



UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

La Responsabilidad Moral del Cristiano ante el
Problema del Mal y del Sufrimiento Humano

D. José García Férez
2019

DEDICATORIA

A Mara, mi compañera de viaje en esta aventura y en mi vida... *ad amorem.*

AGRADECIMIENTOS

Mi agradecimiento general, por su enseñanza vital, a todas las personas que me han ayudado, guiado y acompañado en este proyecto de Tesis.

Mi agradecimiento académico, por su docta erudición, benevolencia y apoyo incondicional, a mi Director de Tesis, el Prof. Dr. José Luis Parada Navas.

Mi agradecimiento particular, por su compromiso amical, disponibilidad y aliento constante, a mi Tutor de Tesis, al Prof. Dr. Bernardo Pérez Andreo.

Mi agradecimiento institucional, por su afabilidad franciscana y honestidad personal, al Prof. Dr. Miguel Ángel Escribano Arráez.

Mi agradecimiento fraternal, por su servicio a la Verdad y a la Fe, a mis compañeros de docencia en el Instituto Teológico de Murcia, especialmente a los Profesores Doctores Pedro Riquelme Oliva y Francisco Martínez Fresneda.

Mi agradecimiento familiar, por su presencia constante, a mi esposa Mara, a mis padres, Juan y Ana, a mis hermanas Mari Carmen y Ana Belén, y a todos aquellos que han formado y siguen formando, aún en la distancia genealógica eterna, parte de mi camino.

Mi agradecimiento entrañable, por ser ángeles con forma humana y parte esencial de mi legado a este mundo, a mis hijos Antonio e Inés.

A todos ellos, mi aprecio y gratitud, porque dan sentido a la finitud de mis días y evidencian la trascendencia de mi amor por ellos.

Por último, debiendo ser lo primero, mi agradecimiento absoluto a Dios, secundum magnam ad me misericordiam suam.

SIGLAS

- **AA.VV.** Autores Varios.
- **a.c.** Artículo citado.
- **cap.** Capítulo
- **Cfr.** Confer (véase)
- **coord.** Coordinador.
- **coords.** Coordinadores.
- **dir.** Director.
- **dirs.** Directores.
- **ed.** Editor.
- **eds.** Editores.
- **et al.** Y otros autores.
- **Ibíd.** Allí mismo, en la misma referencia.
- **Id.** Ídem (el mismo autor).
- **Lib.** Libro
- **n.** Número.
- **nn.** Números.
- **o.c.** Obra citada.
- **vol.** Volumen.

ÍNDICE

DEDICATORIA	3
AGRADECIMIENTOS	4
SIGLAS	5
ÍNDICE	6
INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO I. ONTODICEA Y ETICODICEA DEL MAL MORAL	18
1.1. La naturaleza ontológica del mal	20
a) El mal físico desde la filosofía y la teología	22
b) El mal moral desde la filosofía y la teología	40
c) El mal metafísico desde la filosofía y la teología	66
1.2. Ética y antropología del mal moral	75
a) La autonomía para el bien y el mal moral	76
b) La conciencia del bien y del mal moral	83
c) La responsabilidad ante el bien y el mal moral	92
1.3. Fenomenología y hermenéutica del mal moral	95
CAPÍTULO II. ANTROPOTEODICEA DEL MAL MORAL	100
2.1. El problema del mal moral para la razón y para la fe	102
2.2. La cuestión de la teodicea en sus isomorfos culturales y creenciales	108

a) Manifestaciones culturales del mal moral	109
b) Manifestaciones religiosas del mal moral	116
2.3. El concurso divino y la justicia de Dios ante el mal moral	127
CAPÍTULO III. PARADIGMAS TEOLÓGICOS DEL MAL MORAL	133
3.1. Teología de la finitud y la vulnerabilidad	139
3.2. Teología de la fatalidad	145
3.3. Teología de la enfermedad	151
3.4. Teología del dolor y el sufrimiento	155
3.5. Teología de la muerte y del morir	168
3.6. Teología del envejecimiento y la decrepitud	173
3.7. Teología del sentido y sinsentido de la vida	177
3.8. Teología de la maldad humana: acción y cooperación al mal moral..	186
CAPÍTULO IV. RESPONSABILIDAD MORAL DEL CRISTIANO ANTE EL MAL MUNDANO Y EL SUFRIMIENTO HUMANO	196
4.1. La responsabilidad ética del cristiano ante el mal mundano	196
4.2. La responsabilidad ética del cristiano ante el mal moral humano	203
CONCLUSIONES	210
BIBLIOGRAFÍA	222

INTRODUCCIÓN

Los problemas del mal y del sufrimiento han inquietado y preocupado al ser humano desde que tuvo conciencia de su mismidad y del mundo en que habita, esto es, desde que asumió la realidad de su mismidad individual (ser-para-si) y alterativa *(ser-para-otros) y de su mundaneidad (ser-en-el mundo). Esta inquietud radica en la percepción común que tiene todo ser humano de la existencia ineludible e inevitable de ambas realidades. Este estudio aspira a aproximarse a los temas del mal y del sufrimiento y, en particular, a la responsabilidad moral cristiana ante el mal existente en el mundo y en la vida de los seres humanos.

Las experiencias del mal y del sufrimiento forman parte del cosmos en el que somos y existimos, como realidades a veces invisibles, inexplicables, silenciosas o intangibles, pero que se manifiestan como parte inherente de la vida y de la condición finita de la realidad existente. De hecho, podría decirse que estas realidades avocan al hombre a reflexionar sobre su condición finita e imperfecta, así como a cuestionarse el sentido de su ser y de su actuar en el mundo.

Muchos autores, pensadores y miembros de las grandes religiones, así como desde diferentes culturas, han reflexionado al respecto (Sertillanges, 1951; Haag, 1981; Pérez Ruiz, 1982; Martínez Fresneda, 1990, Possenti, 1997; Quesada, 2004; Ricoeur, 2007), cada uno desde su perspectiva filosófica, teológica, sociológica, antropológica, ética, etc., tratando de explicar o conceptualizar estas realidades tan diversas y complejas que aquejan y afligen el corazón humano. Y ello porque, la pregunta sobre el mal no es sólo una pregunta que “se hace”, que se formula sin más, sino que es una pregunta que, en muchos casos, cuando esta nos afecta, “se padece” o “se sufre”. De hecho, abordar el problema del mal y, por ende, del sufrimiento, supone, entre otros aspectos, analizar el problema desde el horizonte de la razón humana y, por extensión, también desde la fe (Galindo, 2001).

Todos hemos experimentado, en algún momento de nuestra vida, la pregunta sobre el mal y la razón del porqué de su existencia (Nabert, 2004). Frente al mal, el ser humano se interroga y se rebela, pues intenta luchar contra una realidad que supone contravenir sus anhelos de plenitud y de felicidad, esto es, su aspiración a lo bueno, que viene a ser el elemento antagónico a lo malo, sin entrar en las disquisiciones filosóficas, sobre lo que de bueno hay en lo malo y sobre lo que de malo hay en lo bueno (Reiner, 1985; Savater, 2003, p. 53). De hecho, el mal puede considerarse, a priori, una realidad indeseable, inapetecible y nada apreciada por los humanos, excepto algunas excepciones dentro del ámbito de la psicomorfología de algunos, de la insensatez de otros o de la sinrazón de ciertos asesinos y criminales que gozan y disfrutan con el mal propio o ajeno, tal y como describe Mónica González Álvarez en su libro “Las caras del mal” (González Álvarez, 2015). Racionalmente resulta inconcebible no hablar sobre ella o eludir su existencia, por lo que hemos de ser congruentes al respecto: si existe el mal hemos de pensar sobre ello, sobre su sentido entitativo, ético e incluso teodicético.

En este marco reflexivo sobre el mal podríamos partir del siguiente dilema: ¿Por qué el ser humano se perturba y obstina frente a la realidad del mal si sabe perfectamente que el mal existe y que, en sentido ontológico, no depende de él su inexistencia? A este dilema se han dado muchas respuestas desde las diferentes disciplinas del saber humano, intentando buscar una o varias respuestas satisfactorias sin que, a día de hoy, ninguna de ellas haya servido para resolver el problema y dar por justificada racio-emocionalmente la presencia real del mal en el mundo y en las relaciones intra e interpersonales. Por tanto, dejar sin razonar el problema del mal conlleva dejar al libre arbitrio de la subjetividad de cada uno la respuesta al mismo y, por tanto, la posibilidad de hallarla o no.

La fe nos posibilita creer que todo tiene un último sentido, aún a pesar de que la experiencia del mal forme parte de la vida, pero la realidad mundana nos muestra o impone a veces situaciones extremas o irrazonables donde parece que dicho sentido está eclipsado o es inexistente. Son las “situaciones límites” a las que alude

Karl Jaspers en su obra “la fe filosófica”, al referirse a las expresiones del mal, el sufrimiento, la lucha, la culpa y la muerte (Cfr. Jaspers, 1968, p. 56). Situaciones o experiencias ante las que nos tenemos que enfrentar y demostrar, en la medida de lo posible, nuestra grandeza (Ibíd. p. 338).

¿Quién no se ha cuestionado alguna vez por el sentido del mal y del sufrimiento? ¿Quién no ha contemplado una catástrofe natural que ha destruido una parte del planeta o ha perjudicado a un sector grande de la humanidad? ¿Quién no se ha cuestionado la existencia de Dios ante la permisividad o tolerancia de actos humanos moralmente cruentos o inhumanos? Nos vemos envueltos y atrapados por el problema del mal cuando sentimos de manera cercana las experiencias de la enfermedad, la muerte, el sufrimiento o el dolor, ya sea propio o ajeno y este atenazamiento termina enfocándose, en último término, hacia Dios, bien para demandar o requerir una respuesta por parte de Él, o simplemente para afirmar o negar su existencia (Rahner, 2008, p. 16). De ahí que el mal sea, ante todo, un tema problemático o dilemático tanto para la lógica filosófica (o existe el mal o existe Dios), como para la lógica teológica (existe el mal y existe Dios).

El ser humano tiene la sensación de sentir una atracción por el mal; que lo envuelve, lo toca e incluso lo trastoca. Atracción que muchas veces se ve imbuida, para algunos, de angustia, temor, desesperación, aunque para otros no sea más que una cuestión ociosa que provoca hastío y desinterés. Sea como fuere, el mal representa un reto para el ser humano, ya sea para intentar una explicación racional y coherente al mismo que permita su comprensión y aceptación, ya sea para declinar en tal explicación por considerar que es un tema intrascendente, críptico, ininteligible o hasta exotérico.

La filosofía, como reflexión racional sobre los problemas del hombre, y la teología, como reflexión racional y fiducial sobre el tema de Dios, deben abordar este asunto, si no quieren caer en la ingenuidad, en la inutilidad o en la irrelevancia. En este sentido, abordaremos este tema, el de la aporía del mal, partiendo de algunos horizontes de comprensión y de los autores que lo han estudiado,

especificando la fundamentación de sus posturas y con la posible lectura cristiana de las mismas. Ahora bien, obviamente con este proyecto de tesis no se pretende dar una respuesta última y conclusa al problema del mal, que de por sí es un misterio, sino sólo exponer el problema y mostrar las diferentes visiones que desde la filosofía y la teología se han dado o pueden darse a las cuestiones suscitadas por las realidades del mal ontológico, metafísico y moral.

La respuesta al interrogante del mal y a su posible sentido surge de la propia conciencia reflexiva y perceptiva humana, que es desde donde se debe partir para abordar honda y seriamente este tema, ya sea desde las perspectivas de las teodiceas, como de las antiteodiceas (Estrada, 2003). Ahora bien, lo que resulta clarividente es que no se puede hablar del mal sin haber experimentado en carne propia o ajena algo de ese mal, es decir, no se debe ni se puede hablar de algo tan serio como el mal si no se ha conocido, si no se ha vivido o si no se ha asumido este como parte de la condición humana o de la dimensión creatural mundana.

Por ello, esta investigación tratará de plantear el problema de la responsabilidad moral del cristiano ante la existencia del mal en el mundo y del sufrimiento en la vida de los hombres y ofrecer, desde una panorámica amplia y abierta al diálogo, una visión de conjunto sobre los planteamientos y paradigmas más controvertidos que se ciernen en torno a lo que podríamos llamar las “teologías del mal moral” (teología de la fragilidad, de la finitud, de la fatalidad, del dolor, del sufrimiento, de la enfermedad, del envejecimiento, de la muerte, de la maldad humana, de la cooperación al mal, del sentido existencial, de la esperanza escatológica, etc.). Planteamientos que posibilitan o restringen las ideas que puedan darse sobre los mismos, tanto en el plano antropológico raciovital sobre el hombre, como en los ámbitos eidéticos y/o creenciales sobre Dios.

En tal sentido, este trabajo tratará de ofrecer una visión general sobre la existencia mundana del mal, en sus diferentes variedades isomórficas culturales y existenciales, centrándonos en la realidad volitiva del mal moral, tanto el provocado

como el sufrido, así como sobre la comprensión y el sentido que el sufrimiento tiene para el ser humano, tanto el infringido como el soportado.

El mal moral y el sufrimiento humano, realidades que para muchos que deberían no existir (Torres Queiruga, 2016, p. 99), forman parte ineludible de la condición humana y, como tales, son o pueden ser objeto de cuestionamiento hermenéutico, de indagación personal y de deliberación conjunta sobre su fundamento teórico, su vivencia práxica y su sentido existencial.

Los objetivos que se pretenden lograr con este proyecto doctoral son, entre otros, los siguientes:

- 1) Analizar la realidad del mal y del sufrimiento, como constructos teóricos, desde sus diferentes visiones o teorías.
- 2) Realizar un proceso de investigación sistemático y desarrollado en el que los temas a tratar sean referenciados con el *ethos* cristiano.
- 3) Exponer los resultados de la revisión bibliográfica y documental que sustentan o definen las claves para entender el tema en cuestión.
- 4) Plantear conceptos, definiciones o criterios para adoptar posiciones éticas ante el mal moral y el sufrimiento humano.
- 5) Conocer las distintas visiones que, sobre el tema del mal y el sufrimiento humano, en todas sus dimensiones culturales y existenciales, se han dado en el pensamiento teológico-filosófico a lo largo de la historia.
- 6) Formular claves interpretativas y existenciales para afrontar, con realismo y criticidad, la realidad del mal en el mundo y las situaciones de sufrimiento humano, haciendo hincapié en los aspectos relativos al mal moral (provocado o sufrido) y al sufrimiento humano (infringido o soportado).
- 7) Fundamentar la categoría ética de la responsabilidad moral del cristiano ante el problema del mal mundano y del sufrimiento humano.

La metodología empleada en el presente trabajo de investigación se centró, especialmente, en fundamentar el objeto de estudio investigado, es decir, en analizar críticamente la responsabilidad e irresponsabilidad moral del cristiano ante

las realidades del mal y del sufrimiento. Para ello, se llevaron a cabo acciones sistemáticas, uniformes y detalladas que permitieron controlar y evaluar dicha actividad, tales como: se fijó un calendario de actividades acordes con el tema y con el programa de investigación, se realizó una búsqueda bibliográfica en diferentes ámbitos e instituciones sobre el tema objeto de estudio, se llevó a cabo un análisis de las diferentes obras y documentos que han abordado este tema, se hizo una recopilación de datos y planificación de acciones propuestas, concluyendo con la elaboración de partes y la redacción de los respectivos capítulos del proyecto.

En tal sentido, en primer lugar, se planificó todo el trabajo a realizar; seguidamente, se organizó, estructuró y redactó el mismo; y, por último, se llevó a cabo el seguimiento oportuno para su desarrollo, en sus diferentes etapas, con el visto bueno del Director de la tesis, con el fin de culminar, exponer y defender un proyecto doctoral que resultara inédito, original y necesario, como el que ahora se presenta. Proyecto que trata de afrontar, desde el pensamiento ético-teológico, la responsabilidad moral del cristiano ante el mal mundano y el sufrimiento humano.

Asimismo, se intentó que los temas fueran tratados de una manera sistemática, legible y no muy extensa, pero este último deseo ha resultado ser bastante difícil de realizar, por la necesidad de ampliar perspectivas, por la obligación de interrelacionar muchos planteamientos y por la dificultad de abarcar un tema tan amplio como es la existencia del mal y del sufrimiento en las vidas de las personas. Ojalá la propia dificultad sintetizadora del presente trabajo garantice mayor grado de indulgencia para ciertas deficiencias que hayan podido darse en él y nos haga concebir la ampliación de los resultados éticos, filosóficos y teológicos esbozados mejorando muchos de los argumentos, planteamientos y valoraciones presentadas.

Nuestra investigación parte de una premisa esencial: el mal existe, el mundo existe, el hombre existe y Dios existe. Combinar todas estas realidades y dotarlas de sentido supone una ardua tarea, cuando no un reto casi inalcanzable. Sin embargo, con total humildad y con la única pretensión de iluminar un tema que, por su carácter problemático, discutible y hasta anfibológico, pudiera resultar incómodo,

nos propusimos desarrollar un proyecto de tesis que, a modo de ensayo abierto e inconcluso, abordara la cuestión del mal moral en toda su amplitud e integridad. Este mal moral que, en situaciones especialmente horrendas, catastróficas o abominables, hace que el ser humano ponga todo en cuestión (el por qué y el para qué de dicho mal) y se plantee su papel y el papel de Dios (el qué y el cómo del deber del hombre y de Dios ante dicho mal).

Si el mal óntico y el mal metafísico son un problema, no es lo menos el mal moral, el mal que hace, consiente o presencia el ser humano. La esencia y ser del hombre está arraigada al mal moral cuando vive en el marco de una comunidad, el cual ofrece un sinfín de posibilidades de obrar el mal, de pervertir o corromper su conciencia o la de los demás. De hecho, resultaría injustificable negar la presencia del mal en el mundo originado a partir del ser humano, aunque no es menos cierto que encontramos muchas ideas y creencias sustentadas en la búsqueda del “culpable” o “responsable” del mal en el mundo, sin que a veces logren su cometido. Es más, todavía hoy hay quienes parten de las visiones clásicas sobre si la bondad y la maldad son connaturales al hombre o son adquiridas en su devenir histórico y en su desarrollo interpersonal (Molina Ramírez, 2013).

Además, pensar el mal moral supone, entre otros aspectos, hablar de los principios, valores y normas morales que han de establecerse sobre esta realidad práxica, así como del enjuiciamiento, responsabilidad y decisonalidad que conlleva reflexionar sobre la acción moral humana cuando esta es percibida o calificada, por parte de los agentes transgresores o ejecutores, agresores o víctimas, como mala, dañina o nociva para uno mismo o para los demás (Gray et al., 2012, pp. 101-102). Esta reflexión sobre los fundamentos y las consecuencias de la maldad humana reviste especial significado cuando nos enfrentamos a acciones totalmente malvadas o cuando estas son encuadradas dentro de la atrocidad o abominación del mal.

La reflexión sobre el mal moral y las dimensiones que este abarca desde lo individual y colectivo, las consecuencias que este genera en los planos ontológico,

antropológico, ético y teológico, permite adentrarnos en el problema de la justificación de la responsabilidad moral del hombre sobre el mismo (ontodicea, eticodicea y antropodicea del mal moral), así como sobre la responsabilidad de Dios al respecto (teodicea del mal moral). Asimismo, en este trabajo de investigación estudiaremos la relación entre el problema del mal y la responsabilidad humana y divina ante el mismo, desde una perspectiva filosófica, teológica, antropológica, ética, fenomenológica y hermenéutica, haciendo especial hincapié en la responsabilidad que han de tener los cristianos ante el mal moral sufrido e infringido.

Para ello, dividiremos la investigación doctoral en cuatro capítulos, según se detalla: ontodicea y eticodicea del mal moral, antropoteodicea del mal moral, paradigmas teológicos del mal moral y, por último, un capítulo dedicado a la responsabilidad moral del cristiano ante el mal mundano y el sufrimiento humano.

En la primera parte de nuestra tesis, titulada ontodicea y eticodicea del mal moral, situaremos el marco general del debate sobre el problema del mal y las principales posiciones acerca del mismo. Para ello, analizaremos la naturaleza ontológica del mal en sus dimensiones física, moral y metafísica; la eticidad humana ante el mal moral desde las categorías de la autonomía, la conciencia y la responsabilidad; terminando con las claves fenomenológicas y hermenéuticas como recursos para percibir, entender y afrontar las vivencias intencionales del mal moral y la tendencia humana a obrar dicho mal.

La segunda parte del trabajo, titulada antropoteodicea del mal moral, llevaremos a cabo un estudio crítico sobre la discusión antropológica y teológica ante el problema del mal moral. Para ello, trataremos de abordar el problema del mal moral desde la razón y la fe, la cuestión de la teodicea acerca del mal moral en sus manifestaciones isomórficas culturales y creenciales, esto es, desde los horizontes interculturales e interreligiosos; terminando con la controvertida disputa entre la idea del concurso divino, entendido como presencia e intervención de Dios en el espacio mundano y en la temporalidad histórica, y la visión de la justicia de Dios ante la realidad del mal moral en dicha mundaneidad e historicidad.

La tercera parte de la tesis, titulada paradigmas teológicos del mal moral, vertebrará los modelos o tipologías teológicas sobre las que suele sustentarse el mal, esto es, se expondrán las distintas “teologías del mal moral”: teología de la finitud y la vulnerabilidad, teología de la fatalidad, teología de la enfermedad, teología del dolor y el sufrimiento, teología de la muerte y el morir, teología del envejecimiento y la decrepitud, teología del sentido y sinsentido de la vida; y teología de la maldad humana en la que se hará hincapié en la acción y cooperación humana al mal moral. En todas ellas, se intentará reflexionar sobre las razones y sinrazones del mal moral en las manifestaciones ontológicas y fenomenológicas anteriormente referidas, las cuales serán contempladas desde la condición existencial humana y desde la visión teológica que se puede y debe dar en cada una de ellas.

Por último, el capítulo cuarto, titulado, responsabilidad moral del cristiano ante el mal mundano y el sufrimiento humano, tratará de fundamentar la responsabilidad moral cristiana ante las realidades del mal y del sufrimiento desde las concepciones dicotómicas de la inmanencia-trascendencia y la mismidad-alteridad. La intencionalidad que perseguimos en este capítulo es la de presentar la responsabilidad moral cristiana como un factor de compromiso solidario y humanizador con los males existentes en el mundo y con los males infringidos o soportados por los hombres, así como fundamentar un *ethos* cristiano que desde los planos antropológico-perfectivo, axiológico-normativo y teológico-vivencial, nos permita afrontar, con realismo y criticidad, la realidad del mal moral en el mundo (mal provocado o infringido) y las situaciones de sufrimiento humano, propio o ajeno, que se producen (mal padecido o soportado).

Todo lo anterior nos llevará a concluir que en esta investigación se ha tratado de reflexionar sobre el problema del mal desde la razón, la vida y la fe, y que esta reflexión nos ayudará a comprender la realidad del mal moral y las posibles respuestas ontológicas, éticas, antropológicas y teológicas a su razón o sinrazón en el hombre y en el mundo. Ahora bien, con este trabajo no pretendemos intentar, a toda costa, encontrar un sentido a algo que quizá no lo tenga (el sinsentido del mal

moral), es decir, no podemos tratar de justificar lo que puede no tener justificación alguna desde la ciencia, la ética o la religión, sino de encontrar un sentido racional, vital y creencial a algo que si lo tenga (el sentido del mal moral).

Al respecto, cabe considerar que nuestra actuación moral en el mundo que nos rodea y con las personas con las que compartimos existencia, no sólo nos configura y construye individualmente, sino que, desde el ámbito de la alteridad, nos realiza y desarrolla social y comunitariamente. Resulta difícil, cuando no casi imposible, encontrar una comprensión del individuo que postule la realización última y plena como persona de manera completamente inclusiva, es decir, excluyendo a los otros y, en clave religiosa cristiana, excluyendo a Dios. De ahí la importancia de pensar sobre la responsabilidad de nuestros actos morales en los demás, y viceversa, de los demás ante nosotros, máxime cuando estos actos sean provengan (a nivel deontológico) o conlleven (a nivel teleológico) hechos injustificados de maldad.

En este contexto, el fruto de estas deliberaciones, conjeturas y disquisiciones puede quedar recogido, de forma mínima y siempre abierta, en una idea motriz, en la cual el ser humano es responsable, único o colectivo, ante el mal moral sufrido e infringido; realizando un análisis, a través de cada una de las corrientes filosóficas y teológicas, acerca del problema del mal en la condición humana, el papel de Dios como creador y el reconocimiento de la responsabilidad moral de cada uno de los actos de ser humano, sobre todo, aquellos que contengan o conlleven algún mal.

Esperemos que este estudio posibilite tomar conciencia de la importancia de comprender, en toda su profundidad y complejidad, la interrelación entre el mal y el sufrimiento humanos, especialmente cuando hablamos del llamado mal moral, que nos haga reflexionar sobre la vivencia de estas realidades connaturales a la dimensión humana para buscar horizontes de sentido a las mismas, que nos permita vislumbrar el papel amoroso, respetuoso y providencial de Dios ante dichas realidades y, por último, que aporte criterios de deliberación y actuación que ayuden a la configuración de un *ethos* cristiano desde ellas y a pesar de ellas.

CAPÍTULO I. ONTODICEA Y ETICODICEA DEL MAL MORAL

El problema del mal moral y la responsabilidad humana, individual o colectiva, ante el mismo, ya sea este sufrido o infringido, es el tema principal de nuestro estudio y el punto de arranque de este primer capítulo de la tesis. Este tema, primordial para unos e irrelevante para otros, nos introduce en una reflexión sobre la compleja conceptualización del mal en un mundo creado, ordenado y sustentado por Dios. Si partimos de la base que existe un mal propio de la creación (mal creatural físico y metafísico) y un mal propio de la acción libre de las creaturas humanas (mal creatural moral), debemos preguntarnos sobre la naturaleza, la etiología y la finalidad de dicho mal, como parte intrínseca de esa misma creación y de las creaturas que en ella habitan. Esta conceptualización nos lleva a la eterna diatriba de intentar conjugar, en la explicación al problema del mal, la cuestión de la finitud de los seres del mundo, incluido el hombre, con la cuestión de la infinitud de Dios, esto es, cuando nos planteamos la discusión teodicética (Melero, 2000, p. 29).

El concepto “teodicea” (del gr. *theos*=Dios y *diké*=justicia), acuñado por Leibniz en su obra “*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*”, publicada el año 1710 en la ciudad de Amsterdam (Leibniz, 2015), se podría entender, *grosso modo*, como la búsqueda de una justificación o explicación racional de la coexistencia de Dios y del mal, esto es, la justificación de la coexistencia del mal mundano y del mal humano con la omnipotencia, la omnipresencia y la benevolencia del ser divino. Al respecto, se han dado innumerables visiones y pronunciamientos desde todas las esferas del saber humano (Grison, 1989; Parra, 1990; Díaz, 1992; Estrada, 2003; Torres Queiruga, 2006; Kreiner, 2007; Torres Queiruga, 2009, 2011 y 2012; Pikaza, 2013; Torres Queiruga, 2016; Blessed y Belsito, 2017).

En nuestro orden expositivo sobre el mal moral, podríamos hablar primariamente, a modo de neologismos, de la necesidad de fundamentar una “ontoteodicea” (del gr. *ontos*=ser, *theos*=Dios y *diké*=justicia) o justificación

ontológica del mal creatural de los seres no humanos frente el ser supremo, así como de una “eticodicea” (del gr. *êthos*=carácter o manera de obrar, *theos*=dios, *diké*=justicia) o justificación ética del mal cometido o soportado por los seres humanos ante el ser divino que, de suyo, es eterno, subsistente y necesario (*ipsum esse subsistens*).

A este respecto, algunos autores incluso han acuñado otros términos para referirse al sentido, inmanente o trascendente, del mal y, por extensión, del dolor y del sufrimiento humanos. Así, por ejemplo, Ocaña y Arizmendi emplean el término “algodicea” (gr. *algos*=dolor y *diké*=justicia) para referirse a la justificación del sentido del dolor y el sufrimiento en el ser humano (Ocaña, 1993, p. 258; Arizmendi, 2014, p. 18); otros como Castellote, Ramírez Medina, Ruano, Martín Huete, Geshé o Lorenzo Salas hablan de “antropodicea” (gr. *anthropos*=hombre y *diké*=justicia), para referirse a la justificación de la razón de ser del hombre frente a sí mismo y los problemas de su existencia (Castellote, 1981; Arroyo, 1990, p. 305; Ramírez Medina, 2003; Ruano, 2008, p. 182; Martín Huete, 2008, p. 1; Miconi, 2009, p. 327; Gesché, 2010, p. 17; Lorenzo Salas, 2015).

Sobre el problema del mal se han realizado ingentes trabajos de corte filosófico y teológico (Dorado Alfaro, 2012, pp. 55-59), pero casi ninguno de ellos ha llegado a una concepción precisa y universalmente válida de ¿qué es el mal? ¿Por qué es un problema? Incluso el propio Magisterio de la Iglesia Católica afirma categóricamente que la fe cristiana, vista en su conjunto, constituye la respuesta a la pregunta sobre el mal, ya que “no hay un rasgo del mensaje cristiano que no sea en parte una respuesta a la cuestión del mal (Catecismo de la Iglesia Católica, n. 309)”.

Frente a la pregunta sobre la existencia del mal y su posibilidad de conocerlo y comprenderlo en toda su hondura, no es fácil encontrar explicaciones racionalmente fundamentadas y tampoco respuestas unívocas o de criterio único. Al contrario, encontramos insoslayablemente interrogantes aún mayores que nos abren a nuevas perspectivas epistemológicas que nos hacen concebir la idea de

que el mal es un concepto de difícil comprensión, sobre todo cuando este es fruto de la elección libre humana (Nogales, 2010, p. 442) o de la permisividad sabia y bondadosa de Dios (Ramírez Guijarro, 2014, p. 349).

Para buscar explicaciones al problema del mal primeramente lo situaremos desde su naturaleza ontológica, luego dirigiremos nuestra atención hacia el mal moral, desde un enfoque fenomenológico y hermenéutico. Esto con finalidad de buscar relacionar al mal moral con la responsabilidad humana, desde la autonomía, la conciencia, y la responsabilidad, desde las perspectivas filosóficas y teológicas.

1.1. La naturaleza ontológica del mal

El ser humano siente una intrínseca atracción por el mal (Horta, 2011, p. 58), ya sea por su estado de transgresión o por la disyuntiva que supone explicar aquello para lo cual no se tiene una explicación racional, o por la pluridimensionalidad que este suele presentar: mal físico, mal metafísico y mal moral (Cooper, 2009, p. 5), pero tampoco podemos escamotear la necesidad de tener que explicarlo, para no banalizarlo ni menospreciar su realidad. Así lo recoge Eugenio Trías al afirmar expresamente que “si hay un problema que parece insoluble para la filosofía, para la ética y para la teología occidentales, es el problema del mal. Esquivarlo es la más fidedigna señal de banalidad de pensamiento y vida (Trías, 1996, p. 109)”.

Esta motivación conflictiva sobre el mal le lleva a preguntarse: ¿Qué es el mal?, ¿es pensable el mal?, ¿pueden existir diferentes maneras de pensarlo?, ¿cuál es la raíz y la procedencia del mal?, ¿tiene el mal una entidad absoluta o depende para existir de otro ser? ¿por qué nos atrae el mal?, ¿por qué sentimos interés por el mal moral y por sus manifestaciones?, ¿tiene alguna función en este mundo el mal?, ¿para qué su existencia? ¿Cuál es la razón del mal en el mundo? (Hellín, 1953, p. 5). Estos interrogantes y otros muchos que podríamos formular nos invitan a reflexionar sobre la naturaleza ontológica del mal e intentar buscar una explicación a la misma.

El ser humano se siente atraído por todo lo que atañe a su naturaleza y al mundo que le rodea. De tal forma, el mal parece estar ligado consustancialmente a su identidad personal, tanto en el plano fisicalista, como espiritualista, y esta ligazón hace que sienta un especial interés por conocer ese mal y la forma en que se da (Lambin, 1996, p. 209). Tal vez el motivo de dicha atracción o curiosidad radique en su tendencia a hacerse preguntas o a su interés por la felicidad y la perfección, aspectos que contradicen o son incompatibles con el concepto de mal (Olivares, 2013, p. 74).

Las preguntas sobre el mal se han planteado a lo largo de la historia del pensamiento humano de formas muy heterogéneas y con múltiples matices, ya sea para fundamentar la naturaleza ontológica del mal o para legitimar la naturaleza moral del mismo. De hecho, cabría pensar que bajo la noción semiótica del mal o se presupone una cierta determinación ontológica del problema del mal, así como un trasfondo de responsabilidad humana (Aranda Sánchez, 2011).

Como individuos y como sociedad hemos llegado a sentir cierta fascinación e interés desmedido por los villanos, los viles, los malvados, los perversos, los malos en general, hasta hacer de esta pasión versiones pictóricas, literarias o cinematográficas, donde se realiza la maldad o se personifica esta a través de figuras, personajes y símbolos. Es lo que algunos autores como Paul Ricoeur bautizaron como “la simbólica del mal” (1976) o el simbolismo del mal. Esta simbólica está ligada, para este autor, a las representaciones de lo cósmico, lo psíquico-onírico y lo poético, que desembocan en los símbolos existenciales de la mancha, el pecado y la culpa (Cfr. Begué, 2012, pp. 18 y 27).

Esta atracción o tentación hacia el mal, ese impulso consciente o inconsciente hacia el mal en sus diferentes formas y representaciones, forma parte de la seducción humana hacia los símbolos antedichos que, aunque parezcan que están estigmatizados para muchos filósofos y teólogos, son parte consustancial de la condición humana, pues en ellos se evidencia la maldad moral que subyace en la conciencia y capacidad volitiva del ser humano (Cooper, 2009, pp. 6ss).

Desde esta pulsión humana hacia el tema del mal, comenzaremos nuestra reflexión hacia la naturaleza ontológica del mal, su estructura y su sentido. Para ello indagaremos, desde las perspectivas filosófica y teológica, en la fenomenología del mal en sus tres formas de manifestarse: como mal físico, como mal moral y como mal metafísico.

a) El mal físico desde la filosofía y la teología

La existencia del mal físico o entitativo en el mundo resulta una evidencia innegable para el ser humano (Feinberg, 1994, p. 58), aunque algunos filósofos hayan tratado o traten de ocultarla o enmascararla con planteamientos epistemológicos irreales, con vertientes interpretativas muy complejas o incluso negando su existencia en cuanto tal o, en palabras del ensayista Howard Phillips Lovecraft, “si [el mal] existe, carece de importancia (Lovecraft, citado por Rodríguez, 2016)”.

No obstante, la presencia del mal físico en el mundo supone un doble problema, intentar comprender la actitud que el hombre tiene o ha de tener ante él, e intentar justificar el papel que Dios asume o ha de asumir ante el mismo (Fraijó, 1986, p. 279). En este sentido, de la reflexión racional sobre la realidad del mal físico no puede obviarse la experiencia humana en relación al mal moral en el mundo.

El mundo creado sigue las leyes físicas y metafísicas de la propia naturaleza, siendo esta limitada y finita, al ser obra imperfecta de un ser perfecto. El mal físico sería, pues, algo propio de la obra creada que, aunque sea imperfecta, está llamada a la perfección. Así lo recoge el Catecismo de la Iglesia Católica al hablar sobre la providencia de Dios y la perfectibilidad del mundo a pesar del escándalo del mal:

“¿Por qué Dios no creó un mundo tan perfecto que en él no pudiera existir ningún mal? En su poder infinito, Dios podría siempre crear algo mejor (cf. santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, 1, q. 25, a. 6). Sin embargo, en su sabiduría y bondad infinitas, Dios quiso libremente crear un mundo "en estado de vía" hacia su perfección última (Catecismo de la Iglesia Católica, n. 310)”.

Ahora bien, esa imperfección mundana no merma ni desmerece el atributo de la omnipotencia divina, ya que Dios no ha podido crear un mundo completamente perfecto, puesto que si el mundo no fuera imperfecto sería una emanación o prolongación del Dios perfecto, o incluso sería una realidad que existe por sí misma independientemente de Dios, cosas ambas pensables en la mente, pero imposibles en la realidad desde la cosmovisión teológica cristiana. Así lo recoge John Gay al afirmar que existen tres creencias significativas para fundamentar el argumento antiteísta sobre el mal y que estas son: “un mundo perfecto es deseable, un mundo perfecto es imaginable y un mundo perfecto es posible (Gay, 2012)”.

Por otro lado, si desde una concepción meramente teísta pensamos que Dios actúa e interviene en el mundo, dicha actuación no podría ir dirigida a eliminar el mal derivado de la propia imperfección de su obra creada, pues sería un Dios irrespetuoso con su creación al querer dirigir el mundo a su total antojo, controlando y dominando a la humanidad (Barbour, 2008, p. 21). Eso sí, hay que dejar claro que el mundo existe así, tal y como es, porque Dios (su Creador), en el uso de su divina voluntad, en su absoluta bondad, así lo ha querido (Ricoeur, 2004a, p. 302).

Pero, ¿Por qué el mal existe? ¿Que empuja al ser humano a pensar en el mal de los seres o hacer el mal a otro? ¿Por qué las justificaciones del mal físico son también las del mal moral? Para Pedro Laín Entralgo, desde los inicios de la reflexión filosófica todo se han abocado al problema del mal, y esto precisamente nos viene de los primeros filósofos griegos los cuales trataron de desmitificar las explicaciones de la *physis* haciendo uso del razonamiento natural para comprender su entorno y al mismo ser humano (Laín Entralgo, 1953, pp. 1-25).

Algunos filósofos griegos realizaron una clasificación de estos males diferenciando entre males naturales, como las catástrofes, erupciones volcánicas, sequías, terremotos, inundaciones, etc., los males físicos, como las epidemias, sufrimientos, enfermedades, muertes, etc., y los males causados por los animales en su afán depredador de los unos con los otros o en la destrucción de su propio

hábitat. Incluso algunos de estos males tenían, para ellos, un origen teogónico, mítico o de las divinidades (Jaeger, 1952, p. 19).

Juan Cruz, interpretando la obra del Aquinate, estructura la idea del mal físico en base a las siguientes tesis o consideraciones (Cfr. Cruz, 2013):

- a) El mal se opone al bien con una oposición privativa;
- b) El mal es una negación parcial;
- c) El mal es una negación de contenidos accidentales;
- d) El mal es una negación de contenidos exigidos teleológicamente;
- e) El mal no tiene una realidad sustancial, sino accidental;
- f) El mal no tiene subsistencia ni materia propia;
- g) El mal no es ni inexistente ni impotente;
- h) La causa del mal no está en un principio absolutamente malo;
- i) El mal no tiene causa eficiente, sino una causa “deficiente”;
- j) El sentido del mal se compagina con el hecho de que este mundo no es el mejor de los posibles.

Según el modelo de la teodicea clásica, el mal físico es identificado con la experiencia existencial del dolor y del sufrimiento, tanto de los animales, pero, sobre todo, del hombre (Cardona Suárez, 2015, p. 193). Ahora bien, el mal físico no sólo forma parte inherente de los seres creados, sino que también puede venir producido por el ser humano ya que, en circunstancias concretas de ignorancia o de imprudencia, por descuido o por acciones inadecuadas puede producirse algún tipo de mal, ya sea directo o colateral. Sin embargo, podemos observar casos de males físicos que suceden en nuestro entorno que no dependen de la acción volitiva humana, son males de los que el hombre no tiene culpabilidad alguna y, en consecuencia, tampoco son imputables a su responsabilidad.

Así, por ejemplo, una enfermedad somática, una catástrofe natural, un accidente o una situación de aislamiento o exclusión social son hechos que pueden provocar en el hombre sufrimiento. Cuando se interioriza este sufrimiento, cuando se adquiere la conciencia cognitiva del mismo, el ser humano es capaz de mostrar sus dimensiones esenciales y práxicas, esto es, es capaz de descubrir, desde las perspectivas epistemológica, ética y estética, la verdad de su ser y de su obrar. Esta perspectiva del hecho de sufrir un mal físico induce a reflexionar sobre la implicación del hombre en dicho mal, así como sobre la posibilidad de su culpa en el mismo.

Si la causa de estos sufrimientos por el mal físico está en Dios, el tema queda zanjado de raíz y tendríamos que tildar a Dios de un ser monstruoso, cruel y despótico que, en su divina justicia, goza y se complace con el mal de las criaturas mundanas y humanas. Pero si la causa de estos sufrimientos por el mal físico está en el hombre, estaríamos frente a la disyuntiva del mal físico que sucede al margen de la libertad humana y el que depende enteramente de esta. Al respecto, sobre este último apartado, el hombre tiene la potestad de permitir que dicho mal físico se dé o se siga dando.

Ante esta situación vivencial de percibir y sentir el mal, sobre todo cuando sucede sin culpa (Améry, 2001, p. 11), el hombre plantea su protesta, su impotencia y su grito de rechazo al mundo y a Dios. En este punto de quiebre, ¿cómo se puede conciliar el mal físico y el sufrimiento que el mismo produce? o ¿cómo se puede pensar sobre el mal físico sin interrogarse sobre la omnisciencia, la omnipresencia y el omnipoder de Dios?

Estos y otros interrogantes análogos están diseminados por todos escritos de la historia de la humanidad, así como en los textos de las religiones judía, cristiana, islamista, hinduista, budista, confucionista, etc. e inclusive en las africanas con sus tradiciones ancestrales. Así lo recoge Manuel Fraijó al considerar que: “mitos, religiones y filosofías se preguntan, desde hace siglos, cómo se compagina este mundo, roto y sombrío, con la existencia de dioses buenos y todopoderosos (Fraijó, 2008, p. 26)”. Y es que todos los mitos y los textos de la literatura religiosa

universal tienen la imperiosa necesidad de encontrar un sentido al problema del mal, que está siempre acosando al hombre y sobre el que el hombre no cesa de indagar, pues en parte de ello depende su existencia y, por ende, en clave teológica, su salvación.

Para Jacques Maritain, el problema del mal físico tiene dos vertientes que necesariamente han de encontrarse: la primera está vinculada a la significación entitativa del mal mundano, mientras que la segunda tiene que ver con la causa, origen o procedencia de ese mal en el caso de que este dependiese de la voluntad libre de la persona humana (Maritain, 1944, p. 1). Este filósofo personalista, al hablar de la significación del mal, adopta los conceptos del tomismo y concluye que “a menudo se comprende mal esa doctrina. A veces suele imaginarse que hace del mal un menor bien cuando, por el contrario, por ella se rechaza en absoluto ver en el mal un ser, para vaciar el mal de todo bien y evacuar de él toda especie o modalidad de bien (Ibíd., p. 2)”. Negar la existencia del mal ontológico para hacerlo desaparecer, para olvidarlo, podría ser un auténtico sueño para los humanos, por mucho que pretendamos olvidar esta realidad del mal, no podemos ni podremos hacerla desaparecer (Roseta, 2004, p. 401).

En esta línea del pensamiento tomista, para el cual el mundo fue creado para el bien, la razón por la cual el mal está presente en los seres estriba en el proceso de generación y degeneración del ser, en el proceso de tensión entre el ser y el dejar de ser, entre el ser y el no ser, porque la corrupción y degeneración misma del ser es un cierto mal (Finnis, 1991, p. 4). Así lo expresaba el Aquinate al afirmar que “tal es la razón por la cual el mal se encuentra en las cosas; como también el proceso de destrucción o de corrupción, porque la corrupción misma es un cierto mal (Santo Tomás, I, q. 48, a.2)”.

En lo referente al origen del mal físico sufrido o los sufrimientos que le son causados a los seres humanos a causa de este mal, al mal denominado “*malum poenae*”, podemos encontrar dos posibles respuestas: la primera, desde la óptica tomista, afirmaría que son obra de espíritus burlones que desde otra dimensión

física Dios les facilita el acceso a esta para castigarnos, para corregir nuestras malas obras, para prevenir nuestra acciones perniciosas o para prevenir males mayores (Santo Tomás, 2007, I, q. 19, a. 9, c).; la segunda, por el contrario, desde la óptica leibniziana, afirmaría que tales males provienen de la acción de las leyes físicas de la naturaleza, que fluyen de manera natural. En este segundo caso, Dios no tendría el atribulo de la omnipotencia, al no poder alterar el orden del mundo físico, donde las cosas se mueven de acuerdo con regularidades estrictas (Leibniz, citado en Cardona Suárez, 2012, p. 239)". En este sentido leibniziano, Dios no actuaría sobre ninguna regla natural del mundo físico para actuar en favor de ningún ser vivo (vegetal, animal o humano), sino que tan solo intervendría para dirigir el universo que El ha creado hacia su perfección (López Villegas, 2010).

Ahora bien, este mundo está lleno de males físicos, fácticos, muchos de ellos cometidos por el hombre, al respecto podemos citar un largo etcétera (Gómez Sancho, 1998, p. 149; Agamben, 2002, p. 3). Así, por ejemplo, podemos interpretar las grandes guerras mundiales y los grandes holocaustos del siglo XX, como los acaecidos en Auschwitz (genocidio contra judíos), Hiroshima (ataque nuclear contra japoneses), Gulag (masacre contra los kulaks rusos en los campos siberianos), Ruanda (exterminio de los tutsis), Tíbet (masacre contra los tibetanos), el 11-M (ataque terrorista contra norteamericanos), el 11-S (ataque terrorista contra españoles), etc. como hitos históricos que algunos han bautizado, por su crueldad y carácter abominable, como de "caracterización del mal absoluto" (Ayuso, 1999, p. 31) y que han sucedido, sin ningún género de duda, por la naturaleza del mal inserta en la condición humana. Si el ser humano no tuviera una inclinación natural a obrar el mal, si no tuviera una tendencia intencional, en su comportamiento moral, a infringir daño a los demás con violencia, perversidad e inhumanidad, estos y otros hechos no hubieran sucedido (Sanmartín, 2002).

Paul Ricoeur considera que en base a los hechos donde se evidencia el mal que el ser humano hace en el mundo, se puede concluir que el mal sufrido es el más grande y único gran desafío para la teología y la filosofía contemporáneas

(Ricoeur, 1999; Dosse y Ricoeur, 2001). Y es que el mal sufrido por causa de grandes desgracias, tragedias o dramas humanos plantea un sinfín de reacciones adversas e incluso ambivalentes en muchas personas, pues a muchos les llevará al odio, a la ira, a la venganza, mientras que a otros les arrastra a la impotencia, la piedad y al perdón. Perdón que a veces se dirige al propio Dios: ¿por qué permite y consiente Dios el sufrimiento de los inocentes? ¿Por qué ha de perdonar Dios a los injustos agresores y asesinos que masacran sin escrúpulos a seres humanos indefensos?

Esta visión relacional entre los males físicos y la responsabilidad humana y divina en ellos fue recogida de igual manera por Flannery O'Connor en su famoso diario, en el que narraba las cartas que le dirigía a Dios en las que le exponía que había sufrimientos humanos que podían llegar a niveles que sobrepasaban la comprensión, la razón y la imaginación, y que estos no podían comprenderse desde la ética o la filosofía, sino únicamente desde la dimensión religiosa. Para este autor, la teología no puede eludir pensar en el sufrimiento, en el dolor causado, aunque sea un pensamiento duro y estremecedor (O'Connor, 1947, p. 18).

Comparativamente con lo expuesto, Emmanuel Lévinas sostiene que el ser humano por mucho que sufra siempre será consecuente a su realidad y a su conciencia. Ante el sufrimiento provocado por el mal, el ser humano tiende a intentar interrumpirlo, erradicarlo, eliminarlo, por ser un sentimiento agudo donde “estamos clavados”. Este autor parte de la idea que el ser humano no puede salir de su condición de sufridor ni de su sufrimiento, porque este puede tener un origen biológico o porque este puede reportar algún tipo de beneficio, aunque, en ambos casos el sufrimiento puede alcanzar la “desproporción del mal” (Lévinas, 1993, pp. 113-114). Ello nos permite plantearnos si la experiencia humana en la historia es o no es testimonio y vestigio de la maldad moral humana (Giménez Giubbani, 2012, p. 99).

Lévinas reflexiona acerca de la modalidad ontológica del sufrimiento estableciendo que es un mal interpretable desde varios puntos de vista: el

sufrimiento como realidad consciente inasumible, el sufrimiento como pasividad originaria de mal, el sufrimiento como adversidad contra la libertad humana, el sufrimiento como negatividad sin sentido, el sufrimiento como lo absurdo e inútil, el sufrimiento como invocación al auxilio del otro y el sufrimiento como sufrimiento injustificable del otro (Lévinas, 1993, pp. 115-119).

Esta fenomenología levinasiana, que recoge -en síntesis- las vertientes metafísicas del bien y del mal en el sufrimiento humano (Cardona Pescador, 1987, p. 13), puede valorarse como interesante para la filosofía e incluso para la teología, pero deja irresolubles las cuestiones sobre el significado antropológico del sufrimiento, sobre el sentido de la teodicea para justificar el mismo, así como sobre la malignidad radical del sufrimiento, sobre todo, cuando depende del ejercicio de la libertad humana.

La interpretación de Lévinas se dirige a la ruptura del equilibrio establecido entre el contenido de la palabra teodicea y la multiplicidad de formas que puede asumir el mal. Esta ruptura conlleva lo que el autor denomina sufrimiento inútil o absurdo, que se torna en paradigma para el mal sufrido, cuya máxima expresión es el "horror diabólico", donde el ser humano no tiene ni el más mínimo ápice de responsabilidad moral ni ética, donde se pierde toda ética y toda moral (Lévinas, 1993). Ante el horror de este mal diabólico sólo cabe implorar, bajo nuestro punto de vista, el perdón y el arrepentimiento, sobre todo porque no encontramos una respuesta satisfactoria al mal querido, cometido o infringido, así como tampoco al mal sufrido o al mal que se ha de enfrentar.

Las religiones judía, cristiana e islámica, junco con las orientales sitúan el bien y el mal como responsabilidad propia de los individuos, por la propensión que tenemos al bien y al mal, con independencia de las circunstancias externas. No obstante, muchas religiones, aun siendo religiones de amor, han pretendido y siguen pretendiendo incitar al odio y a la maldad, vindicando sus atrocidades y justificándose que lo hacen en nombre de su Dios (Rojas Marcos, 1997, p. 199).

La racionalización del mal, puede, haciéndolo parecer como un algo insuperable a lo largo de la historia y no como un hecho que forma parte de ella, ha conseguido que se convierta en elemento de proyección de la culpa y que esta sea aceptada como medio social para inculpar por el mal, para ejercer acciones de la misma naturaleza horrenda como los vistos el siglo pasado en Auschwitz (Levi, 1989; Agamben, 2002). De este modo, para Esther Mucznik, el bien y el mal no se dan como algo ocasional, sino como algo propio de nuestra condición humana, una condición que va cayendo en desequilibrios morales y sucumbiendo a la ideología del mal (Mucznik, 2018)

Sin embargo, el dolor, como mal sufrido es, desde la perspectiva de la teología cristiana, la piedra de toque del ateísmo o la roca de la desconfianza en Dios (Torres Queiruga, 2010, p. 55). Así lo vemos en las palabras de Hans Küng: “el dolor es la continua pieza de la confianza en la existencia de Dios (Küng, 1979, p. 784)”. Del mismo modo, para este autor, si bien el sufrimiento es una realidad absurda, también podría ser considerado un *locus* privilegiado para posibilitar el encuentro del hombre con el Dios que, en fidelidad y compromiso máximos con sus creaturas, está siempre al lado de ellas (Küng, 1975, p. 552). Pero para comprender esta significación de Dios en el sufrimiento habría que tener en cuenta las palabras del escritor Khalil Gibrán, que “los caminos de Dios benevolente son enigmáticos e insondables... están más allá del entendimiento humano (Gibrán, 1923, p. 11)”. A lo que podríamos objetar que el mal físico no sería, en ese sentido, sino una quimera del bien, ese algo incomprendido para el cual aún no estamos preparados.

¿Cuál es el origen del mal físico? ¿Por qué tantas enfermedades y dolores físicos? Algunas respuestas en la tradición judeocristiana hacen referencia al pecado de Adán y Eva, por lo que la corruptibilidad de la acción moral proviene de un alma corrupta por el egoísmo, la desobediencia, la maldad y el pecado (*qui ex malitia peccat*). La entrada del mal en el mundo tuvo su origen, según el relato del Génesis, por la acción y decisión del hombre, esto es, por la llamada, en palabras

de Paul Ricoeur, la simbólica del mal recogida en el relato mítico del pecado original (Ricoeur, 1976, p. 5).

El origen del mal físico, en sentido bíblico-teológico, radicaría en el paso simbólico del estado original de santidad, bondad y justicia (dones sobrenaturales), donde el ser humano vivía sin dolor, sin sufrimiento y sin muerte (dones preternaturales), al estado de degradación y pecado donde el ser humano sufre y sufrirá todo tipo de males y maldades fruto de su estado de indignidad. Este estado previo de gracia y armonía absoluta con Dios fue roto y desvirtuado, por la caída y transgresión del hombre, con la expulsión del paraíso, pasando de una “perfección original”, a una situación de fragilidad de la libertad y de abundancia de males como castigo divino, comenzando así la llamada Historia de la Salvación (Ruiz de la Peña, 1991, pp. 159-161; Torres Queiruga, 2010, p. 54).

Lo que viene a referirnos el libro del Génesis es precisamente esta circunstancia: la pérdida de la comunión y amistad del hombre con Dios, que ha pasado -por su libertad- de un estado de felicidad absoluta, de bien absoluto, a un estado de privación de bienes y donde la realidad del mal, evidenciada por las condiciones de la finitud, la contingencia y la temporalidad, empieza a formar parte intrínseca e histórica de la condición creatural humana (Buch, 2008, p. 99).

Por ello, la antropología teológica cristiana afirma que el pecado original es universal, ya que afecta a todos los hombres, por la infidelidad cometida por el primer hombre al no atender el mandato divino y rechazar la amistad que Dios le había ofrecido. Todos los hombres se hallan en una situación de pecado, es decir de alejamiento de Dios, de ahí que todos estén necesitados de su gracia, así como del perdón, redención y misericordia divinas (Ladaria, 1993, p. 66).

Esta explicación teológica posibilita, para la teología cristiana, la comprensión del hombre como pecador y desobediente, que se prefiere a sí mismo en lugar de preferir a Dios (Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 398-399), y que fruto de esa desobediencia ha perdido la gracia y los dones naturales, dejando paso a la entrada del mal en la Historia (Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 399-400).

Asimismo, esa visión teológica también deja abierto el futuro de la humanidad a la actuación salvadora de Dios en la historia de la humanidad, a través de la encarnación y resurrección de su hijo Jesucristo: “Es preciso conocer a Cristo como fuente de gracia para conocer a Adán como fuente de pecado” (Catecismo de la Iglesia Católica, n. 388”).

Desde este esquema argumentativo, Torres Queiruga sistematiza el tema del mal en el mundo a modo de algoritmo deductivo conceptual, especificando los momentos de desarrollo del eje creación-salvación, del siguiente modo: Creación – paraíso – pecado – castigo (→mal en el mundo) // promesa – alianza – redención sacrificial (→perdón) – historia como crecimiento sustentado por Dios – culminación en Cristo – tiempo de la Iglesia // esperanza escatológica – salvación o condenación al final de los tiempos – cielo o infierno (→ bien o mal eternos) [Torres Queiruga, 2010, pp. 54-55]. Desde esta representación gráfica secuencial se puede ver, con claridad, lo *a priori* y *a posteriori* de la presencia del mal en el mundo, su dimensión moral (pecado vs. redención) y sus consecuencias escatológicas tras la vida ultraterrena (salvación vs. castigo). Así pues, para el pensamiento cristiano

“la creación es ya revelación, alocución comunicativa de Dios, comienzo de la historia salvífica y punto de partida del proceso de autodonación de Dios a sus criaturas. Entre Dios y el mundo está la palabra, que sirve de nexo de unión y de separación entre ambos (ni el mundo es divino ni se puede divinizar, ni Dios es mundano ni se puede mundaneizar), pero también relacionándolos (Ruiz de la Peña, 1988, p. 41)”.

En tal sentido, no podemos dudar de la unidad conceptual de los términos creación y salvación. De hecho, en el relato yahvista de la creación (Gen 2 y 3), donde aparecen las figuras universales del género humano representadas en Adán (prototipo de la masculinidad) y Eva (prototipo de la feminidad), la creación se presenta en clave cosmogónica y salvífica, es decir, Dios queda representado como el hacedor y el redentor del mundo, como el alfa y la omega de toda la realidad creada, como el principio y el fin de todos los seres. Igualmente, en el relato paulino de la creación, esta visión creacionista y salvífica de Dios queda plenificada con la

imagen de Cristo como piedra angular, ya que todo habría sido creador por Él y para Él (1 Cor 8, 6; Col 1, 15-20).

De modo que se puede considerar que la presencia continua y operativa de Dios en su obra mundana y en su obra humana tiene un cariz doble: cristológico y cristocéntrico (Cordevilla, 2004, p. 6), ya que Dios estaría presente al comienzo de la historia como creador y al final de la misma, a través de la auto-comunicación con su Hijo, como salvador del mundo y de los hombres (Buch, 2008, p. 186). De ahí la importancia que tiene esta visión para considerar la trascendencia y superación del mal en el mundo y en la vida de los hombres a través de la acción salvadora de Dios.

Ahora bien, siguiendo el pensamiento leibniziano, el mal físico se hace algo más perceptible en función de la responsabilidad individual de cada individuo, no tanto en la de las colectividades humanas, ni siquiera en la de las generaciones futuras (Casales, 2015, p. 247), de ahí que se pueda decir que la condición natural del ser humano pueda tener dos efectos en relación con el mal físico: uno de índole individual y otro de índole social. De este modo, siguiendo a Nicolás Maquiavelo, se podría decir el ser humano es malo porque en el fondo es egoísta y piensa más en su bien individual que en el bien común o colectivo (Maquiavelo, 2010, cap. XV).

Esta tensión entre el mal físico individual y el mal físico colectivo puede ser aplicada a lo planteado anteriormente: si yo sufro el mal físico derivado de ese sufrimiento el mal es únicamente mío, pero si el sufrimiento del mal es colectivo, entonces todos padecemos del mismo mal, surgiendo así el concepto de solidaridad colectiva del mal. Aunque, claro está, dicho sentimiento de solidaridad colectiva frente al mal ha de tener unos límites, tanto en el mal que uno padece, como en el que es padecido por los demás (Aranda y González, 2011, pp. 126-127). Igualmente, del mal físico se desprende que este no es un mal sólo individual, sino que afecta -de forma desigual- a toda la especie y esto motiva que las consecuencias de dicho mal no sean aisladas (Echandi, 2013).

Del texto bíblico del Génesis podría salir esta misma conclusión, ya que la situación original en la cual el hombre comete una transgresión contra Dios al decidir comer del fruto prohibido de forma indebida, provocó, no sólo su propio destino individual sino también, el destino de los que dependen de él. De este modo, debido a la transgresión (pecado original) del primer hombre toda la descendencia quedó marcada por la cólera de Dios: desde entonces el sufrimiento y la muerte están presentes en nuestras vidas, pero también la llamada a la redención particular y universal al final de los tiempos (Ladaria, 2001, pp. 38ss).

No obstante, no resulta convincente del todo la interpretación del mal físico como una siempre ausencia de bien, como un fenómeno negativo, o incluso darle un nombre y proyectándolo en una figura maléfica, como podría ser la figura del “diablo”, como tampoco pensar que el mal físico exista en el mismo acto de ser, o que el mal físico que padece el hombre (dolor y sufrimiento) forme parte de la querencia volitiva de Dios al disponer así la creación del mundo, sin que quisiera intervenir posteriormente en dicho orden, ni en el desarrollo natural del mismo (Torres Queiruga y Kasper, 1986, p. 178-179).

Volviendo al tema de los males físico, desde la perspectiva del mal físico como mal sufrido, podemos dirigir nuestra atención a uno de los innumerables cuestionamientos que se han dado sobre dicho mal sufrido. Así, por ejemplo, podríamos hacernos eco de las famosas preguntas que Voltaire se hacía en su famoso Poema dedicado al terremoto de Lisboa ocurrido el año 1755, en las cuestionaba el optimismo metafísico leibniziano e imputaba a Dios la culpa de no haber puesto remedio a tal catástrofe (para evitarla) y al sufrimiento de tantos inocentes en dicho desastre (para suprimirlo):

“Filósofos engañados que gritan: “Todo está bien”, ¡vengan y contemplen estas ruinas espantosas! Esos restos, esos despojos, esas cenizas desdichadas, esas mujeres, esos niños, uno sobre otro, apilados, debajo de esos mármoles rotos, esos miembros diseminados; cien mil desventurados que la tierra traga ensangrentados, desgarrados y todavía palpitantes, enterrados bajo sus techos, sin ayuda, terminan en

el horror de los tormentos sus lamentosos días. Frente a los gritos, a medio formar, de sus voces moribundas y frente al espantoso espectáculo de sus humeantes cenizas Dirán ustedes: ¿Es el efecto de las eternas leyes que, de un Dios libre y bueno, necesitan la decisión?, Dirán ustedes, al ver ese montón de víctimas: ¿Se ha vengado Dios; su muerte paga sus crímenes? (Voltaire, 1756, p. 1)".

Peñalta considera, en sus comentarios a este poema, que no cabe más interpretación que la de horrorizarse ante tanta maldad física y pensar que el mundo es y será un poco peor tras esta terrible catástrofe (Peñalta, 2009, p. 187), pero en la que Dios, como otras tantas que se han producido y produjeran a lo largo de la historia del mundo, no ha tenido responsabilidad ni culpa alguna.

Esta misma interpretación sobre el poema de Voltaire nos permite recordar el dilema de Epicuro y darle una posible respuesta: "hagamos lo que hagamos, no podremos conciliar la omnipotencia y la justicia (Arizmendi, 2014, p. 96)". De ahí que Alicia Villar, comentando este poema también llegue a decir que el optimismo racionalista de los filósofos ilustrados como Rousseau se ve derribado por el pesimismo terrible de Voltaire, al considerar que el dolor existe y que este es siempre injusto (Villar, 1995, pp. 151ss). Es más, siguiendo en planteamiento de Susan Neiman, tras el desastre de Lisboa, las discusiones del mal se centran en el mal moral, debido a tras un incidente como este el ser humano sólo puede tomar la decisión de ayudar o ignorar lo sucedido (Neiman, 2012).

A partir de estas ideas podríamos preguntarnos: ¿Cómo cambiarían las cosas en el mundo de no haber ocurrido los horrores que Hitler provocó en el campo de exterminio alemán de Auschwitz, donde murieron casi 9 millones de personas, los ocasionados por Stalin en los llamados campos de trabajo soviéticos del Gulag, en los que perecieron más de 4 millones de seres humanos o los protagonizados por otros tantos verdugos de la historia que masacraron indiscriminada e injustamente a millones de civiles indefensos? o bien Si estos y otros hechos similares no hubiesen sucedido, ¿el mundo sería mejor o peor de lo que es actualmente? Ante el horror fratricida y los genocidios de estos y otros dictadores,

reflejados en escenarios de holocaustos infernales, podemos preguntarnos, siguiendo las reflexiones de Teresa Chelouche, ¿qué ética del mal cabe plantear ante una ideología perversa de muerte y de sufrimiento constante y abominable? (Chelouche, 2017, p. 81).

Siguiendo esta línea dialéctica, cabe preguntarse: ¿qué decir frente a la experiencia del mal físico mundano? Si vemos al rostro de las víctimas, especialmente cuando proceden del sufrimiento de los que no tienen culpa de nada, podríamos consolarlas diciéndoles que Dios no desea el mal, que Él, con su infinito poder y bondad, actúa siempre, aunque no lo podamos comprender, en favor del bien y que el destino está abierto y no está determinado. En tal caso, muchas de estas víctimas podrían pensar que el Mal existe bien porque Dios, en su omnipotencia, lo permite y consiente, o bien porque Dios no puede hacer nada contra ese mal porque sencillamente Dios es un ser inexistente (Merle, 2012, p. 83), aunque, en palabras de Manuel Reyes Mate, las víctimas, los vencidos, los no-sujetos, solo descansarán o quedarán en paz cuando el mal que las queja se extinga, cuando ya no sufran su tormento o cuando dejen de ser víctimas (Reyes Mate, 1998, pp. 130-131).

En medio de estas disquisiciones, resultaría igualmente interesante plantearnos la acción de Dios ante el mal físico y concluir, de manera similar a como lo hizo Albert Einstein en la carta que dirigió el 4 de diciembre de 1926 a su amigo Max Born en relación con los avances de la mecánica cuántica, en la que afirmaba que a pesar de los fracasos científicos de las investigaciones atómicas y de la ignorancia de muchas leyes físicas del mundo natural, Dios no jugaba a los dados: “En todo caso, estoy convencido de que Él [Dios] no juega a los dados (Einstein y Born, 1973, p. 119)”.

Si el Creador tomó la decisión, por puro amor a su creación, de darnos la vida, entonces debió tomar todo tipo de provisiones, para darnos la vida con un fin bueno y para hacer que nuestra vida camine hacia dicha finalidad original. Ahora bien, aunque partiéramos de este supuesto, no sería posible encontrar una

conciliación racional y sensata, ni tampoco desde la dimensión de religación religiosa, a la oposición que hay entre la vida humana y el mal sufrido, ya que el mal sufrido entra a formar parte de la misma existencia, de ahí que aceptar la vida signifique, entre otras cosas, asumir la realidad del sufrimiento que nos acompaña a lo largo de esta. Así lo recoge Miguel García Baró, en la entrevista realizada a su persona por Diego Rosales, al hablar del problema del mal como enemigo frente a la razón y a la fe religiosa: “la fe en Dios, supone la fe en la existencia de un enemigo absoluto del mal” (Rosales, 2014, p. 344). En tal sentido, desde Dios no se debería justificar la existencia del mal, pero tampoco afirmar, a un nivel inteligible y trascendental, que Dios debería liberarnos de dicho mal, por ser este una realidad consustancial y misteriosa al ser.

Hasta ahora hemos visto, dentro de la reflexión sobre el mal físico, la distinción entre el mal de la naturaleza y el mal sufrido, como dos modalidades distintas de mal que padece el hombre. El dolor, como mal físico, en sus distintas manifestaciones fenomenológicas, sería el indicio o sospecha de un daño orgánico o psíquico (Serrano, 2012, p. 12)), en tanto que el sufrimiento, como mal físico, sería una muestra de nuestra limitación como seres humanos. En este sentido, el mal sufrido puede constituirse en un misterio, que de manera privilegiada es compartida con Dios, lo que nos hace comprender el misterio del amor divino del Creador.

Las justificaciones del mal sufrido, que son también las del mal, se han visto plasmadas en las ingentes obras literarias y artísticas que han dejado su huella en la historia en torno a la dialéctica del bien y del mal, sobre la eterna lucha entre el bien y el mal, entre buenos y malos. Así, famosas novelas, por citar algunas, como las de Eurípides, William Shakespeare, Fiodor Dostoievski, John Ronald Tolkein e inclusive el propio libro sagrado de la Biblia, desde el discurso primigenio del Edén hasta el libro del Apocalipsis, muestran y narran, entre otras cosas, cómo sus protagonistas o personajes, malos en sí o aparentemente buenos, se tornan en malvados y causan sufrimiento a otros, sin el más mínimo ápice de arrepentimiento ni remordimiento de conciencia: la perversidad celosa de Medea al envenenar y

matar agónicamente a Jasón por su infidelidad y a sus propios hijos para evitar su venganza (Eurípides, 2018); la acción introspectiva y misteriosa de Lady Macbeth cuando por su ansia de poder decide manipular a su marido para que asesine al Rey Duncan y así pueda reinar ella (Shakespeare, 2013); el drama psicofilosófico de Raskólnikov cuando planifica cometer un crimen y luego expiar su culpa (Dostoievski, 2008); o la figura de Sauron, Señor oscuro de Mordor o Señor de los Anillos, que personifica el mal absoluto y que fue aniquilado por Frodo al destruir el Anillo único que le daba su poder (Tolkein, 2012).

Ahondando incluso un poco más en el ámbito artístico, en la cinematografía resulta interesante también ver cómo se han ido creando personajes malévolos, sanguinarios o crueles que se han versionado en películas para adultos y para niños. Valga, como ejemplo, las consideraciones que hace a este respecto Vicente Monleón sobre las figuras malvadas en las películas clásicas de dibujos animados de Walt Disney desde el año 1937 al 2016 (Monleón, 2018, pp. 131-148).

Esta visión artística, literaria y cinematográfica, nos permite ver cómo los humanos tenemos en nuestra naturaleza óptica un lado oscuro, un lado oculto que nos inclina a la maleficencia (hacer el mal), a la malevolencia (querer el mal) y a la malignidad (actuar desde la maldad o con maldad). Fernando Savater, en su libro “Malos y malditos” (1998), nos invita a diferenciar entre los que son malos de serie o por naturaleza, los que hacen la maldad porque les sale de dentro, frente a los que se vuelven malos o les viene la maldad de forma adquirida y obran la maldad porque les interesa, les conviene, lo desconocen o por otras circunstancias (Savater, 1998, *Ibíd.*, p. 4).

Sin embargo, el mal sufrido se ha hecho bandera en el catolicismo, al intentar encontrarle una utilidad moral o espiritual, partiendo de la bienaventuranza mateana que reza así: “Dichosos los que sufren, porque [ellos] serán consolados (Mt 5, 4)”. Esta utilidad moral del mal, en sí mismo considerado, es cuestionada por muchos autores, pues si bien algunos consideran que tiene o puede tener algún sentido

sufrir el mal, otros, por el contrario, opinan de forma contraria o con matices muy diversos (Cfr. Muñoz Cardona, 2008, pp. 1-4).

Con esta visión, veríamos la concesión privilegiada del sufrimiento y del dolor en toda su hondura humana como experiencias humanas sobrecogedoras, como diría Clive Lewis (1994), que resultan válidas para contrastarlas con el valor de la vida, y más cuando desde ellas se habla de una recompensa generada por ese mismo sufrimiento en la vida del más allá. Visión, que, si bien para muchos teólogos podría tener su especial encanto, para otros resulta detestable, reprobable e incluso insolente, al pensar que los sufrimientos de este mundo quedarán redimidos únicamente tras la muerte, con la salvación eterna.

El premio nobel de la paz e icono del cristianismo del siglo pasado, la Madre Teresa de Calcuta (nombre original: Agnes Gonxha Bojaxhiu), era defensora de la tesis que el sufrimiento soportado por los pobres podría interpretarse como una dádiva de Dios en similitud o consonancia con el don de la pasión de Jesús en la Cruz. En palabras de la Madre Teresa de Calcuta “hay algo muy hermoso en ver a los pobres aceptar su suerte, sufrirla como la Pasión de Cristo. El mundo gana mucho con el sufrimiento de estos (Santa Teresa de Calcuta, citada en Hitchens, 1995, p. 54)”.

Con esto, abrimos otra vertiente de reflexión y nos preguntamos si ¿el mal físico tiene algo de positivo o más bien es un castigo? Desde una cosmovisión filosófica el problema del mal parece desvincularse de lo teológico cuando se estudia al mal en su mera dimensión entitativa. Al respecto, Andrés Torres Queiruga en su obra “Repensar el mal” hace un análisis filosófico del concepto “mal” tomando como base los vocablos griegos “*mélas*” y “*kakós*”, para evitar las diversas variaciones semánticas que se le han dado al mismo, pero conserva los aportes que se le han dado al mismo desde la teología. Lógicamente estos vocablos han de ser excluidos en la creación de la humanidad por parte de un Dios amor ya que, de lo contrario, permitiría que el mal afectada a su creación (Torres Queiruga, 2011).

Por consiguiente, cuando sucede una catástrofe ambiental, los ojos de muchos creyentes e increyentes dirigen su mente a Dios pidiéndole, de algún modo, explicación: ¿por qué ha dejado Dios que ocurra esto? O cuestionando las razones de tal devastación cuando con su omnisciencia sabía que iba a ocurrir o inquiriendo los motivos sobre su desatención o abandono. Al respecto, cabe defender la idea que los desastres naturales no son una ocasión que Dios tiene para demostrar algo, probarnos de algún modo o castigarnos por alguna causa, pues si pensáramos así caeríamos rápidamente en el llamado pensamiento mítico.

Entonces ¿De dónde proviene el mal? Para Torres Queiruga todo lo que llamamos mal proviene de un principio físico y experiencial (Torres Queiruga, 2007). Ahora bien, según Leibniz, el mal natural o físico tiene que tener un principio empírico que no suponga la destrucción del libre albedrío, lo que nos conduce al mal sufrido. Todos los sucesos físicos o biológicos responden a una finalidad, pero esta ha de ser siempre una finalidad abierta y libre, como casi todas las cosas que Dios tiene que permiten que sean como tengan que ser.

b) El mal moral desde la filosofía y la teología

Hemos visto anteriormente que la conceptualización filosófica del mal es muy difícil de delimitar por lo que resulta a veces confusa. Las formas, representaciones e hierofanías del mal, presentadas en múltiples facetas, son extremadamente heterogénea. En el apartado anterior se abordó el tema referente al mal físico, al mal del sufrimiento, y se observó que detrás de la concepción del mal se esconden diversos tipos y órdenes del mal sufrido o soportado. Ahora vamos a abordar la cuestión del mal moral, el mal que se da cuando existe una acción que origina o provoca la experiencia de un daño a uno mismo o un tercero (Corbí, 2005, p. 47).

De esta manera, tomando en consideración lo antes expuesto, nos correspondería ahora emprender la temática referente al mal cometido o infringido, como parte del enigmático mal radical, continuando así con el debate filosófico y

teológico, referente al problema del mal moral y sus repercusiones en la responsabilidad humana, ante el mal sufrido y el infringido.

Hablar del mal se ha hecho cotidiano, aunque pueda resultar un asunto banal (Prior, 2010, p. 211). De hecho, se podría pensar que el mal es un concepto con significado moral propio, puesto que todos los actos morales tienen un significado o son susceptibles de hacer referencia a actos dañinos, nocivos o dolosos. Ahora bien, se podría diferenciar como hace Manuel Fraijó entre el mal-culpa, referido al mal que nos viene dado, el que nos alcanza arbitrariamente sin quererlo ni buscarlo, frente al mal-desgracia, referido al mal que no tiene explicación, que resulta absurdo y sin sentido. El primero, para este autor, es el mal querido, el que hacen los culpables; el segundo es el mal sufrido, el que padecen las víctimas (Fraijó, 2008, p. 35).

Para Kottow, hay que tener claro que los males naturales, los males físicos, no deberían tener ningún tipo de repercusión ética, a diferencia de los males producidos por la voluntad humana que tienen un peso moral específico, ya sea por su acción activa, su acción pasiva o por la acción negligente de un ser que actúa con libertad, de forma no coactiva, inducida o sugerida. En estos casos, la acción del mal moral de un individuo está sometida o subyugada, por su carácter social, al hecho de tener que rendir cuentas de la misma ante los demás, sobre todos ante aquellos que se ven o sienten afectados por dicha acción moral (Kottow, 2014, p. 28).

Ahora bien, si en el apartado anterior especificábamos la identidad filosófica y teológica del mal físico, ahora hemos de dar un paso y hacer lo mismo con el llamado mal moral. De esto modo, diferenciaremos entre el mal ontológico y el mal moral, entre el mal del ser y el mal de la acción. Si el mal ontológico afecta a los seres en su dimensión física constitutiva, el mal moral afecta al obrar humano en toda su amplitud, a todas las acciones humanas, transitivas o intransitivas, voluntarias o involuntarias, que tengan connotaciones o consecuencias morales.

Hoy día estamos asistiendo a una transmutación del mal moral. Muchas veces somos actores, espectadores o testigos de cómo el poder envilece a los hombres a la hora de adoptar decisiones políticas y económicas sobre el destino de naciones o para emprender guerras fratricidas sin tener en cuenta las víctimas o las consecuencias negativas que sus decisiones acarrearán (Bauman, 2004, p. 248). El poder, como muestra del uso abusivo de la libertad moral, hace que los que lo ejercen se tornen seres insensibles, indolentes o asépticos ante situaciones de injusticia y de destrucción de lo humano, en palabras de Erich Fromm (1975, p. 61), que provocan sufrimiento, desajustes sociales, hambrunas, destrucción del planeta, movimientos migratorios, etc. El poder, así entendido, es fuente de injusticias, inmoralidad y desmoralización del individuo y de la sociedad (Haidt y Graham, 2007, p. 99).

De igual manera vemos como la ciencia y la tecnología en su desarrollo incontrolado y exacerbado están siendo dirigidas e implementadas para hacer el mal a los humanos y al propio planeta (cementeros de aparatos tecnológicos, desechos de materiales tóxicos, vidas alienadas, experimentos indignos, etc.). Estos hechos y otros, que pueden conducir a la humanidad a total su extinción y aniquilación y nos hacen replantearnos la pregunta acerca del por qué y hasta dónde pretendemos llegar con el incesante progreso científico tecnológico.

El mal moral, al igual que todo mal, se puede transformar o interpretar como la negación del bien, pero en particular como la negación al crecimiento de ser humano, a su conciencia, a su libertad y a su responsabilidad. Por eso, en muchos casos, cuando observamos la comisión de una acción consciente e intencionadamente mala contra un semejante o contra varios o todos los miembros de una sociedad, podemos concluir que dicho mal, dicha maldad, es moralmente destructivo.

Para muchos filósofos, tomando como modelo de referencia al francés Juan Jacobo Rousseau, el hombre en su estado natural es un ser bueno, sin embargo, es la sociedad quien lo transforma y lo corrompe, al sacarlo de su estado natural,

haciendo de él un ser para el mal. Así lo manifiesta en su obra “El contrato social”, donde critica el concepto de hombre-bestia de Hobbes partiendo de la ilusa y romántica idea que el hombre, en su estado natural, carece de maldad, no tiene ninguna tendencia hacia el mal (Rousseau, 2003, p. 10). Sin embargo, lejos de entrar en estas polémicas sobre el origen natural o adquirido del mal moral en el hombre, así como sobre la caracterización del mal como privación o perversión del bien, Kant nos dice que el mal, con independencia de si el hombre es malo o se vuelve malo, no es más que una acción dañina y que esta forma parte irremediable de la condición del ser humano. (Kant 1793, citado en Sirchia, 2005, p. 322).

Siguiendo los razonamientos que se han realizado, la argumentación nos demuestra que no existe causa eficiente del mal moral, sino que estas son desviaciones provenientes de las carencias y defectos del ser humano. Sin embargo, a algunos autores les cuesta concebir la idea de que, si Dios ha creado al ser humano con limitaciones, si le ha dado o dotado de una naturaleza imperfecta de la que provienen los males, no sea Él, en cierto modo, responsable indirecto del mal moral en el mundo. Al respecto cabe considerar que Dios nos ha hecho libres, ya que Él nos ha conferido el don de la libertad, Él no es ni puede ser responsable del uso o abuso que hagamos con dicha capacidad volitiva, ya que esta depende únicamente de nosotros (Velarde, 2015, p. 43). Tales planteamientos argumentativos no nos impiden hablar de un estatus ontológico del mal moral, pero si considerar el estatus ético del mismo que depende solamente del ser humano. En tal sentido los atributos entitativos y operativos de la omnipotencia, la omnisciencia y la bondad divinas, no son contradictorios con la presencia del mal moral en el mundo (Cfr. Santo Tomás, 2007, I, q. 25, a. 4.).

Al respecto, sobre el significado del mal moral, el teólogo Juan Cruz, siguiendo la argumentación del Aquinate, propone las siguientes tesis (Cruz, 2013):

- a) El mal moral surge de la actividad humana, del acto mismo humano relacionado con una deformidad de la ley natural.

b) En el ámbito moral, el bien y el mal –a saber, la virtud y el vicio– se oponen de modo contrario.

c) Entre el bien y el mal hay un acto intermedio, que es indiferente, en tanto que el bien y el mal se oponen de modo privativo, y no de modo contrario.

Volviendo al tema desde la perspectiva filosófica según Calder (2013), la filosofía pone en tela de juicio la concepción que se tiene del mal moral, ya que carece de una significación única y propia de este concepto, al no considerar todas las variantes de dicho mal (malignidad moral del ser o maleficencia moral del obrar). De hecho, existe una gran diferencia entre lo óntico y lo práxico, es decir, entre un modo de ser malo o de expresión de la maldad, donde se evidencia la dimensión esencial del mal moral, frente a un acto maléfico llevado a cabo como consecuencia de la mala praxis, ya que ambos podrían ser categorizados de la misma manera (Salcedo, 2012, p. 121). Esto ha originado un debate de ideas en torno a estos dos extremos, por lo que habrá que hacer una deliberación profundas sobre la moralidad de la persona y la de sus actos para valorar si las decisiones o acciones que esta adopta tienen o no una connotación moral negativa (Calder, 2013).

Así pues, la conceptualización del mal moral la podemos circunscribir a la realización de una acción (*faktum moralis*) y a la forma en que esta interpela nuestra conciencia (*faktum rationis*). Si el hecho de la moral es importante, no lo es menos el hecho racional o reflexivo que se haga o pueda hacer sobre el mismo, sobre todo, en lo que atañe a la conciencia como sustrato de fundamentación de la moralidad, tanto en su perspectiva intrasubjetiva, como intersubjetiva.

A este respecto Adela Cortina nos indica, tratando de evitar cualquier tipo de subterfugio semántico, que buscar un significado al mal moral, en su dimensión teórica, nos conduciría a contradicciones con los razonamientos, mientras que en su dimensión práctica resultaría mucho más sencillo, ya que dicho mal forma parte de la naturaleza humana y de su actuar más inmediato a nivel práxico (Cortina, 1999, p. 117). Aunque, ambas dimensiones, la teórica y la práctica, se interrelacionan indiscutiblemente en lo que esta misma autora denomina ética

neurobiológica o neuroética (Id., 2016, p. 772), disciplinas que entrañan una importancia significativa y relevante a la hora de configurar el proyecto ético del ser humano de reflexionar sobre la “ética de la neurociencia” y la “neurociencia de la ética” (Feito, 2018, p. 2).

Siendo así, no podemos desarrollar una concepción del mal moral, el mal que atañe a la persona, si no entendemos el concepto de naturaleza humana de forma concatenada al concepto del mal moral, esto es, si no interrelacionamos el ámbito antropológico (bio-neurológico) con el ámbito de la acción (ético-neurológico), de ahí que algunos autores postulen, con total rotundidad, que la persona, en su dimensiones interna y externa no puede desprenderse de la posibilidad de afectar o dejarse afectar por el mal moral (Pueyo, 2005).

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, el concepto de mal moral nos lleva a una revisión de los conceptos de “moral”, de “transgresión de normas”, de “voluntad”, de “hombre” y de “conciencia”. Conceptos, todos ellos, que permiten tener una nueva percepción de la condición humana y de su libertad, aunque la naturaleza humana y las formas de concebir sus posibles actuaciones morales sean, de suyo, una cuestión siempre compleja.

El concepto del mal moral está ligado a una libre transgresión de la moralidad, sin que esta transgresión deba ser entendida como una perversión del bien o su corrupción, ya que cualquier acto volitivo humano sea entendido como transgresión debe ser reconocido, aceptado e interpretado así por una comunidad de humanos y siempre en relación a las normas que regulan y rigen las interrelaciones en esa comunidad (Uhlmann y Zhu, 2013, pp. 279-280).

Igualmente, Kottow manifiesta que si el actuar moral lleva consigo un desacato que conduzca a la desviación, a la corrupción o a la depravación, entonces debemos indagar las diferentes manifestaciones, su significado y las consecuencias que se derivan del mismo. En este sentido, habría que determinar qué acciones pueden denominarse moralmente malas en relación con las diferentes formas que

se adoptan para hacerlas o de las distintas formas en que estas se podrían considerar o concebir como buenas (Kottow, 2014, p. 30).

Esto nos llevaría a una revisión de todas las normas morales que rigen a la sociedad, ya que estas deben estar orientadas al mejoramiento continuo de la vida de los individuos que integran dicha sociedad, con el fin de que se sustentaran, en orden a una convivencia dialógica y pacífica, en criterios universales de medición de la justicia y de la responsabilidad de los actos para valorar el mal moral que puede estar inmerso en ellas (Aranda y González, 2011, p. 132).

La Biblia está llena de narraciones de actos malos, de transgresiones de los mandamientos religiosos, sea por el actuar ignorante o intencionado del hombre, o fruto del castigo causado por la desobediencia a la autoridad de Dios derivada del pecado original. Desde esta interpretación teológica, el mal moral radicaría única y exclusivamente en la voluntad y en la soberbia humanas, aunque su origen también podría buscarse en la figura del demonio, aunque hasta los demonios conservan algo de su bondad natural al haber sido, antes de la caída y rebelión contra Dios, entidades angelicales (Téllez, 2018, p. 69).

De esta manera, tomando en consideración lo antes expuesto, en la posición adoptada por la interpretación bíblico-teológica, la acción moral mala o corrupta ha de entenderse desde dos aspectos:

El primer aspecto sucede cuando comienza el rompimiento o desacato de la norma moral o a algún mandamiento (transgresión moral), luego continua una segunda que tiene que ver la lesión de la relación personal (ruptura de confianza) y por último el sentimiento interno de culpa como producto de la acción moral (reconocimiento del pecado). Al respecto, las interpretaciones del mal moral en el mundo de las religiones, incluida la cristiana, son diversas y cada una tiene una significación única e inequívoca en cada caso (Gil Ibáñez, 2010, p. 103).

El segundo aspecto se da cuando se adquiere conciencia del sentimiento interno de culpa por la falta o transgresión cometida, desde las distintas

representaciones de la desobediencia o falta de respeto a las leyes divinas. La transgresión, así considerada, ha de entenderse como el resultado de la pena de la cual cada individuo ha de hacerse responsable. Por lo tanto, la experiencia resultante del mal moral, además del sufrimiento que la sigue, estaría basada en el incumplimiento de las normas o mandatos divinos, así como en la responsabilidad que estructura y da forma a la pena por la acción indebida cometida. De tal forma que mientras permanezca el sentimiento de culpa o pecado, las creencias religiosas se mantendrán bajo estos pilares que la sostienen y ello porque el sentimiento de pecado o de transgresión a la Ley Divina, sigue siendo una muralla sólida contra toda violación de las normas humanas (Herrera Guevara, 2008, p. 155).

Así, por ejemplo, de lo anteriormente expuesto podemos afirmar que el precepto moral bíblico de “no matarás” (Ex 20, 13) se basa en el valor que tienen las personas por el hecho de ser personas, aunque hay quienes defienden la idea de la desigualdad o falta de equiparación entre matar a inocentes o matar a asesinos. Al respecto, consideremos la presunción de una tragedia moral ocasionada por la colocación de un artefacto explosivo en una estación del tren, como lo ocurrido el 11 de marzo de 2004 en la Estación de ferrocarril de Atocha en Madrid (ataque terrorista del 11-M), en la que hubo una masacre de 191 muertos y 1857 heridos, en la que todos eran -supuestamente- claramente inocentes. En tal acontecimiento, horrendo e injustificado, muchos se podrán sentir mal por las víctimas y por los daños provocados, o incluso podrán sentir impotencia por no haber sido capaces de hacer nada para evitar dicha hecatombe, mientras que otros pudieron pensar que sólo si las víctimas nos hubieran tocado de cerca (familiares, vecinos, amigos) hubiesen sido objeto de nuestro sufrimiento, pero si nos tocan de lejos, quizá no hubiéramos sentido lo mismo o no hubiéramos sentido nada.

Aquí resulta interesante, a la hora de sentir como propios los males morales ajenos, caracterizar lo que el filósofo Hugo Tristram Engelhardt proponía acerca de la eticidad hacia los “ceranos morales”, por los que sufrimos, y hacia los “extraños morales”, por los que apenas o nunca sufrimos (Engelhardt, 1995, p. 47).

López Villegas se cuestiona también a este respecto ¿Dónde se halla el origen del mal moral? Y declara que el mal no es un principio real del bien, sino una carencia ontológica que tiene el ser humano. Argumenta, además, que en el obrar de Dios en su acción comunicativa o presencial con la realidad creada, ya sea mundana o humana, no existe autoría alguna en la creación del mal, ya que este es sólo privación del ser, por lo que en sentido estricto el mal no tiene un autor que lo determine, sino sólo un autor, el humano, que lo manifiesta (Cfr. López Villegas, 2010, p. 152).

Desde esta perspectiva ontológica, cabe recordar que Santo Tomás concibe el mal con un origen derivado del bien, como ausencia de bien, siguiendo los principios de la teoría tomista de la privación del bien, esto es, “la privación de un bien que debería existir en una cosa (Santo Tomás, 2007, I, q. 48. a. 1)”. Por tanto, el mal no tiene naturaleza propia, sino que su condición de ser se desprende del bien, aunque esto no nos impide dudar y rebelarnos ante la presencia del mal moral en innumerables sucesos que cotidianamente despedazan constantemente la vida. Ahora bien, si concienciamos el mal moral como ausencia de bien, entonces las obras buenas tendrían falta de mal, por lo que resultaría obligatorio preguntarse ¿es necesario el mal moral? ¿sirve para algo? ¿tiene algún sentido? Cardona Suárez señala que reconocer la existencia del mal moral hace pensar en estos cuestionamientos y en su ajustamiento a la vida de las personas (Cardona Suárez, 2012).

Entre dichos lineamientos críticos al modelo agustiniano de interpretar el mal como privación de bien cabe señalar, tal y como hace Argimiro Turrado, cabe afirmar que los postulados de la onto-cosmología de San Agustín no pueden salir bien librada la cuestión del mal, ya que este es ontológicamente tan sólo una falta o carencia del bien (Turrado, 1995, p. 733). De esta misma manera Bayle manifiesta en su artículo sobre el Maniqueísmo, que en principio todo apunta a un origen metafísicamente bueno del mundo, donde la presencia del hombre irrumpe en esta

bondad con su maldad, propiciando así un desacuerdo con el origen bueno del mundo (Bayle, 1683; citado en Cardona Suárez, 2012, p. 407)

Pero volvamos a los planteamientos realizados al inicio de este apartado. El mal moral constituye una experiencia tan real como el bien, de ahí que resulte imposible negar su existencia o no admitir su inexistencia. Esto nos lleva a pensar que pudiera resultar problemático dar una respuesta única al tema, para intentar zanjarlo o cerrarlo, valiéndose de los argumentos agustinianos. Al respecto, Kolakowski nos aporta su visión respecto a la problemática del mal moral, del cual afirma su existencia, pero nunca originada en un fundamento religioso, esto es, en la creencia de que exista un Dios único creador de todo, incluso de la manifestación del mal moral en el mundo. Así pues, bajo la óptica agustiniana, justificar que Dios es bueno y que no participa –en modo alguno– en la causalidad del mal, es una salida inevitablemente, rápida y cómoda, pero incierta e irreal (Kolakowski, 2003, pp. 24-25).

Teniendo en cuenta las dificultades argumentativas presentadas, podemos esbozar dos consideraciones adicionales con las cuales tratar de responder a los cuestionamientos planteados: la primera de ella a partir de Leibniz y la segunda a partir de Kant.

Partiendo del pensamiento de Leibniz sobre la creencia de que sería deseable pensar que estamos en el mejor de los mundos posibles y desde la tesis de que Dios creó todo a partir de la nada y su voluntad es única y perfecta, habrá que preguntarse ¿de dónde surge entonces el mal? ¿Cuál es su causa? (Leibniz, 2015, p. 284). Atendiendo a la complejidad de este cuestionamiento, podemos decir que Dios, siendo la causa eficiente y formal del cosmos, no puede ser responsable del mal moral que se le trata de imputar, pero sí de las limitaciones físicas y morales que poseen las criaturas racionales para obrar o tender hacia el mal. Asimismo, también podemos sostener que el mal moral existe dentro de una creación imperfecta, en la que Dios, aun siendo su creador, sufre por esa limitación

(Volkenandt, 1991, p. 1). El mal moral, por tanto, tiene una causa eficiente y comprensible al depender de la condición humana.

Para Leibniz todos los postulados filosóficos de Platón, San Agustín y Santo Tomás relativos a este tema resultan razonables, ya que parten de la idea que Dios es el origen material del mal, que consiste en las limitaciones orgánicas del hombre y todas las creaturas para sufrir el mal físico y para realizar, en el caso del hombre, el mal moral. Sin embargo, no es el origen formal del mal, que consiste, como hemos dicho, en una carencia, en una negatividad de lo real (Cfr. Heinekamp, 1999, pp. 65-66).

Al respecto, cabe aclarar que, si bien el mundo es imperfecto, ello no indica sea malo, pues la idea del bien se desprende del ser en sentido propio, mientras que la idea del mal se vincula al ser, pero en sentido ontológicamente impropio o imperfectivo (Gómez Santibáñez, 2017, p. 4). Bajo estas premisas y con una visión focalizada en el pensamiento de los escolásticos y leibnizianos, se puede afirmar que el Dios es la causa eficiente y perfecta del bien, por cuanto Dios se las otorgó, pero no del mal, que se produce por las carencias y deficiencias propias de las imperfecciones humanas.

Con base en lo anterior, Fernández y Soto (2006) citan a Leibniz en relación a la respuesta que este da a la paradoja de Epicuro, la cual viene centrada en el hecho de que Dios es un ser omnipotente, absolutamente bondadoso y que la presencia del mal en este mundo está unida al bien. Bajo tal objeción, el de la existencia del mal en un mundo bueno y con un Dios bueno, puede seguir manteniéndose la idea que Dios no pierde ni deja de ser omnipresente, infinitamente bueno y todopoderoso. No obstante, solo Dios conoce las razones por las que nos ha creado libres, aspecto que podría estar un orden de intelección -el divino- no accesible a la conciencia humana, y sólo Dios es capaz de producir el bien en grado máximo. Estos autores presentan sostienen, al respecto, que “la causa de la existencia del bien máximo es que Dios conoce en virtud de su sabiduría, elige en

virtud de su bondad y produce en virtud de su poder (Fernández y Soto, 2006, p. 139)".

Visto así, el mal moral respondería sencillamente a la condición inherente a la libertad volitiva y ejecutiva del ser humano, acorde a la imperfección de su esencia creatural en el orden finito e independientemente de la responsabilidad del Creador, del que pende el bien como virtud suprema. Por tanto, aunque pudiera resultar paradójico, la razón que sustenta la existencia del mal moral en la realidad mundana, de los males terrenales creados por el hombre, podría explicarse partir de la idea de un Dios permisivo, extremadamente bondadoso, cuyos preceptos y planes son inescrutables para la percepción o comprensión humana (Arméndariz, 1998, p. 55).

En segundo lugar, habría que hablar de la representación kantiana de la tesis de la mal moral como condición propia del ser humano. Para ello, tendremos que responder a dos interrogantes diferentes en su trasfondo semántico, si bien es cierto esta entrelazadas. La primera de ellas, inclinada a la búsqueda del significado del llamado mal moral infringido: ¿qué es el mal moral?; y la segunda, referida a las condiciones de posibilidad de dicho mal moral: ¿cómo es posible que suceda el mal? (Andrea, 2018, p. 149).

Para dar respuesta a la primera cuestión nos apoyaremos Kant quien afirma que este, el mal moral, es el auténtico mal, para lo cual debe existir oposición a todas esas desviaciones que producen la transgresión y que si esta es intencionada he allí el mal real que hace socavar la perfectibilidad humana (Kant, citado en Lenis, 2003, p. 107). En este contexto Kant entra en contradicción a los preceptos que pretendan total claridad y comprensión del problema, ya que él afirma que el mal y su existencia se explican por si mismos al tratarse del hombre, ya que "el mal radica en la naturaleza humana" (Kant, 2001, p. 29). De hecho, para Kant, el mal moral opera en el ser humano del mismo modo como influyen en él las leyes morales. Kant no pretende abordar el tema del mal de manera totalitaria o absoluta, sino que considera que este se debe asumir sin más, ya que si se siguen puros

razonamientos sobre él se llegaría probablemente a pretensiones indemostrables. En tal sentido, cualquier resultado que se obtenga bajo estos preceptos deberá hacerse desde consideraciones ético-religiosas.

La segunda cuestión va dirigida hacia el carácter de moral del ser humano. Aquí tendremos que centrarnos en la naturaleza para el bien o el mal. En relación a esto intenta averiguar si el hombre es, *per natura*, bueno o malo, cuestión que Kant deja claramente definida al afirmar que la presencia de la maldad es inherente al ser humano, que lo corrompe completamente y lo aleja de su estado del bien. “Este mal radical, en realidad, se encuentra inserto, entretejido en un ser que está predispuesto al bien (Kant, 2001, pp. 28-29)”, de ahí que afirme con total contundencia que el mal radical es algo innato al hombre y que este “es malo por naturaleza” (Ibíd., p. 41). Ya no se trata de abordar el problema del mal con respuestas sobre si el hombre tiene predisposición interna al mal, sino si las relaciones que se establecen entre individuos son buenas o malas. En tal sentido, al contrario de lo que afirmara Rousseau, Kant considera que todo hombre, incluso el mejor, es moralmente malo, al seguir máximos en su albedrío contrarias a la ley moral (Ibíd., p. 42).

La tesis antropológica que afirma genéricamente que el hombre es por naturaleza un ser malvado, depravado y perverso supone, en cierto modo, una respuesta obvia al primer interrogante, aunque a nosotros nos interesa mucho más dirigir nuestra investigación a la búsqueda de respuestas referentes al problema del mal moral y a sus repercusiones en relación con la responsabilidad humana. Por eso, con base en los razonamientos que se han venido realizando sobre el problema ético del mal, consideramos que es momento de ampliar la visión del concepto de mal, para poder dar una explicación aún más específica al mal moral y su trasfondo en relación con la responsabilidad humana.

Para Kant pueden pensarse tres grados diferentes de manifestación de esta propensión al mal moral (Kant, 2001, p. 30). La primera de ellas, radicaría en la fragilidad de la naturaleza humana, en la debilidad del corazón humano al querer

seguir máximas morales como si fueran como leyes o normas, poniendo como ejemplo la transgresión del quinto mandamiento no mentiras. En segundo lugar, la impureza de las acciones humanas, la propensión a mezclar motivos impulsores inmorales con motivos morales, adoptando máximas que no son admitidas como leyes y normas morales, poniendo como ejemplo las donaciones a la caridad, ya que cumplimos correctamente la ley de ayudar al que lo necesita, pero lo hacemos incorrectamente por el repunte y prestigio social que esto nos puede comportar. Para que la caridad tenga valor, según Kant, ha de hacerse en secreto, como decía Jesús (Mt 6, 14) y no por los motivos antes expuestos. En tercer lugar, la propensión de la naturaleza o del corazón humano a la maldad, designando como tal el estado de corrupción y de perversión del ser humano al adoptar máximas malas de actuación o leyes no acordes al orden establecido o contrarias al deber.

Cuando Kant se refiere a la propensión a la malignidad y su estado de corrupción como condición connatural al ser humano, resulta conveniente indicar que no por ello los seres humanos abandonan su responsabilidad moral. Esta debilidad natural, si bien es común al ser humano, pues todos por igual padecemos de esta condición, se relaciona con el libre albedrío, por lo que este no queda exento ser responsable moralmente de sus actos (Kant, 2001, pp. 20-22).

En este sentido, se entiende que el mal es el resultado de un ser que actúa libre y responsablemente, es decir con conciencia de sus actos, con racionalidad y con moralidad (Manrique, 2007, 12). En este sentido las personas son agentes que, por los actos morales cometidos voluntariamente, involuntariamente o negligentemente, los cuales tienen efectos sobre otros y consecuencias sobre las relaciones interpersonales, deben asumir la responsabilidad que entrañan o acarrear los mismos.

Desde esta visión autonomista de la persona, el mal moral se convierte en una acción dañina consecuente a la libertad, aunque esto no es lo que Kant pretendió con su idea de perversión de un ser bueno hacia la maldad. Asimismo, desde dicha visión la casualidad, la arbitrariedad o las cosas que suceden por azar

quedan relevadas a un segundo plazo del orden moral cuando hacemos una evaluación de la eticidad deontológica y la teleológica del mal infringido.

Siguiendo esta línea discursiva, resulta conveniente destacar el trabajo de Hannah Arendt (1968), filósofa que introdujo una nueva y revolucionaria descripción semántica del mal moral a la que llamó la “banalidad del mal”. Sus reflexiones las basó en el proceso judicial llevado a cabo al terminar la segunda guerra mundial contra el militar nazi Adolf Eichmann, conocido como el mayor criminal de guerra de la historia o el mayor enemigo del género humano (*hostis humani generis*) por haber cometido terribles crímenes contra la humanidad (Cfr. Nélica, 2002, p. 23). La frialdad con que dicho genocida narraba los males que él y sus subalternos habían cometido, sin el más mínimo ápice de arrepentimiento, además de los detalles de los horrores cometidos, nos llevan a una tipología mental psicopática con un perfil moral claramente desequilibrado. Horrores que quedaron muy bien reflejados en la obra de Tzvetan Todorov “Frente al límite”, al exponer las narraciones desgarradoras y las respuestas sobrecogedoras que ofrecieron algunas víctimas y verdugos que sobrevivieron a los campos de exterminio nazis, reflejando así los límites del comportamiento moral humano en situaciones de máximo sufrimiento, injusticia e indignidad moral (Todorov, 1996). Atrocidades que, por paradójico que pueda parecer, han de ser conmemoradas de forma ritual para evitar que vuelvan a producirse (Todorov, 2002, p. 210).

Hannah Arendt al estudiar psico-filosóficamente la personalidad de Eichmann, no pudo encontrar en ella ningún tipo de instinto asesino o tendencia a la crueldad, llegando a concluir que éste actuaba por el “prurito banal de hacer bien su trabajo y ejecutar con eficacia las órdenes, como un aspecto más de la rutina burocrática que presidía su quehacer diario (Arendt, 1967, p. 410)”. Esta visión absolutista y despótica del nazismo y sus secuaces llegó a imponer a la humanidad un “terror total” (Bernstein 2004, p. 323) ante el cual no se podía permanecer impasibles y dejarse llevar por lo que Primo Levi llamaba la inacción de la nada,

donde sólo se puede hacer no mirar, no escuchar y no hacer nada (Levi, 1989, p. 74).

Esta experiencia del “terror total”, del “horror máximo” o del “mal moral máximo” de unos hombres sobre otros hombres, motivó a Hanna Arendt a desarrollar su idea del “mal radical”, término acuñado por Kant (Granja, 2008, p. 363), pero dirigiendo sus pensamientos hacia lo que ella denominó la “banalidad del mal” (Arendt, 1968). De hecho, a partir de tales hechos esta autora plantea varios cuestionamientos relacionados con los mismos ¿Cómo podía ese hombre [refiriéndose a Eichmann] hablar de todas las monstruosidades, crueldades e injusticias cometidas como si no tuvieran importancia alguna, como si fueran cosas triviales? ¿Por qué hay personas capaces de cometer actos inmorales como si estos fueran banales? ¿Qué influencia tiene el poder dentro de la generación del mal?

Producto de estas y otras reflexiones, Arendt sostiene que el régimen totalitario (estatal o ideológico) provoca el quebrantamiento de las normas morales, afectando así a todos los individuos y a la sociedad misma. En la sociedad así, se produce una doble catalogación personal: la de los malhechores y la de las víctimas, que hace desaparecer cualquier halo de resistencia y de crítica al instalarse en ella una política totalitaria que genera una tolerancia consciente, operativa y visible del mal moral cometido.

En este sentido, Bernstein estaría de acuerdo con Arendt en relación a su opinión al totalitarismo, en la que destaca que su característica más sobresaliente es la inmoralidad de la voluntad, en la que los actos contrarios al bien de los individuos y grupos sociales se ven como algo superfluo, a pesar de ser actos de aborrecimiento, de desprecio y de destrucción esencial del ser humano (Bernstein, 1996, p. 13).

De este modo, si nos apartamos de lo éticamente incondicionado (Alarcos, 2005, p. 285), de lo éticamente puro y bueno, los límites de la moralidad quedarían difuminados, la degradación de lo humano sería patente y la injusticia se convertiría en la regla de la normalidad.

Este tipo de acciones es lo que Arendt consideró una catástrofe destructiva, el mal moral por antonomasia, que devendría o se desvirtuaría en el sinsentido del mal banal (Arendt, 2014, p. 58). Así lo expresa la autora: “El verdadero mal es aquel que nos remite a un horror inefable, cuando no podemos decir sino: esto no debiera haber sucedido, pero sucedió, y no puede sino dejarnos atónitos, horrorizados, mudos (Arendt, 2006, p. 45)”. Esta maleficencia y malignidad del género humano es, para ella, inexplicable e inmotivada, pues en ella se evidencian los instintos primitivos más bajos del ser humano, al no darse contenido moral alguno, al no existir una moral (Riera, 2011, p. 78).

Tal como habíamos comentado con anterioridad, la expresión “mal radical” la propuso Kant, sin embargo, Arendt (2006) adoptó esta nominación, pero no siguió la explicación kantiana, ya que para ella tal radicalidad es un término inexplicable, y eso conlleva la imposibilidad de un conocimiento sobre lo que es la misma. De hecho, para Arendt el “mal radical” no podría entenderse a través de las categorías morales planteadas por los sistemas filosóficos y teológicos tradicionales. De allí parte su explicación sobre dicho mal como el escenario en el cual se manifiesta lo más superfluo y absurdo del actuar humano, mediante lo que algunos autores han interpretado, siguiendo su esquema filosófico, de banalidad del procedimiento en la acción moral (Estrada, 2007, p. 35).

Cuando hablamos del problema del mal moral nos referimos a los males del mundo ocasionados por las acciones humanas, es decir, a aquellos hechos y acontecimientos que son consecuencia de las acciones provocadas por el propio ser humano, hechos que, además, para algunos no existen como tales, pues no son más que meras interpretaciones de la realidad (Nietzsche, 2008, p. 222).

Reflexionar sobre la moralidad malvada de los hechos cometidos por el ser humano o de sus interpretaciones, puede llevar a cuestionarnos por lo que puede hacer o dejar de hacer el hombre, por lo que debe promover y evitar, por lo que puede hacer y debería hacer, esto es, por su ética. Ahora bien, los males del mundo que son producto de las causas naturales, comprendiendo que estas no las

ocasiona el hombre, no pueden ser incluidos dentro de las categorías de reflexión moral y, por tanto, no pueden ser consideradas como problemas derivados del mal moral.

Volviendo al tema de la naturaleza humana como el origen del mal moral, Hannah Arendt nos ayuda, a través de sus escritos, a hacernos una aproximación conceptual real de dicho mal, sobre todo del cometido por las injusticias y agravios del hombre contra el hombre (Cfr. Bueno, 2010, p. 282). La filosofía de Arendt hace una aclaratoria referida a la condición humana y naturaleza humana, indicándonos que no hay similitud en dichas categorías argumentando, además, que sería un poco difícil dar respuesta al por qué de dicha acción inmoral en el ser humano, porque no se puede conocer lo que sucede en la mente de cada individuo para dar con el sentido psicológico o filosófico de su obrar. Este hecho de la imposibilidad del conocimiento y de la determinación de las causas que permitan definir la esencia de la naturaleza moral humana sería, por la amplitud y complejidad que revisten, como querer tapar con un dedo el sol.

Hannah Arendt (1968) nos indica en su obra que las más profundas reflexiones que se han dado en la historia del pensamiento filosófico sobre la genealogía del mal moral no han conseguido determinar el conocimiento fiel y exacto sobre que si el hombre posee una naturaleza o una esencia tal y como tienen las cosas que nos rodean y si dicha naturaleza es o puede ser conocida con total claridad. Es más, esta autora sostiene que si poseyéramos tal naturaleza sólo sería cognoscible por Dios, único ser capaz de definirla, ya que para él sería fácil hablar de un quien como si fuera un qué.

La concepción que tiene Arendt del mal moral le viene, casi con total seguridad, de la paradoja socrática del intelectualismo moral, según el cual es mejor sufrir una injusticia que tener que cometerla, pues la acción mala conlleva el sentimiento conflictivo constante de estar mal consigo mismo, aun teniendo en cuenta que la acción cometida pudo haber sido injusta y que no debió haberse cometido. Por este motivo, el ser moral siempre tendrá un dialogo interno conflictivo

con su yo, en ese devenir sobre la manera correcta de obrar, lucha interna entre la voluntad de lo que uno quiere hacer con la voluntad a la que muchas veces uno se ve obligado a obedecer. Este bifrontismo moral propicia una voluntad dividida en la que, por su naturaleza dual, se establece un combate entre el yo-quiero y el yo-no-puedo.

Regresando de nuevo a la paradoja socrática, se puede decir que una acción del mal moral se encuadraría dentro del campo de la discrepancia interna, donde intervienen diálogos de todo tipo, quedando el conflicto o la culpa generada por haber actuado en contra de tus principios, si es que estos se tienen por parte de la persona. No obstante, aunque se actúe con principios o sin ellos, Arendt concluye, en sentido apropiativo, considerando que “hay determinadas cosas que no puedo hacer porque me pondría en la situación de no poder vivir conmigo mismo (Arendt, 2006, p. 81)”.

En sus disertaciones Arendt no mezcla la conciencia con lo referente al dialogo interno para no caer en interpretaciones de orden religioso, ya que lo sucedido internamente en los individuos no depende de normas o reglas divinas, así como tampoco de normas legales, pues para ella la lucha se dirime entre un yo contra un yo, lucha encarnizada que se produce al querer buscar lo ético, lo justo y correcto del actuar.

En otro orden reflexivo sobre el mal moral, podemos decir que también existen o pueden darse momentos de acatamiento de las normas dictaminadas por una autoridad. Este acatamiento de la voluntad produce una obediencia si existe una modificación de los patrones de comportamiento para doblegarse a mandatos de una autoridad legítimamente constituida (Cfr. García Saiz y Gil, 1999, p. 272). Al respecto, Stanley Milgram demostró, en sus investigaciones sobre psicología grupal y en torno a la noción de obediencia a la autoridad, que existen actos donde algunas personas, por obediencia ciega a la autoridad de una causa o de un ser que consideran superior en el orden moral, llegan a cometer, en determinadas situaciones controladas, actos atroces o incluso actos sádicos. Las explicaciones

de la comisión de tales acciones las ubica este autor en un estado agéntico y en una autorregulación de la conducta donde no existe ningún tipo de contraposición moral, ya que se pasa de una autonomía individual respetuosa de un orden moral, a una autonomía moral donde el individuo puede tener la capacidad absoluta de elegir y sentir la responsabilidad de sus actos, aunque de estos resulte la realización de un mal moral (Milgram 1980, citado en Todorov, 1996).

Milgram dedujo de sus experimentos las siguientes conclusiones: 1) Cuando un sujeto obedece los mandatos derivados de una autoridad su conciencia deja de funcionar; 2) Cuando un sujeto obedece órdenes se produce una merma o anulación de su responsabilidad; 3) Los sujetos obedecen con mayor facilidad cuanto menos contacto o proximidad física han tenido con la víctima; 4) Los sujetos con una personalidad autoritaria resultan más obedientes que los sujetos con una personalidad poco o nada autoritaria; 5) Cuanto más cercano se siente un sujeto de la autoridad más obediente se muestra ante la misma; 6) cuanto más formado está un sujeto menos le intimida la autoridad y menos obediente se muestra ante la misma; 7) Las personas que han formado parte del ejército o de las fuerzas armadas son más propensas a la disciplina, la sumisión y la obediencia; 8) Aunque no existen grandes diferencias entre hombres y mujeres, estas últimas se ponen más nerviosas que los hombres cuando han de obedecer; y 9) El sujeto tiende a encontrar siempre alguna autojustificación a sus actos, aunque estos sean inexplicables (Cfr. Milgram, citado en Santos, 2003, pp. 3-4).

Los comportamientos, actos, acciones o conductas violentas o agresivas que se producen en el campo de la interacción humana, que muchas veces denotan crueldad extrema, sentimientos inhumanos y actos de barbarie, son los llamados actos de maldad. Estos actos nos llevan a pensar que el concepto de “mal moral” tiene un cierto carácter polisémico al referirse a una falta de adecuación o conformidad con un modelo axiológico o normativo vinculante y prescriptivo. De hecho, el llamado “mal moral” es más que un mero comportamiento antisocial, ya que hace referencia a un algo más amplio, a una transgresión, a una negación a

cumplir o estar sometido a unos principios morales que rijan un sistema de valores y normas establecidos.

Precisamente Baumeister hace alusión a este aspecto cuando asevera que el mal cruento no existe por sí mismo en las acciones, sino que está en el punto de vista del observador (Baumeister, 1997, p. 10), en el punto de vista de quien lo presencia o lo padece, esto es, de la víctima, pero casi nunca en los del ejecutor de la acción malvada, para quien esta carece de valor moral o para quien percibe que no ha sucedido nada que sea objeto de su perturbación, ya que no alcanza a entender la ofensa propiciada o la causación de un daño como consecuencia de la transgresión de las normas morales.

Este mismo enfoque lo comparten autores como Jesse Graham y Jonathan Haidt (2011), para quienes la concepción del mal moral se origina cuando ciertas normas morales son ideales sociales, siendo consustancialmente una parte sociedad, es decir, cuando la sociedad se identifica con estos ideales y rechaza, por ende, todo aquello que transgrede sus propias normas, por injustas que estas sean. Estos autores hacen referencia, en su teoría sobre los fundamentos de la moralidad, al mal moral como la transgresión de cinco principios morales. Estos son: lo que perjudica o hace sufrir (fundamento de cuidado); lo que oprime o subyuga (fundamento de justicia), el que abandona ante el mal (fundamento de lealtad), lo que se subleva/desobedece, el cual quedaría ilustrado noción bíblica del ángel caído (Lucifer), o por la mitología griega de Prometeo; (fundamento de la autoridad), o lo que contamina el estado de pureza del ser, por ejemplo, egoísmo, perversión, y otros (fundamento de pureza) [Graham y Haidt, 2011, pp. 11-12].

Bajo estos parámetros o fundamentos, cabría entender que el mal moral tendría cinco formas para su clasificación (cuidado, justicia, lealtad, autoridad y pureza), quedando claro que esta concepción polisémica del mal estaría condicionada a las cualidades adoptadas por el mal desde las acciones realizadas por el hombre y desde la valoración moral que deberán hacerse de ellas.

Sin embargo, como el propio Baumeister (1997) aclara, que la asociación del mal infringido (sufrimiento y daño) siempre tendrá como resultado víctimas, lo que sirve para explicar su presencia, su comprensión y las respuestas que puedan darse a su significación. Este autor se centra, pues, en el mal infringido causado por el ser humano y afirma que estas acciones que causan daño de manera intencional, voluntaria y con alevosía a otras personas, son única y exclusivamente responsabilidad individual, por el daño interpersonal causado de forma intencionada. Ahora bien, toda reflexión hecha hasta ahora se circunscribe en el tópico del mal moral en el mundo, tópico que no podemos generalizarlo al pretender suponer que todos los seres humanos son seres depravados, malvados, monstruosos o perversos (Roudinesco, 2009, p. 13).

Como quiera que sea el caso, la historia hace referencia a personajes célebres que pasaron por la vida haciendo el mal de forma flagrante y nos proporciona ejemplos profusos de estos, algunos de los cuales pueden ser tildados, en palabras del filósofo Manuel Reyes Mate, de sobresalientes y hasta de ejemplares, refiriéndose a las figuras de algunos vencedores, tiranos, agresores y asesinos (Reyes Mate, 1991, pp. 218-219). Por mencionar algunos nombres que representan la personificación del mal, podría contemplarse como primer asesino de la historia a Caín que hizo presa de su hermano (Gn 4,14), así como a Atila, que por donde pasaba no crecía ni la hierba, a Calígula o a Nerón con sus extensas orgias de sangre y sus cruentos espectáculos en el circo romano, al destripador de Boston del cual la historia nunca conoció sino sus víctimas, a Mussolini y Hitler, genocidas de la historia. Todo ello, sin tener citar los casos más excesivos, vergonzosos y execrables de maldad, algunos de los cuales suceden y siguen sucediendo hoy día.

Al cuestionarnos sobre las razones que llevan a los seres humanos a convertirse por momentos o en ocasiones puntuales en seres monstruosos y al siguiente instante volver a ser personas completamente normales, como en la novela de Robert Louis Stevenson “Dr. Jeckyll y Mr. Hyde” (Stevenson, 2011)

podemos recoger las siguientes preguntas con el fin de darles una respuesta posible: ¿Por qué los seres humanos llevamos a cabo actos atroces e injustos? ¿por qué con dichos actos ocasionamos deliberadamente sufrimiento a nuestros semejantes o a nosotros mismos? ¿por qué existe en nosotros una clara propensión al mal? Esta consideración del hombre como ser propenso al mal, como un “*homo homini lupus*” (Hobbes, 1980, cap. XIII, p. 222), como un depredador para el resto de seres humanos (Hobbes, citado en Panea, 1999, p. 97)”, es lo que nos hace pensar que la existencia humana es la manifestación del egoísmo radical que conforma la naturaleza de todos los hombres y su tendencia a buscar, por encima de todas las cosas, el impulso de sobrevivir y la satisfacción de los propios intereses, usando para ello, a toda costa y por encima de cualquier idea, la fuerza y la violencia extremas (Hobbes, 1980, cap. VI, p. 199).

A estos porqués se les podrían dar una respuesta al objeto de lograr dilucidar de una manera amplia el concepto de mal moral, si tal propensión o inclinación al mal que está en nosotros, así como identificar si existe o no un mal radical natural que nos tienta y arrastra, de manera sutil, al más profundo inconsciente o agujero negro de la conciencia moral del ser humano. Así, quizá lo más importante sea reconocer que el ser humano es egoísta y que la voluntad humana determina las acciones que son ejecutadas bajo esa voluntad. Solo el ser humano corrompe al ser humano, parafraseando a Hobbes, por lo que el mal moral sólo lo hace el hombre para el hombre, el hombre contra el propio hombre.

Estas consideraciones sobre la fundamentación del mal moral entre los seres humanos ponen de manifiesto la propensión al mal como algo innato en la persona, de tal forma que a través de la comisión de dichos actos de malignidad se evidencia la vulnerabilidad de la voluntad humana y la imposibilidad, para algunos autores, de poder plantear una convivencia sana, pacífica y justa, precisamente por el mal y las maldades que se dan en ella continuamente de forma real (Andersen, Zuber y Hill, 2015, p. 525).

La filosofía contemporánea ha realizado innumerables intentos por dar una explicación convincente de las causas del mal, causas que van desde el poder de destrucción de la humanidad (Hiroshima y Nagasaki), hasta el deseo perverso y la corrupción del ser humano (Auschwitz). Rodeados por las injusticias de sus víctimas productos de sus acciones, las guerras por poder (primera y segunda guerras mundiales, guerra del golfo, guerra árabe-israelí, guerra de Vietnam, guerra de los balcanes y otras), las hecatombes injustificadas (la esclavitud en la historia, el fenómeno del ku klux klan, la segregación racial, la matanza masiva de seres humanos, etc.), en definitiva, de todos los actos inmorales y aborrecibles que puede llegar a cometer el ser humano. En este sentido, el problema del mal moral, lo que constituye el asunto mismo de la reflexión ética, alberga las cuestiones más acuciantes y esenciales sobre la libertad y la responsabilidad humanas.

Visto lo anterior, cabe ir concluyendo este apartado afirmando que la inclinación inherente del hombre por la transgresión es indudable, por lo que realizar una comparación de un patrón moral a una transgresión en el sentido de una insubordinación a los valores morales o de mandatos religiosos que determinan generalmente la transgresión relativa al deber determinado, resultan más que evidentes. No obstante, el mal moral, como transgresión de las normas, hace oposición a estas porque las acciones malas buscan proyectarse en su forma maligna y en la búsqueda positiva del mal como fin último.

Del mismo modo que el mal moral es innegable, también lo es que existe una contradicción interna en el ser humano como resultado de la lucha de la voluntad entre el hacer y el no querer hacerlo. Este hecho de contradicción interna aparece en el plano reflexivo que intenta indicarle al hombre la medida de sus actos de maldad, por muy oscuros que estos sean. Esta parte de oscurantismo en la conducta maligna humana, el lado maligno del ser, nos hace caer en las garras de la subjetividad, donde tratan de ocultarse las desviaciones en los valores internos del ser (Schwartz y Bilsky, 1990, p. 878), dejándose caer en la interpretación

subjetiva de la perversión del ser en lo que respecta a las más ocultos deseos y anhelos de su libertad.

A través de las grandes religiones judía, cristiana y musulmanas se ha reflexionado extensamente sobre la voluntad moral del individuo como facultad para obrar con autonomía el mal, esto es, desde la capacidad humana de hacer el mal frente o contra la autoridad de Dios (Pérez-Soba, 2012, pp. 46-47). A partir de estas reflexiones de índole religiosa, unidas a otras provenientes del mundo filosófico griego, fue cuando comenzó a tomarse en consideración la participación de la individualidad del ser humano en el mal. No obstante, aunque la búsqueda de unos principios éticos de conducta universal o colectiva se remonta a los albores de los orígenes de la humanidad y de la reflexión filosófica helénica, la necesidad de esclarecer los conflictos y la lucha por adquirir una axiología y una normatividad comunes para obrar el bien y no obrar el mal en el uso de la autonomía personal, pertenecen a la esencia misma de la humanidad (Bauman, 2005, p. 18).

El simbolismo religioso hizo paradigmático la narración alegórica de la caída y expulsión del paraíso, haciendo del pecado una palabra clave para considerar que el origen del mal en el mundo radicó en dicho pecado, el cual entró en el mundo por causa y culpa del ser humano. Esta tesis mítico-simbólica de la caída del primer hombre (Adán), dio pie a un sinfín de ideas al respecto, que se resumen de manera condensada en la cita siguiente: “Tras la caída hay culpa; si hay culpa hay voluntad; si hay voluntad allí está el mal (Carrillo, 2002, p. 184)”. Ahora bien, este simbolismo intuible, como lo definiría Karl Jaspers (1959, p. 516), no contempla que la naturaleza nos obligue a hacer el mal o que el mal este inserto en nuestra naturaleza, aunque hallemos en ella tendencias, inclinaciones o propensión a actos de maldad.

En torno a estos actos de maldad, Kierkegaard afirma que el concepto del mal nos remite, utilizando su terminología, a idea de la casualidad del mal o contingencia del mal (Kierkegaard, 1930, p. 59). Esta contingencia ocasional del mal se ve en el instante de la decisión de Adán, que elige pecar contra Dios en lugar de

obedecerle. Este vahído de la voluntad que es cautivada y embaucada por el mal (transgresión) y la consecuencia de esta (la sanción), podría haberse dado de otro modo si Adán hubiera decidido no pecar, si Adán no se hubiera dejado llevar por la tentación del maligno hacia el mal (Ibíd., p. 62), cosa que no ocurrió. Con todo, no se puede teorizar sobre el mal moral que hallamos en el mundo, sino solamente sobre el mal moral de cuya autoría tenemos total o parcial culpabilidad.

Desde San Pablo, nos encontramos dentro del cristianismo con cuestiones obscuras y fuscas sobre la tendencia de la voluntad humana hacia al mal. Así, en referencia al tema del mal, San Pablo en la carta a los romanos se pregunta: ¿cómo puede Dios ser permisivo con los males de la voluntad humana? ¿cómo puede juzgar al ser humano si este está condenado a sucumbir al pecado? (Cfr. Rm 9, 19). Pero también parte San Pablo de la idea proveniente de la filosofía griega de que el ser humano tiene facultad para elegir el bien, para hacer con la voluntad del bien, ya que “si no morara ya en mí el mal no necesitaría para nada una voluntad (Rm 7, 20)”. Esto es precisamente la facultad para elegir si nos doblegamos ante el mal o luchamos contra él. Para ello, según la teología paulina, tenemos la libertad para elegir de manera voluntaria qué camino tomar, he allí el poder otorgado con el libre albedrío. El conflicto interior se presenta, pues, porque tenemos poder para hacer o dejar de hacer tanto el bien como el mal.

Al respecto, desde la doctrina agustiniana se podría afirmar que nuestra voluntad es cuestionable en su rectitud, pero a la vez, es oscura, ya que la lucha del bien con el mal se enraíza en nosotros, como si tuviéramos en nuestro interior dos espíritus, uno bueno y otro malo (San Agustín, 1964, cap. XVI), de tal manera que inclusive la ley divina es acatada y obedecida intachablemente y aun así, se mantiene la intransigencia hacia la misma y por ello somos culpables, porque el mal está también en nuestras intenciones (Ibíd., cap. XVII).

Con todo lo dicho en este apartado, podemos concluir que el problema del mal moral queda esbozado, en la teología cristiana, como un enigma irresoluble e irresoluto (Neusch, 2010), no sólo por lo que entraña de pecado, culpabilidad y

arrepentimiento (Vidal, 2012, p. 30), sino por lo que comporta, en palabras de José Luis Parada Navas, de proyecto moral de vida buena en clave “Cristonómica” (Parada Navas, 2003, pp. 415ss) y de alentadora esperanza en la salvación en la vida futura, por los males cometidos en esta, a través de la fe en la gracia, la bondad y la verdad de Dios (Ryrie, 2011, p. 7).

c) El mal metafísico desde la filosofía y la teología

La metafísica o filosofía primordial se relaciona directamente con una vocación genuinamente humana: la naturaleza del hombre deseosa de conocer, lo que conduce a la búsqueda incesante y apasionada del conocimiento de las cosas (Aristóteles, 1994, I, 1). Y esa búsqueda del saber en sí mismo nos hace preguntarnos acerca del significado metafísico de la vida y lo que simboliza el ser humano en el mundo, por lo que podría decirse que la pregunta metafísica entronca con la cuestión del actuar ético en dicho mundo, esto es, con el hecho moral humano, con la manera de ser y de obrar, con la cuestión del bien y de lo bueno (Aristóteles, 2003, II, 1103a, 17).

Ahora bien, para algunos el estagirita llevaba razón al considerar que el bien es aquello que todos apetecen, que todos desean conocer, por lo que, en consecuencia, el conocimiento y el actuar humanos han de estar dirigidos siempre hacia el bien y hacia lo mejor:

“Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por el mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa, pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano, es evidente que ese fin sería lo bueno y lo mejor. Y así ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro? (Aristóteles, 2003, I, 1094a, 25)”.

Sin embargo, esta premisa de la propensión del ser humano al conocimiento de la bondad moral es cuestionada por muchos autores, al defender que el uso de la libertad conlleva la capacidad de optar por el bien o por el mal, sin necesidad de que exista una inclinación natural hacia uno u otro término. Es más, el problema del

mal solo puede plantearse desde la metafísica cuando partimos del conocimiento de las causas de toda realidad, que son las causas del mal en cuanto al mal, es decir, del mal y sus principios (Romerales, 1995).

La metafísica como ciencia filosófica, plantea y responde a las preguntas más radicales, sin duda alguna, siendo la más importante, la del sentido de la vida, es decir, la pregunta por el origen y el significado de la propia existencia, de su finalidad absoluta y totalizante (Muñoz Ortiz, 2011). Pero esta pregunta metafísica por el sentido de la vida nos hace adentrarnos en las ideas del bien del ser y del mal del ser, ideas que igualmente nos conducen a unos de los problemas más complicados que tiene la "fe", el de responder a la existencia del mal en un mundo aparentemente bueno creado por un Dios sumamente bondadoso, es decir, a la propuesta de una Teodicea razonable y creíble.

Si partimos del pensamiento teológico para describir la realidad del mal metafísico en el mundo hemos de partir de la idea que somos entes creados a imagen y semejanza de nuestro Creador (*imago dei*), según lo que describen las Sagradas Escrituras (Gn 2, 7), y también de la descripción de Dios como el ser de la suprema bondad (Rm 2, 4), por lo que podría resultar justificable decir que si el hombre, como ser creado por Dios, comete el mal, entonces, esto convertiría a Dios en un ser malo, puesto que él originó la maldad. Según esta interpretación, claramente falaz, ¿quién sería el principal autor del llamado mal metafísico en el mundo? ¿Es Dios responsable de este mal? (Muñoz Ortiz, 2011, pp. 28-29). Estos cuestionamientos, en la búsqueda de justificar la maldad del hombre sin preservar la bondad de Dios, se refugian en las teorías de la antítesis de la teodicea, de las antiteodiceas, pero también se basan en una lucha constante del ser humano para evitar que el mal destruya hasta el último ápice de nuestra consciencia, autonomía y sobre todo de nuestra libertad (Sneddon, 2001, p. 103).

Por otro lado, desde una perspectiva filosófica, quedan todavía muchos cuestionamientos sin resolver, pero si eliminamos la figura de Dios como ser existente o como ser creador del mundo, desde una perspectiva atea, entonces si

una persona comete un mal, esta sería la única responsable del mal cometido, al no existir nexo alguno de unión entre el mundo y Dios, entre su actuación moral y la de Dios.

Los filósofos griegos mantenían una concepción un tanto cuestionable acerca de la presencia y actuación de Dios en el mundo. Epicuro, por ejemplo, planteaba que la omnipotencia de Dios debía estar reflejada en sus actos y que siendo uno de sus actos la creación del mundo terrenal y del hombre carnal y espiritual, ¿por qué no creó un mundo y un hombre perfectos?, intentando así con este interrogante erradicar o aclarar la presencia del mal. De ahí la interpretación al cuatrima de Epicuro tan comúnmente conocido:

“O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede; o puede y no lo quiere quitar; o no puede ni quiere; o puede y quiere. Si quiere y no puede, es impotente; si puede y no quiere, no nos ama; si no quiere ni puede, no es el Dios bueno y, además, es impotente; si puede y quiere y esto es lo más seguro, entonces ¿de dónde viene el mal real y por qué no lo elimina? (Epicuro, citado en Torres Queiruga, 2011, p.16)”.

Este mismo planteamiento de las posibilidades que tiene Dios de actuar frente o ante el mal, lo analiza también Javier Muguerza. Este filósofo parte de las siguientes premisas: si Dios quisiera terminar con el mal mundano y no pudiera hacerlo, tendríamos la prueba definitiva que no es omnipotente; si Dios no quisiera acabar con el mal del mundo y pudiera hacerlo, tendríamos que concluir que Dios no es bueno; si Dios quisiera no quisiera ni pudiera erradicar el mal, Dios sería concebido como un ser impotente y malo; pero, si Dios quisiera y pudiera liberarnos del mal esto nos conduciría a una contradicción, por la existencia misma del mal como realidad mundana, ya que dicha confirmación nos obligaría incluso a aceptar la inexistencia de Dios, ya que no sería lógico pensar que pueda existir el mal y, al mismo tiempo, que Dios quiera y pueda eliminarlo (Muguerza, 2008, p. 62).

Cabe resaltar la importancia del papel del mal en el mundo si lo vemos desde la perspectiva teológica. Es como si Dios quisiera que existiese el mal para establecer un equilibrio de fuerzas entre los seres creados y dominar todo lo que

nos rodea. La naturaleza del hombre es finita, vulnerable, corrompible y vil, no bastan los argumentos de pensar que ha de haber un ser supremo sobrenatural, que nos ha creado, para justificar la presencia del mal en los seres humanos, porque esto incrementaría los deseos y sentimientos negativos hacia el mal que se comete o el que se padece, sobre todo cuando ambos se dan por causas ignoradas, absurdas o injustas.

Desde sus orígenes, el pensamiento cristiano, trató de esclarecer la problemática del mal, por cuanto esta realidad aparecía ante la razón y la fe como un escándalo a la concepción creyente de un Dios Amor (Jn 4, 16). Al respecto, resulta clarividente comprobar como la fe en un Dios creador, bueno, justo y todopoderoso, atributos que encontramos en numerosos textos de la Biblia, hizo posible en los Santos Padres de la Iglesia primitiva (Orígenes, Atanasio, Basilio, Gregorio Nisano, San Ambrosio, San Agustín, etc.), abordar el misterio del mal destacando el carácter de negatividad, sustancialidad y malignidad que éste posee (Ahumada, s.f., p. 158).

Incluso en el pensamiento cristiano primitivo se establecía una diferenciación entre el mal formal y el material, considerando como mal formal aquello que hace que una cosa sea mala o comprendida como mala, y el mal material consistente en el mal mismo radicado en la cosa o la privación del ser mismo de la cosa (Restepro, 2007, pp. 100-101).

Por otro lado, utilizando la argumentación lógica de Gödel (citado por Magistrali, 2016, p. 116), si concebimos el mal metafísico como una realidad privativa y no entitativa, Dios podría entenderse como autor o causante de dicho mal. Y, por el contrario, si no lo concebimos así, habría que pensar entonces que el mal podría proceder de un principio metafísico opuesto a Dios, que no fue creado y cuya existencia no depende de ningún otro ser más que de sí mismo. Si esto fuera así, en el primer caso, Dios no sería infinitamente bueno, su perfección no sería absoluta, sino relativa. Y, en el segundo caso, Dios no sería infinitamente poderoso, ni sería el Principio primero y absoluto.

Ante estas doctrinas, los cristianos se apoyaron en las reflexiones científicas y antropológicas helénicas y judaicas. Los apologetas griegos (Metodio, Anastasio, San Ambrosio, San Ireneo y Gregorio Niseno) concuerdan en atestiguar que Dios no es ni puede ser el agente causal del mal físico y tampoco del mal moral, ya que este sólo tiene como autor al ser humano que lo produce por su propia voluntad (Journet, 1961, p. 13).

Para San Agustín, en sus pensamientos contra los gnósticos y maniqueos, al tiempo que para salvaguardar la bondad de la creación, afirma que resulta indubitable pensar el mal metafísico no exista como un principio independientemente al del bien, ni siquiera concibe la existencia de un dualismo metafísico al estilo del zoroastrismo persa, del maniqueísmo o del mazdeísmo: el principio del bien y el principio del mal (Cantera, 2012, p. 225), sino que este irrumpe en la historia con la creación del hombre, pues antes no existía el mal en ninguna de sus manifestaciones (San Agustín, 1998, cap. 11, 22), y por tanto, nos hace pensar que antes del hombre no había mal, solo bien en el mundo (Ibíd., cap. 11, 21). Así lo expresa Danilo Cantera al comentar la obra del Obispo de Hipona:

“El Dios eterno, el único Ser eterno y subsistente, en un acto de liberalidad, gratuidad y bondad, creó el mundo para dar origen a otros seres, para conferirles el ser, lo cual es sinónimo de conferirles el bien. Y este acto tuvo lugar sin emplear una materia preexistente que no había y sin desprenderse Dios de alguna parte de Sí mismo –¿cómo iba a desprenderse de partes el que no tiene partes, sino que es el Ser simplicísimo?– ni disminuir su infinitud y su perfección; no lo hizo por vía de emanación, sino por un acto de creación a partir “de la nada”, ex nihilo (Cantera, 2012, p. 228)”.

Para clarificar con más detalle el origen o procedencia del mal metafísico, San Agustín se preguntaba, partiendo de la negación de un dualismo ontológico primigenio, que, si sólo existía el bien, ¿de dónde provenían los males del mundo? Y que, si sólo existía el mal, ¿de dónde provenía el bien del mundo? Al respecto, consideraba que sólo había un único principio que era Dios, que este era sumamente bueno y que la naturaleza del mal se debía a la corrupción de los tres

bienes universales: "corrupción del modo, de la belleza y del orden" (*malum est corruptio modi, speciei aut ordinis*) [San Agustín, 1998, cap. IV].

San Agustín sostiene que el mal es algo que carece de ser, que es nada, por lo que Dios no puede ser el agente creador de algo que no existe en cuanto tal, sino sólo de lo que tiene ser y existencia. Afirma también que Dios respeta la voluntad humana y sus decisiones para sacar, de las cosas que esta haga mal, algún tipo de bien: "Dios jamás permitiría el mal si no fuese lo bastante poderoso y lo bastante bueno para sacar un bien incluso del mal (San Agustín, 1982b, *Enchiridion*, cap. I, 3)". De este modo, se interpreta tradicionalmente que Dios permite el mal en el mundo al respetar la libertad de los hombres y al posibilitar que de cualquier mal pueda salir algún bien (Cipriani y Anoz, 2010, pp. 347-349).

La teoría agustiniana de interpretar el mal como privación del bien (*privatio boni*) [San Agustín, 1964, cap. III, 7, 12], da origen a la teodicea en la medida en que identifica a Dios con el sumo y supremo bien y al hombre como una criatura que, por su limitación, está abocada irremediabilmente al mal (San Agustín, 1964, cap. IV). Así pues, para San Agustín el mal, en sí mismo considerado, no es nada, no tiene existencia ni consistencia ontológica, porque no es un ser *in se*, sino un ser *in alio*, un ser que existe en otro ser como ausencia, como privación de ese ser. De tal manera, el mal no proviene en modo alguno de la voluntad de Dios, sino del libre arbitrio humano, esto es, del mal uso que el hombre hace del bien que Dios le concedió (Bellei y Marques, 2010, p. 88).

Ahora bien, si el mal metafísico no es un principio universal preexistente y forma parte de la creación como fruto de la libre voluntad de la criatura racional, que se aparta del bien para hacer el mal, como ya ha sostenido el Doctor de la Gracia (San Agustín, 1998, cap. 14, 2), entonces habría que decir, además, en línea neoplatónica y agustiniana, que el mal podría interpretarse como la ausencia de bien, o como bien ha descrito Tomás de Aquino, privación del bien: "El mal no es otra cosa que la privación de lo que alguien es apto para poseer y debería tener (...)" Ahora bien, la privación no es una esencia, es, al contrario, una negación en una

sustancia (Santo Tomás, 2007, I, q. 48. a. 1.)”. El mal no es pues, una esencia de las cosas, ya que “todo ser es bueno, en la medida que es ser (Ibíd., 1. q. 5, a. 3). Es más, a veces es necesario que haya males para que existan los bienes, según el propio Aquinate pues, según él, “se impedirían muchos bienes si Dios no permitiese que existiera mal alguno (Ibíd., I, q. 48, a. 2)”.

Si como hemos tratado en las líneas precedentes, el mal aparece a la luz del pensamiento cristiano no como una cosa o un ente, es decir una realidad positiva, sino al contrario como un no-ente, o una realidad negativa, esto coloca inevitablemente a la razón humana ante una serie de interrogantes: ¿Es correcto afirmar que el mal es nada o que no exista como una cosa? ¿Cómo concordar la existencia del mal metafísico con la benevolencia divina? Estas respuestas reposan sobre una justa concepción metafísica del bien como un trascendental en sentido tomista.

Al reflexionar acerca de la naturaleza del mal hemos de hacer una justa comprensión metafísica de la relación existente entre el ser y el bien. En otras palabras, si ser y bien forman parte de la misma realidad, o si en cambio el bien, aunque conformándose con el ser, se diferencia entitativamente de dicho ser. Es notable esta precisión para la formulación correcta del mal desde la visión metafísica, sobre todo si el mal es considerado como ausencia de bien, lo que nos llevaría a tener que definir en qué consiste dicha ausencia (Pis-Diez, 2008, p. 11). San Tomás la define como ausencia privativa de un bien, es decir, la ausencia de un bien debido o de una perfección debida (Santo Tomás, 2007, I, q. 38, a. 5; Ibíd. I, q. 48, a. 1). El mal metafísico quedaría entendido, así, como la ausencia de un bien que conviene esencialmente a una naturaleza (Briancesco, 1986, p. 5).

En la definición metafísica del mal en Tomás de Aquino, no hay un dedo señalador que apunte a Dios como el origen, sino que es el hombre el eje central en esta discusión, pero ¿qué hace que nosotros hagamos el mal? Está supeditado que el ser humano se aleja de Dios, y que ahí surge el mal y la muerte con ella, es decir, ha sido decisión del hombre gracias al “libre albedrío concedido”, por lo que

San Agustín manifiesta, al hablar de la naturaleza del bien, que el mal es una nada que ya no está en el orden general del cosmos, sino que corresponde al orden del suceso y este suceso se produce en un acto que es una decisión (San Agustín, *Contra Secundino*, cap. II, 16; citado en Pis-Dieza, 2008, p. 12).

Con todo, en el enfoque filosófico, el término mal metafísico lo implementó Leibniz, para separar dos conceptos de dos ciencias: filosofía y teología, en respuesta del dilema de Epicuro, para distinguir entre lo que un ser (incluido Dios) no puede impedir o hacer y aquello que no puede ser hecho por ser metafísicamente imposible. Esto porque consideraba que la limitación está dentro del origen mismo del mal, tanto de orden físico como el moral (Casales, 2015, p. 251).

Jacques Maritain plantea en relación al mal metafísico, una delimitación bien fundamentada entre el bien y el mal, y excluye la presencia de Dios de estos conceptos, además, añade que el mal es ausencia de ser, privación de ser o de bien, siguiendo la misma línea del Aquinate, y es nada que interna en el ser, siguiendo la teoría del pensamiento agustiniano: "Cuando razonamos en la línea del mal, razonamos en la línea del no ser, pues el mal en ningún modo es un ser, sólo es vacío o carencia de ser, negación y privación (Maritain, 1963, p. 16)". Para Maritain es necesario que exista asimetría entre nuestra manera de considerar y explicar las cosas desde la perspectiva del bien, frente a nuestra manera de considerar y explicar las cosas desde la perspectiva del mal, señalando así que sería una "equivocación radical" explicar el mal desde la línea del bien o el bien desde la línea del mal (Ibíd., p. 17).

En este sentido, parece quedar claro que el mal no tiene entidad alguna *per se*, no posee realidad ontológica sustancial, sino que es un ente accidental que existe en y por otro ser, esto es, que el mal existe *per accidens*, no de suyo o *per se* (Millán Puelles, 1984, p. 495). De hecho, siguiendo la línea argumentativa anterior, si partimos de la premisa metafísica que el bien se convierte con el ente o, dicho de otro modo, que el ser y el bien son convertibles (*ens et bonum convertuntur*) [Santo Tomás, 1980, In I Sententiarum, d. 8, q. 1, a. 3, c], llegamos a la conclusión

que el mal no existe como ente en sí mismo, sino como una privación entitativa del ser, que de suyo es bueno.

Así, de este modo, Dios sería, en un sentido impropio, causa del mal en cuanto causa del bien que hay en los seres finitos, es decir, que Dios no quiere el mal, sino que permite la existencia del mal en cuanto que este se da en un ser que participa, a su modo del bien, que existen en función del bien o que tiende a un bien (Millán Puelles, op. cit., 496).

Prosigamos, en el estudio del origen del mal, ahora desde el pensamiento de Kant. Este filósofo propone una desmitificación de las Sagradas Escrituras en relación a la creación como el origen del mal, más bien lo describe como el punto en el que el ser humano ya no quería vivir atado a las “cadenas que lo reprimen” y se libera y se autonomiza, se genera el principio de la humanidad (Kant, 2001; Fabris, 2008). Kant nos plantea que llevemos el concepto y la cuestión del mal metafísico a la práctica misma, es decir, no al uso racional de la razón en el que caben múltiples e interminables discusiones, sino al uso práctico de la misma, en el terreno de la filosofía moral (Sirchia, 2005, p. 321).

Por último, podría resultar que la propia estructura finita de la realidad fuera la única responsable del origen del mal: la infinitud divina no es ni puede ser susceptible de cambio o degradación, mientras que las criaturas, por su modo de ser finito y contingente, tienden al mal, a la nada y a su aniquilación total en su sentido ontológico y eidético (Martín Morillas, 2003).

Esto que acabamos de señalar es fundamental para entender, como veremos a continuación, el problema de la existencia del mal desde la ética y antropología del mal moral, relacionados desde la conciencia autónoma y la responsabilidad para el bien y el mal moral. Si el mal es privación, él no puede existir separadamente, por consiguiente, supone siempre un sujeto. De este modo, el mal existe según que un ser o sujeto está privado de un bien que le corresponde en derecho por naturaleza, de un bien que debería tener y no tiene.

1.2. Ética y antropología del mal moral

En las disertaciones y apartados precedentes se ha tratado el tema del mal moral, llegando a la definición de éste como un conjunto de actos intencionados a través de los cuales se vulnera o daña la dignidad de los seres humanos y, por tanto, se infringiría el cumplimiento y la defensa de los derechos fundamentales que tenemos las personas, al tiempo que se vulneraría el valor de la dignidad ontológica, moral, antropológica y teológica de estos.

El mal moral se ha situado tradicionalmente en los contextos de la atrocidad y la crueldad, sobre todo en algunos hechos inhumanos que se han protagonizado a lo largo y ancho del devenir histórico de la humanidad, pues se refiere a una acción intencional que viola, en sentido teórico y fáctico, la dignidad personal de quienes son afectados por este tipo de acciones.

A partir de este planteamiento general hemos de considerar a la ética como la disciplina de la cual nos valdremos para estudiar al mal moral y los actos humanos calificados moralmente como malos. En nuestra exposición haremos referencia al elemento material del mismo, el acto moral humano y, dentro de él, nos centraremos en la libertad. Partiendo del hecho que lo genuino de los actos humanos (*actus humanus*), en contraposición a los actos del hombre (*actus hominī*) [Santo Tomás, 2007, I-II, q. 7, a. 2], es su realización basada en la conciencia y la voluntad. Dicho de otra manera, los actos humanos son los que se realizan cuando existe conocimiento y voluntariedad previa de querer hacerlos, al tiempo que se llevan a cabo en el marco de la libertad personal, de ahí que afirmemos que la facticidad del mal coincida con la capacidad de la voluntad humana.

La finalidad que nos planteamos con esta exposición es mostrar la ética como una de las disciplinas a las que, cada vez y desde múltiples instancias humanas y epistemológicas, se exige a menudo que dé cuenta de sí misma y justifique su razón de ser, esto es, sus fundamentos. De ahí que la antropología del mal moral deba estudiarse desde la autonomía, la conciencia y la responsabilidad del ser humano

para el bien como para el mal. Desde este enfoque ético-antropológico se relacionará el *factum* del mal moral con la responsabilidad personal.

a) La autonomía para el bien y el mal moral

El concepto autonomía se ha convertido en la clave para la comprensión moral de las acciones humanas, hasta el punto de que se ha hecho ya axioma de moralidad la consigna lanzada por John Stuart Mill que sostenía que “sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su mente, el individuo es soberano (Stuart Mill, 2008, p. 84)”. Igualmente, Peter Singer describe la autonomía moral como “la capacidad de elegir, de tomar las propias decisiones y de actuar de acuerdo con ellas (Singer, 2005, p. 103)”. Con estas premisas y de forma lacónica, la autonomía designaría el derecho a optar deliberadamente, a decidir soberanamente, a realizar lo que una persona desea o no hacer con su vida. Desde esta visión la autonomía sería, de manera análoga, el equivalente al libre albedrío. Sin embargo, la autonomía también podría ser vista como autodeterminación si se desprende de los fundamentos y valores que le sirven de pilares, ya que las decisiones autónomas nos ayudan a configurar nuestro modo de ser, nuestra personalidad y nuestras opciones vitales, por lo que el respeto a la autonomía de las personas se convierte en un elemento esencial del reconocimiento de la libertad humana (Feito, 2011, p. 1).

La voluntad humana se rige para algunos autores como Kant y para otros muchos contemporáneos, por una ley propia, por una norma universal y necesaria para actuar, de forma que la existencia de ella misma es la que permite deducir la libertad de la voluntad (Camps, 2005, p. 110). La libertad es necesaria si se parte del *factum* de la moralidad, es decir, es necesaria ya que se convierte en la *conditio sine qua non* la moralidad no sería posible. De lo contrario no tendría sentido ningún tipo de obligación si no existiera una persona que libremente optara por cumplir o con la misma. Lo propio de la moral es actuar en busca del cumplimiento del deber, de lo que tengo que hacer, y dicho deber es concebido como la necesidad de obrar

por respeto a la ley moral (Kant, 1983, p. 73), y sin determinación por inclinación de ningún tipo.

Ahora bien, la autonomía moral conformó sus fundamentos durante la Modernidad y se pueden señalar como sus autores a Descartes y Kant. La comprensión del sujeto por parte de Descartes, constituye el punto de inflexión para la posibilidad misma de la autonomía, es decir, es este quien da inicio a la misma, en el sentido de que ésta se encuentra estrechamente enlazada con una visión y revalorización de la subjetividad humana, de la *res cogitans* personal (Descartes, citado en Corral, 2004, p. 186).

Pero, la comprensión de la autonomía como el principio supremo de la moralidad se consolida con Kant (Ibíd., p. 186), en una gama de corrientes verdaderamente inabarcables, las cuales reflejan claramente la importancia de Kant para toda la moral posterior, incluida la moral teológica (Tejedor, 2014, p. 82). Partiendo de esta reinterpretación de la moral teológica desde Kant, Adriano Fabris (2008) analiza los planteamientos kantianos a partir de la desestimación de los textos sagrados en relación a la Creación, que por muchos teólogos es considerada el origen del mal. Para Kant este análisis no es cierto, si bien, el plantea que la sublevación del hombre es una oportunidad para lograr la libertad para decidir qué hacer y qué no hacer, la libertad de voluntad y ejercer su autonomía, en palabras de Fabris: “Kant, repiensa, por tanto, el texto de Génesis 3 desde la perspectiva de un conflicto entre instinto y razón. Construye una interpretación que quiere ser literal (Kant, citado en Fabris, 2008, p. 98)”.

Los planteamientos de Kant se encuentran en una disputa entre la biología humana (instinto) y la mente humana (razonamiento) al querer salir de la ignorancia, esto es, al querer conocer todas las cosas. Este conocimiento incluye conocer el bien y el mal, por lo que el texto de la caída del primer hombre en el Paraíso representa, para Kant, la oportunidad del hombre de ingresar en la historia y reafirmar su propia autonomía frente a Dios. Estos análisis serán profundizados en el apartado del problema del mal moral para la razón y la fe.

Además, se debe tomar en cuenta un fenómeno que se ha ido materializando gradualmente en los múltiples espacios de la vida pública pero que también, aunque tal vez posteriormente, ha saturado la moral y la teología. Se trata del fenómeno de la secularización, con todo lo que ello supone para la comprensión de la autonomía y su relación con Dios (Pecora, 2008, p. 107). De hecho, la secularización de la ciudadanía se hace muy evidente en todo aquello que tiene que ver con la moralidad humana, como puede ser la determinación de normas o el correcto juicio en la configuración de la autonomía moral, pero sobre todo resulta significativo el abordaje del problema de la moral desde este horizonte de secularidad (Torres Queiruga, 2009, p. 104). Así lo recoge Lourdes Gordillo, al considerar que,

“Ciertamente la autonomía es un concepto equívoco o al menos plural en sus usos y significados, a pesar de que con frecuencia se da por obvio que sabemos exactamente de qué hablamos cuando decimos autonomía...tal visión de la autonomía, que intenta además liberarse de las convenciones sociales y del medio, es para ella una mera ilusión y el olvido de su condición finita (Gordillo, 2008, pp. 239-240)”.

Respecto al último apartado de lo anteriormente citado, algunos autores expresan su descontento sobre la aplicación incorrecta del concepto autonomía (De la Vega, 2000, p. 195), señalando además que la visión de la autonomía se encuentra algo limitada debido al peso de la norma sobre el comportamiento inadecuado por parte de las personas, dando a entender que para ellos la palabra autonomía queda algo corta para lo que está realmente engloba.

Por otro lado, Gerald Dworkin, recogiendo la definición tradicional de la autonomía moral, afirma que “una persona es moralmente autónoma si y sólo si sus principios morales le son propios (Dworkin, 1994, p. 34)”, pero para ello es necesario que se cumplan diversas situaciones o prerequisites tales como: la persona debe ser la responsable de sus principios morales, debe haber optado por cuáles serían estos por voluntad propia y dicha voluntad es la que conforma el origen de sus principios, es ella quien decide cuáles admite como imperativos, rechaza otras

autoridades morales, entre otros, de manera que es la propia persona la determinante de la moralidad de sus actuaciones.

En concordancia con lo anterior, de alguna forma, la idea universal de la autonomía, se identifica en diversos puntos con la “libertad positiva” descrita por Isaiah Berlín en su famoso opúsculo titulado “Cuatro ensayos sobre la libertad”, que incluye al individuo como dueño de su propio ser (Berlín, 1988, p. 201). De lo anterior se reformula la visión tradicional en una definición propia que evoca a la autonomía como la concepción de una capacidad de los sujetos para reflexionar de manera crítica acerca de las necesidades que estos consideren esenciales, así como también la posibilidad de aceptar o tener la iniciativa de intercambiar dichas necesidades por otras preferencias y valores de mayor importancia para ellos.

De manera similar, Martin Rhonheimer ofrece lo que él denomina “autonomía personal”, que enmarca la elección de la voluntad hacia el bien como el sentido genuino de este término, debido al conocimiento racional del bien (Rhonheimer, 2000, p. 197). Atendiendo a la complejidad del concepto, existe otra manera de denominar a la autonomía moral, por lo que este autor redescubre el concepto también clásico de Tomás de Aquino de “*actus humanus*” (Santo Tomás, 2007, I-II, q. 21, a. 1), que se refiere a aquellos actos de un ser dotado de razón y libre albedrío (Rhonheimer, op. cit., p. 197).

De conformidad con los argumentos que se han venido vertiendo sobre la autonomía humana y la capacidad de decidir y actuar con y desde su libertad, podemos ver como paradójica la decisión de elegir hacer el mal moral, el cual pertenece a la esfera de dicha libertad como capacidad de optar por diferentes vías para alcanzar un fin bueno, tanto para uno mismo, como para la humanidad o para Dios (Galindo, 2000, p. 579). Aunque, muchas veces, esa libertad se emplea para un fin malo para uno mismo o para los demás, pasando así a interpretarse como una libertad imperfecta que se aleja de su perfección (Nogales, 2010, p. 442). Desde esta óptica, cuando el ser humano se deja llevar o actúa alejándose de ese fin bueno es cuando podemos decir que hace el mal, que comete una imperfección o un

desperfecto de su libertad. Aunque, con base en lo anterior, cuando el ser humano opta por la malignidad no actúa, en sentido propio, con libertad.

Ahora bien, el mal moral no hace referencia únicamente a acciones que al lesionar derechos y bienes afecten la autonomía y la dignidad, sino a una “experiencia que produce sufrimiento y secuelas relacionadas con la ruptura de relaciones con uno mismo, con los otros y con el mundo, porque el daño que produce afecta la percepción de sí mismo como sujeto moral (Brison, 2003, p. 2)”. En ese mismo orden de ideas, desde una visión tomista Eudaldo Forment, afirma:

“En la mala elección, el mal es visto como un bien, aunque sólo sea aparente o parcial. Sin embargo, en este caso en la mala elección se obra contra la libertad. En cambio, con la buena elección, se puede conseguir la liberación de la posibilidad de mal, el llegar a una casi necesidad del bien supremo y de los bienes que llevan a él y acercarse al ideal de quererlos necesariamente (Forment, 1998, p. 108)”.

Esta idea nos permite sostener que el libre albedrío humano conlleva imperfección y que la tendencia moral al mal no radica propiamente en la libertad, sino en la limitación de dicho libre albedrío. Por tanto, en la medida que el hombre actúa benéficamente, se hace más libre y viceversa, en la medida que actúa maleficamente se aparta de la perfección de su libre albedrío. En este sentido y relacionando esta cuestión, si “el libre albedrío es una facultad de la razón y de la voluntad por la que se elige el bien y el mal (Santo Tomás, 2007, I, q. 19, a. 10)”, no se debe asumir por ello que la libertad humana suponga una apatía ante el bien y el mal, pues, la libertad humana siempre apetece el bien y aborrece el mal e incluso aun haciendo el mal busca, de algún modo, el bien.

La capacidad que posee el hombre para dirigir sus operaciones en base a las potestades en que éstas se originan hacia un desenlace sea bueno o malo, hace más visible la libertad humana. Esta visión de entender el mal moral como imperfección del uso de la libertad está presente en autores como José Ramón Ayllón, el cual sostiene que:

"La elección del mal es un desorden de la libertad, conduce a su pérdida, y perjudica a su autor (...) Conviene recordar algo fundamental: aunque la libertad hace posible la inmoralidad, la trasgresión moral produce siempre un daño. Ser libre no significa estar por encima de la ética, y la inmoralidad nunca debe defenderse en nombre de la libertad (Ayllón, 1998, p. 26)".

Ahora bien, si partimos de esta idea del mal moral como imperfección de la voluntad, la pregunta que quizás ahora nos debemos formular es ¿por qué existe la tendencia del hombre a optar por el mal? Según Ayllón, "nadie tropieza porque ha visto el obstáculo, sino por todo lo contrario (Ibíd., p. 27)", esto es, porque no lo ha visto, ignora su existencia. De este modo, pareciera que cuando el hombre opta con su libertad para hacer algo malo, esa elección ya es mala en sí misma, por lo que es interpretada como una deficiencia que estriba en no haberse percatado del mal o no haber sabido por ignorancia hacer el bien.

Esta idea de la "ignorancia", como base del actuar con maldad, nos viene referida en el pensamiento filosófico griego. De hecho, Sócrates es el principal exponente de la visión de la "virtud" (gr. *areté*) definida como excelencia o perfección, se fundamenta en el conocimiento y, por tanto, es algo que se puede aprender, de manera que aquel que conoce intelectivamente el saber, que no es ignorante, no puede actuar haciendo el mal. A tal fin, desde el pensamiento socrático se podría decir que nadie puede obrar mal a sabiendas o con voluntad de hacerlo, ya que cuando se hace el mal es por ignorancia o desconocimiento del bien (Guthrie, 1953, pp. 52-53). En este sentido, el hombre sabio coincide con el hombre virtuoso, puesto que el sabio obra el bien y no puede obrar el mal (Sócrates, citado en Rodríguez Paniagua, 2013, p. 13).

Después de las consideraciones anteriores hemos de afirmar con rotundidad que la ética demanda y exige la existencia de la libertad en las personas, como capacidad que permite a estas progresar, perfeccionarse y alcanzar la felicidad. En este contexto Rafael Gómez Pérez dice que "gracias a la inteligencia y a la libertad, el hombre entiende un tipo de necesidad que escapa siempre a los animales: la

necesidad moral o ética. La necesidad ética va dirigida a la inteligencia y voluntad libre (Gómez Pérez, 1980, p. 36)", por lo que sin libertad no habría ética y sin ésta no habría vida auténticamente humana.

El ser humano es un ser libre en su pensamiento, sentimiento, imaginación y acción, pero no tiene una libertad perfecta, absoluta y sin limitaciones, ya que el ser humano siempre está sometido o condicionado por alguna circunstancia. Ahora bien, por limitación de la libertad se entiende la restricción de la autonomía moral, los condicionamientos por los cuales la libertad queda reducida. En este sentido, podemos señalar que la limitación moral surge a partir del instante en que el ser humano es consciente que hay actos que puede hacer pero que no "debe" hacerlos o, lo que es lo mismo, cuando descubre el límite de lo no permitido, de lo prohibido o de lo indebido (Coreth, 1982, p. 154).

Este hecho, el límite de la libertad, provoca una cierta vinculación de la libertad al mal moral (Suances, 2000, p. 207), haciendo énfasis en aquellos deseos ocultos que en ocasiones llegan a experimentar las personas, que aun sabiendo que no son correctos, por inmorales, ilegales o simplemente socialmente reprobados, se tiende a querer experimentar lo prohibido. La incitación o seducción al mal es algo que forma parte de la experiencia moral de la vida humana finita.

En ese mismo orden de ideas, José Ramón Ayllón opina que la libertad tampoco es algo absoluto, ya que está sometida o abocada al perfeccionamiento humano.

"La libertad está en función del proyecto vital que cada hombre desea, es el medio para alcanzarlo. Por eso la libertad no es el valor supremo, sino que de hecho nos interesa en la medida en que apunta a algo más allá de la libertad, algo que supera y marca su sentido: el bien (Ayllón, 1998, p. 21)".

De ahí que continúe diciendo este autor:

"Ser libre no es, por tanto, ser independiente. Al menos, si por independencia entendemos no respetar los límites señalados anteriormente... La limitación humana

supone que cada elección lleva consigo una renuncia... Puestos a renunciar, sólo vale la pena preferir lo superior a lo inferior (Ibíd., p. 21)”.

De este modo, surge la idea que ser libre supone la capacidad que tienen las personas de actuar o no actuar por un deseo interno de tendencia a lo superior frente a lo inferior, esto es, a lo mejor frente a lo peor (Marías, 1995, p. 12), de decidir siempre aquello que más beneficio le reporta y que menos perjuicio le ocasiona, a sí mismo o a los otros, esto es, elegir lo bueno o lo malo desde la responsabilidad que sus acciones llevan aparejadas para con uno mismo o los demás.

La ética tiene sentido solo si el hombre es libre y aspira a su propia autoperfección. Por ello, Ángeles Nogales se centra principalmente en resaltar cómo la libertad facilita la existencia de lo ético. Mientras más ético se es, más libre es el hombre: “(...) la libertad hace posible el comportamiento ético; la ética sin libertad no es posible. Pero, a su vez, el comportamiento ético hace al hombre más ‘valioso’ en tanto que a través suyo y gracias a ella incrementa su libertad (Nogales, 2010, p.443)”. Así pues, la libertad para el bien o el mal moral, es una paráfrasis de las acciones humanas realizadas a partir de la reflexión sobre los valores morales individuales o sociales.

b) La conciencia del bien y del mal moral

La conciencia moral, entendida como la capacidad de discernir racionalmente entre el bien y el mal, entre los actos o actitudes buenas y malas, presenta una amplia y variada gama de definiciones, por lo que, elegir una sería caer en una parcialidad teórica (Hauser, 2008, p. 6). Sobre la conciencia moral existe una gran gama de planteamientos, así como sobre el valor, función, formación y tipología de la misma, sobre todo en lo que concierne a su encuadre o incardinación en la teología moral fundamental (Böckle, 1980; Demmer, 1994; Vidal, 1990; Vidal, 2000; Cabellos, 2001; Flecha, 2005; Fernández, 2010; Martínez y Caamaño, 2014; Trigo, 2017).

Dentro del tema hay mucho que decir, sobre todo porque no está claro qué sea la conciencia moral y porque algunos se cuestionan si el mal moral es o debe ser un problema de conciencia o no (Armengol, 2018, p. 11). Asimismo, sobre el tema de la conciencia y la maldad humana existen diversos enfoques que existen, opiniones muy diversas de la cual haremos uso para dar una visión de lo que es la conciencia del bien y el mal moral (Borrel, 2014, pp. 24-25). Estas cuestiones serán estudiadas a continuación.

Definir la conciencia humana supone partir de la diferenciación entre lo que resulta consciente, la percepción de todo lo que acontece en torno a nosotros, y lo que resulta inconsciente o todo aquello que se desconoce, bien por déficit de percepción o por la imposibilidad de esta. A partir de esta consideración entre la conciencia habitual y la conciencia moral (García de Haro, 1980, p. 435), se dice que las normas éticas y morales de los individuos, son aplicables a todos los individuos conscientes de sus facultades, no a aquellas personas cuyas facultades no permitan dilucidar lo que perciben del entorno.

El término conciencia proviene de la voz griega “*syneidesis*”, que significa conciencia biopsicológica, percatación o reconocimiento cognitivo de algo, ya sea o no exterior al yo (Stigol, 1998, pp. 131-132). Sin embargo, no es esta raíz etimológica la que nos interesa destacar, que guarda relación con la conciencia psicológica, sino la conciencia como “*synderesis*”, esto es, la conciencia moral como la recta razón o la capacidad de percatarse del bien y del mal de la acción humana, reconociendo el bien que se ha de ejecutar y el mal que se debe evitar (Molina Fernández, 1996, p. 773). Ambas, la conciencia biopsicológica y la moral se integran y se interrelacionan mutuamente, aunque indudablemente el análisis de los actos humanos buenos o malos compete, de forma directa, a la conciencia moral (Peters, 1984, p. 309)”. Desde esta doble perspectiva, la conciencia podría definirse como el conjunto de procesos racioemocionales que conforman el orden moral interno de la conducta de las personas. La noción de conciencia moral designaría, por tanto,

el sentido innato de lo bueno y su aplicación a la acción moral sinderética (hacer el bien y evitar el mal).

En el apartado anterior, se disertó respecto a la autonomía moral para el bien y el mal, ahora añadimos que esta misma autonomía precisa de la consciencia y de la responsabilidad para llevar a cabo sus actos. La autonomía de la consciencia moral se inscribe en el mismo contexto que la autonomía de cualquier actividad ligada a la voluntad del querer, no a la opinión dubitativa de ese querer: “es la consciencia la que ha de emitir el dictamen definitivo acerca de la actuación adecuada, yendo de este modo más allá de los endóxa u opiniones comunes (Laun, 1992, p. 97)”. Por otro lado, podemos también hablar del juicio de consciencia moral o enjuiciamiento valorativo de lo que concebimos como lo debido o lo indebido, tomando como punto de referencia hacia el bien el seguimiento del juicio cierto de la consciencia.

En efecto, las ideas expuestas solo se tornan reales cuando se encarnan en la conducta del hombre, cuando la persona las hace suyas y las traduce en acciones morales habituales, en hábitos de acción vitales (Aguiló, 1994, p. 792). De ahí que podamos afirmar que la existencia humana se considera moral en tanto que la conducta para con uno mismo y los demás deba responder a la propia consciencia y esta, a su vez, a una norma moral que se ha interiorizado, que se ha hecho suya, a medida que se va desarrollando, conformando y formando (Cabellos, 2001). O dicho de otra manera y con más exactitud: la persona llega a ser moral en la medida que obra según la norma que ha descubierto y que hace suya en su consciencia. Así, en palabras de Ibáñez Blancas:

“La responsabilidad moral es la más personal e inalienable de las posesiones humanas, y el más preciado de los derechos humanos. No puede ser arrancada, compartida, cedida, empeñada ni depositada en custodia. La responsabilidad moral es incondicional e infinita, y se manifiesta en la constante angustia de no manifestarse lo suficiente (Ibáñez Blancas, 2016, p. 25)”.

Con estas expresiones queremos resaltar que la consciencia solo es propia del hombre, pues sólo él es capaz de reflexionar sobre la corrección y el motivo de

sus acciones, cotejándolas con la norma interior. Del mismo modo, sólo la persona tiene la capacidad de asumir y adoptar decisiones prácticas que llevan a acciones morales buenas o malas, así como a la formación de un carácter moral bueno o malo (Rivera, 2004, p. 149).

Las normas morales, ya sean determinadas por uno mismo o por un legislador, son una de las guías para aprender, compartir y realizar la moral. Su tendencia, si de veras son buenas, es convertirse en son universales, ya que de este modo determinan si una acción es moralmente buena, mala o simplemente obligatoria por un interés o conveniencia. Las normas representan un mandato, una prohibición, una enseñanza, ya que transmiten el conocimiento y representan la expresión práctica del valor, es decir, la puesta en práctica de las principales exigencias de los valores personales y sociales.

Sin embargo, el mero hecho de conocer una norma, no implica el actuar en pro del bien, porque si esto fuera así literalmente, entonces cómo se explicarían las acciones malas en la sociedad, dado que estas se producen en cumplimiento e incumplimiento de las normas. Al respecto, Giuseppe Abbá destaca que no se deben establecer normas solamente para obrar según el bien sin tomar en consideración la intencionalidad de las personas, ya que muchas veces el elemento intencional es lo que diferencia lo bueno de lo malo, ya que en las intenciones radican las inclinaciones reales de la voluntad y los objetivos virtuosos de esta (Abbá, 1992, p. 258)".

Volvamos el tema de partida. Si, como hemos visto, la conciencia moral presupone la conciencia psicológica, ya que sin ella los actos serian solo actos del hombre, pero no humanos, es esta sobre la que recaen la advertencia y la responsabilidad. Por otra parte, la conciencia psicológica encuentra su complejión en la conciencia moral y le señala la meta última de obrar propio del ser humano. Así pues, en palabras del moralista Luis Francisco Sastoque, la conciencia moral y la conciencia psicológica se influncian e imbrican mutuamente (Sastoque, 2001, p. 237).

Para entender mejor estos conceptos, hay que señalar que primero nos hacemos conscientes de los valores y las normas morales, es decir, primero sabemos que está bien y que está mal para “nosotros” (para cada individuo en particular), luego surgen los actos que definen la conciencia moral. De ahí que Sastoque señale que la conciencia moral es un hábito unido a la razón (Ibíd., p. 237)”.

Entonces, ¿en qué consiste la voz de la conciencia moral? ¿Esa voz interior que representa, empíricamente, lo que está bien y lo que está mal? Desde la perspectiva filosófica la conciencia ha sido ampliamente estudiada, ya sea a partir de los sentimientos morales (moral basada en los sentimientos), como de las ideas morales generadas por la razón moral basada en los pensamientos) [Armengol, 2014, p. 8]. Sin embargo, desde la perspectiva teológica o religiosa se ha tratado la conciencia moral a partir de la exégesis del relato del Génesis y la violación por parte del hombre del mandato divino. A partir de este fragmento bíblico Adán y Eva tomaron conciencia de que estaban desnudos y sintieron vergüenza. Este sentido de la desnudez y la culpa parecen ser los orígenes de la conciencia del bien y el mal morales. Desde esta visión del incumplimiento del mandato divino en el jardín del Edén es donde cabe interpretar el sentido de la conciencia moral en clave teológica (Boehm, 2012, p. 192), así como todos los males y castigos derivados de dicho hecho. Así como los primeros padres fueron expulsados del Edén, también Caín tras matar a su hermano fue desterrado a la tierra perdida, al este del Edén (Gen 4, 16), tras lo cual Dios le haría la pregunta que tanta trascendencia ha tenido y sigue teniendo en la historia del pensamiento ético: “¿dónde está tu hermano?” (Bauman, 2005, p. 68).

Por otro lado, para adentrarnos más en el ámbito de la conciencia moral, Patricia Churchland asegura que la moralidad no descansa sólo en ideas metafísicas, sino que es un fenómeno natural, constreñido por las fuerzas de la selección natural, enraizado en la neurobiología, configurado por la ecología local y modificado por los desarrollos culturales (Churchland, 2011, p. 191). Así pues, la

conciencia moral del bien y del mal, de los límites de nuestra moralidad, también cabe considerarla desde los ámbitos neurobiológicos y desde la evolución cultural del ser humano. Por lo que, para hablar de conciencia moral, además de lo anterior, es necesario que cada individuo internalice lo que es bueno dentro de una sociedad y lo trasmita culturalmente (Boehm, 2012, p. 63).

Nuestra facultad para la moral se debe, pues, a que las distintas áreas del cerebro han evolucionado hacia el sentido de lo correcto y lo incorrecto, hacia la capacidad de enrojecer y de sentir vergüenza, hacia el sentido de la empatía, al conocimiento de que existe un premio o un castigo, a la conciencia de nuestra reputación, a la conciencia de que podemos aprovecharnos de tener buena reputación y también a la conciencia del límite ante el que no cabe más que detenerse (Álvaro González, 2014, p. 225). La conciencia, vista desde todas estas dimensiones, nos ayuda a tomar decisiones para mantener nuestra reputación social y para parecer personas valiosas que respetamos y nos autorrespetamos (Boehm, op. cit., p. 32)".

Una vez llegados a este punto, podemos preguntarnos dónde quedaría la conciencia del mal moral, dónde quedaría la conciencia del hombre que obra el mal. Adela Cortina, hablando del origen biológico de la conciencia moral (Cortina, 2013, p. 255), alude al texto del II Libro de la República de Platón donde se recoge el diálogo entre Glaucón y Sócrates en torno al mito del anillo de Giges (Platón, 2006, Lib. II, 359d-360b), un anillo de oro que hace invisible a su portador al girarlo y lo hace visible cuando lo gira de nuevo, donde un sujeto portador de ese anillo podría robar, matar, o hacer cualquier maldad sin ser percibido ni reprobado por los demás. Al respecto, afirma la autora interpretando este relato mitológico y atendiendo al experimento mental planteado por Glaucón a Sócrates, si existieran dos anillos de Giges y diésemos uno de ellos a un hombre justo y el otro a un hombre injusto ambos actuarían probablemente del mismo modo, pues serían imperceptibles para la comunidad y no tendrían necesidad de comportarse como hombres justos ante los demás, ya que ninguno tendría razones para ser justos (Ibíd. p. 258). La

responsabilidad quedaría, pues, sometida a la idea de justicia interna y externa: si se gira el anillo hacia el interior nos volvemos invisibles y podemos actuar según nos parezca o con nuestra propia idea de justicia, pero si se gira el anillo hacia el exterior nos volvemos visibles y hemos de actuar según les parezca a los demás o desde una idea de justicia universal (Shell, 1992, pp. 21-22).

Lo que se ha venido planteando de cómo pudo haber surgido la conciencia moral desde un punto de vista biológico parece restarle legitimidad, porque según la respuesta de Sócrates, la razón que tienen los hombres para atender a su conciencia depende de que su conducta sea visible, esto es, que sea pública o que se realice de cara a los demás (Jiménez y González et. al, 2001, p. 24). Precisamente, si pensáramos así, que sólo debemos cumplir las normas y actuar con justicia social cuando nuestros actos sean públicos, deberíamos seguir indagando aún más y reconocer que la conciencia moral tiene sin duda unas bases biológicas, que afectan a la conciencia interna, pero que no es reductible a dicha esfera de la privacidad, ya que el comportamiento en sociedad reviste un mayor grado de moralidad y de complejidad que el comportamiento meramente privado (Garzón, 1993, p. 550).

La conciencia, así vista, desde su carácter interno y externo, comporta un nivel doble de obligatoriedad. A nivel interno, exigiría el cumplimiento de los deberes que cada individuo quiera o pueda conferirse. En tal sentido, cada uno podría orientar su vida según su conciencia y actuar “conforme a la naturaleza”, como defendían los estoicos, “conforme a la voluntad o ley de Dios”, como lo conciben los creyentes o “según la ley de la propia razón”, en sentido kantiano (Cortina, 2013, pp. 258-259). Por el contrario, la conciencia también comporta una obligatoriedad externa, la que viene dada por las normas de la sociedad o del grupo social en el que se insertan los individuos particulares, las cuales reclaman el respeto a la humanidad de las personas y a la dignidad de estas (Taboada, 2008, p. 76).

La conciencia moral se hace más comprensiva cuando se conjuga la autonomía del individuo con la intersubjetividad y la reciprocidad de otros individuos

(Cfr. Trivers, 1971, p. 35), así como cuando se distinguen en ella los planos teórico (lo que se piensa) y práctico (lo que se hace) o, en palabras de López Aranguren, cuando se distingue la moral elaborada de la moral vivida. Desde esta distinción, podemos afirmar que la reflexión ética sobre el mal nos sitúa en el plano de la moral pensada, también conocida como “*ethica docens*”, aunque sin desvirtuar la dimensión práctica de la moral vivida, “*ética utens*” (López Aranguren, 1972, p. 91), ya que el mal obrado opera tanto a nivel deontológico, como teleológico.

En ese sentido, convendría señalar que la experiencia del mal en la vida cotidiana, independientemente de lo que cada sujeto moral considere como causa metafísica, se hace presente de manera diaria. En la vida cotidiana el mal aparece reflejado en forma de males, que permiten conceptualizar la convivencia intersubjetiva y la realización humana (Hofmann et al., 2014, p. 1340). Por ello, una ética que pretenda reconocer el sentido del mal moral en la vida cotidiana no puede prescindir de estos supuestos, pues sólo desde ellos puede comprenderse el horizonte las posibilidades de actuación del ser humano.

Si es así, aunque el mal moral sea una realidad injusta sería, al mismo tiempo, una experiencia que nos permite, por paradójico que parezca, humanizarnos y realizarnos como personas, al permitirnos discernir el valor de su sinvalor. Este discernimiento se convertiría en un elemento previo para el ejercicio de la libertad humana, fuente y origen de cualquier acto de bondad o maldad humanas, de tal forma que el criterio de atribuir la causalidad del mal a Dios, al diablo, al karma o al azar carecen de total fundamento.

Esa valoración conjunta de la conciencia moral y de la libertad se sitúa antes y después de la acción, ya que antes de ejercitar el acto volitivo o la decisión práctica la razón percibe la bondad o maldad del acto, de tal modo que estima si se debe actuar así o de otro modo, así como sobre los medios y fines de dicha actuación. La conciencia moral, así entendida, es un fenómeno complejo que no puede desligarse de la individuación de la libertad.

Por otro lado, atendiendo a la clasificación de los estados de conciencia moral para el bien y para el mal, centraremos nuestro análisis en el modelo de conciencia ética que propone Rodríguez Luño, donde plantea que el juicio de conciencia se clasifica tomando en consideración los siguientes tipos de conciencia: conciencia antecedente (juzga el acto), conciencia consecuente (aprueba o desaprueba una acción), conciencia verdadera (juicio veraz), conciencia errónea (juicio equivocado), conciencia cierta (juicio firme), conciencia probable (juicio no seguro, posibilidad opuesta a la afirmada) y conciencia dudosa (juicio no emitido) [Rodríguez Luño, 2004, pp. 288-290].

Asimismo, los errores de conciencia son debidos a la ignorancia, tanto de los hechos, como de las normas morales y éticas. La ignorancia puede modificar la imputabilidad moral, ya que dependiendo el modo en que se ignore, un acto puede ser considerado “licito” o “ilícito”, por ejemplo, cuando el individuo afirma algo que no es cierto, pero está convencido que es verdad (a esto se le llama ignorancia invencible) o cuando hay duda de la propia opinión y el acto es voluntario (a esto se le llama ignorancia vencible) [Rodríguez Luño, 2004, pp. 198-200].

En base a lo visto anteriormente, podemos decir que el juicio de conciencia es un acto de discernimiento en el que confluyen elementos complejos, como el “saber moral, el conocimiento de la acción y de la situación, el sentido de la obligación moral, los componentes afectivos de la elección, para la consecución de la verdad moral (Rodríguez Luño, 2004, p. 201)”. El juicio de conciencia depende, pues, de un conocimiento moral previo, que debe incluir los principios morales y las consecuencias de la acción.

De esta forma, resaltamos la importancia moral de la conciencia para hacer el bien y apartarse o evitar el mal, así como la necesidad de educarla adecuadamente para actuar según ella y no contra la misma. Asimismo, la conciencia moral aporta al ser humano el sentido de responsabilidad y de humanidad, de ahí su importancia y su valía.

c) La responsabilidad ante el bien y el mal moral

El concepto responsabilidad podría entenderse como la capacidad de responder (lat. *respondeo*=responder) de los propios actos, así como de la moralidad buena o mala de los mismos. Este valor moral está radicado en la conciencia libre de la persona, ya que posibilita a esta la reflexión, la orientación y la estimación de las consecuencias morales de los actos que se han cometido o se vayan a cometer, sobre todo cuando estos son malos o suponen un mal en el ámbito moral (mal sufrido o mal infringido).

En la axiología del concepto responsabilidad podemos recurrir, en primera instancia, a lo que dijo Viktor Frankl sobre el mismo:

“¿Qué es responsabilidad? Responsabilidad es aquello a que se siente uno “atraído” y a lo que “se sustrae” (...). Hay en la responsabilidad algo que se asemeja a un abismo. Y cuanto más y con mayor hondura pensamos en él, más nos damos cuenta de que se abre ante nosotros, hasta que por último nos sentimos dominados por una especie de vértigo. En efecto, al ahondar con el pensamiento en la naturaleza de la responsabilidad humana, sentimos un escalofrío: la responsabilidad del hombre es algo espantoso, pero es también, al mismo tiempo, algo sublime (Frankl, 1997, p. 297)”.

Se dice que el ser humano es responsable de los actos que lleva a cabo, de las consecuencias de estos y de la repercusión que pudieran tener los mismos en los demás. Aunque este actuar ante el otro siempre está teñido de incertidumbre y de sensación de incumplimiento, pues nunca podemos estar seguros de haber hecho o estar haciendo lo mejor, lo correcto o lo más bueno para nosotros mismos o para los demás. Esta diatriba entre el comportamiento responsable e irresponsable nos permite hablar, siguiendo a Bauman, de la sospecha de la moralidad, la concepción de que siempre se puede hacer algo más o que no somos ni actuamos con suma moral (Bauman, 2005, p. 81).

El concepto de “responsabilidad” es un término ético de uso común en muchos ámbitos de la vida cotidiana (Molina Fernández, 2000, p. 57), pero reviste una especial importancia cuando hablamos de responsabilidad ante el bien moral y

el mal moral, en sus dimensiones activa, del obrar o hacer (*praxis*), como pasiva, del sufrir o padecer (*pathos*).

Lévinas dotó de un nuevo sentido al concepto de responsabilidad, dándole un lugar primigenio en el orden antropológico y ético al remitirlo a la alteridad. En Lévinas el rostro del otro es el que me reclama, me llama, me obliga al respeto y me impele a la responsabilidad (Lévinas, citado en Melich, 1995, p. 146). Este filósofo considera que “la justificación del dolor del prójimo es ciertamente el origen de toda inmoralidad (Lévinas 1993, p. 123)”, por lo que el mal que el otro padece, a causa de cualquier acto arbitrario o provocado de la vida, debe ser debidamente justificado, ya que “[la] responsabilidad [es] anterior a toda deliberación lógica que apele a la decisión racional. Pues esa deliberación sería ya la reducción del rostro del otro a una representación, a la objetividad de lo visible (Ibíd., p. 198)”.

De esta manera, la libertad no sería anterior a la responsabilidad, sino previa a esta, ya que el significado de responsabilidad debe trascender y entenderse, siguiendo a Lévinas, desde la epifanía del rostro del otro (Ibíd., p. 201). El sentido, pues, de la responsabilidad involucra, desde esta visión, la conciencia de la alteridad. Pero, si esto fuera así, ¿acaso seríamos responsables también del acontecer de los demás, de todo cuanto le ocurre a los demás? Maurice Blanchot responde de manera rotunda, que la responsabilidad es algo propio del ser y que se deriva de él en lo que se refiere al obrar del otro, ya que la conciencia del otro sirve para concienciarnos de su existencia y de su obrar: “El otro supone un vuelco tal que no puede señalarse más que por un cambio de estatuto del yo (Blanchot, 1983, p. 28)”.

Sin embargo, hay un elemento que falta en las definiciones anteriores, ya que sólo se ha considerado el deber moral de la persona que ejecuta la acción, la conciencia de sus actos y las consecuencias de los mismos, pero nos olvidamos de la intencionalidad de los mismos. Al respecto, Armengol afirma que la intención de los actos es un elemento fundamental en el obrar moral, ya que esta nos obliga a cumplir con el deber moral (Armengol, 2014, p. 309). Ahora bien, al final lo que se

va a valorar de la realidad humana, no sólo será la intención con la que se actúa, sino sobre todo las consecuencias de sus actos, por lo que una buena intención que no ha ponderado suficientemente estas consecuencias, podría ser moralmente inconsistente o incluso albergar algún grado de perversión o de mala fe (Gómez Pavajeau, 2010, p. 26).

Nuestra actuación moral no sólo nos configura y hace ser lo que somos a nivel personal, sino que adquiere una importancia esencial en el contexto de lo social, de ahí la importancia de valorar la trascendencia de nuestros actos morales en el plano de la intersubjetividad y de la afectación de la alteridad. De esta forma, consideramos que nuestros actos, sean estos buenos o malos, influyen o pueden influir en los otros y viceversa.

Veamos, por poner un ejemplo, el caso de realizar un acto maleficente, definido este como aquel que, dentro de la voluntariedad e intencionalidad, produce dolo y perjuicio a otras personas. Aunque, muchas veces, el mal producido, el daño causado se da por error, por ignorancia, por motivos malévolos (psicópatas, asesinos en serie, tiranos, etc.), o incluso fruto de una “moral indolora” (Cfr. Lipovetsky, 2002, p. 48). A toda maleficencia humana que provoca un daño ha de exigírsele la toma de responsabilidad moral que lleva aparejada, la cual puede ser, desde un juicio ético interno o externo, moralmente reprobatoria o exculpatoria.

La reflexión sobre la no maleficencia nos conduce a cuestionarnos lo siguiente: ¿cómo se determina el mal? ¿Quién dictamina las reglas para su determinación? y ¿quién lo define: el afectado o la víctima a la que se le infringe el mal, la sociedad que lo padece, el observador imparcial, un ser divino trascendente al mundo, etc?, ¿a quién le corresponderá dimensionar el mal? El mal, sea cual sea su forma o representación, siempre suscita dudas y problemas. Así, por ejemplo, en los casos bioéticos de suicidio médicamente asistido, ¿quién sería el agente malhechor: el médico, los familiares o el propio paciente? O, en otros muchos casos de investigaciones biomédicas o de experimentaciones con seres humanos sin conocimiento ni consentimiento de estos, ¿quién o quiénes serían responsables de

perpetrar estos actos negligentes o de mala praxis? (Bello, 2012, p. 129). La conciencia ante el bien y el mal queda, así, evidenciada como un elemento fundamental y necesario del actuar humano.

1.3. Fenomenología y hermenéutica del mal moral

El ser humano tiene la capacidad, en su fenomenología existencial y con su libertad, de amar y de odiar, de comportarse egoístamente o solidariamente (Singer, 2015, p. 10). En su acción puede hacer el bien o hacer el mal, incluso estos actos pueden ser interpretados de múltiples modos, pues el bien y el mal no son valores puros, ni se dan en situaciones o contextos totalmente asépticos, sino que se producen en situaciones heterogéneas, diversas y complejas. Esta diversidad axiológica del bien y del mal morales la analizaremos desde la fenomenología y la hermenéutica, centrándonos en la reflexión sobre la vivencia del mal moral, en la experiencia cognitiva o vivida del mal moral.

Para este apartado partiremos de los estudios del psicólogo Philip Zimbardo y de su tesis famosa que sostiene que las buenas personas pueden volverse malvadas en situaciones o contextos muy concretos. Al respecto, llegó a demostrar en el “Experimento de la Prisión de Stanford”, realizado durante los días 8 al 13 de agosto de 1971, en el que un grupo de jóvenes estudiantes representaron los roles de prisioneros y guardianes para analizar el comportamiento de ambos en una supuesta situación ideal de poder, por parte de unos y dominación, por parte de otros. En dicho experimento se evidenció cómo el comportamiento moral humano puede degenerar y fluctuar, cuando se adquiere la llamada “voluntad de poder” sobre los demás, hacia la deshumanización. Los corolarios de este experimento revelaron que el origen del mal moral procede de la naturaleza corrompible del ser humano que, al posicionarse desde una esfera de poder declinan ante el mal y se dejan llevar por él, cometiendo actos inmorales, ilegales o simplemente malvados (Zimbardo, 2008, p. 19). Actos sociales de perversidad que nos pueden llevar, desde el análisis psicosocial de la asignación de roles, a ser pasivos y no hacer

nada, a ser malvados y cooperar a hacer más grande el mal o, incluso, a convertirnos en héroes al intentar librar a otros del mal o evitando que este se produzca (Haslam y Reicher, 2004, pp. 115-117).

Zimbardo definió la maldad, el mal moral, como “el obrar deliberadamente de una forma que dañe, maltrate, humille, deshumanice o destruya a personas inocentes o en hacer uso de la propia autoridad o poder para alentar o permitir que otros obren así en nuestro nombre (Zimbardo, op. cit., p. 26)”. Este experimento demostró, al igual que otros muchos similares, que el poder corrompe a la persona y que una vez que se adquiere la responsabilidad de los individuos se torna distinta a como era sin dicho poder (Hampshire, 1983, p. 69).

Aunque, hay teorías teológicas, como la judeocristiana, que defienden la existencia de una predisposición o tendencia al mal en el ser humano desde los orígenes de la creación, Zimbardo propone que el mal moral no tiene herencia, es decir, elimina la interpretación religiosa de la herencia del pecado de los primeros padres y postula que el mal sólo existe desde el hombre y por el hombre. Zimbardo resalta, que el ser humano, en la exploración de la justificación de su vida y de la vida de sus iguales, se alimentan de una fuerza “sobrenatural” que le lleva a hacer mal. Para él, cualquier ser humano puede llegar a dejar de ser humano y convertirse en un animal salvaje y malvado, en un opresor capaz de cometer actos atroces cuando se mueve por una ideología asumida irreflexivamente o cuando valora la vida de otros seres humanos como si fueran enemigos.

Recorriendo la infinidad de episodios donde la maldad de unos seres humanos se ensañó con la vida y los sufrimientos de muchos inocentes, Zimbardo defiende como posible que en un espacio reducido y en un tiempo igualmente escaso algunas personas se transformen, en su ideología o imaginación hostil, hasta el punto de cometer actos malvados creativos y constructivos inconcebibles (Cfr. Zimbardo, op. cit., p. 415).

La existencia del mal moral, de la maldad moral humana, se presenta como una amenaza para el bienestar humano. Los actos de maldad, producidos por unos

seres humanos contra otros seres humanos, suponen y representan el sufrimiento de innumerables víctimas. John Kekes en su libro “Las raíces del mal” parte de la idea que el mal radica en el sujeto humano, el auténtico y único actor del mal, y propone que el comportamiento malevolente de este es debido a que actúa motivados por la ira, el odio o el deseo de hacer un daño a alguien, justificando sus actos, en muchas ocasiones, con motivos o excusas moralmente inasumibles o irracionales (Kekes, 2006, pp. 5-6). Para este autor, el mal es un problema moral interno a la propia naturaleza humana, que no surge por eventos externos, que ataca las condiciones sociales que rodean a los individuos y que tambalea los pilares fundamentales del bienestar humano (Ibíd., pp. 11-13). Asimismo, para que se lleva a cabo una acción considerada moralmente mala, Kekes ha incluido la conexión de tres elementos esenciales como: la intención del mal, las consecuencias de este mal y la carencia de un pretexto moralmente aceptable (Ibíd., p. 18).

Ahora bien, quizás los cuestionamientos se orienten a pensar, cómo el ser humano se transforma ante el mal, cuál es el motor o el impulso que conduce a la actuación vil en el ser humano. Zimbardo, en lugar de recurrir al dualismo teológico de la lucha del bien contra el mal, o al dualismo antropológico de la naturaleza humana buena que se corrompe al integrarse el individuo en la sociedad, lo investigó a través de personas reales realizando funciones cotidianas, pero enfrentadas al poder de determinadas “fuerzas situacionales” (Zimbardo, 2008, p. 26).

Haciendo referencia al motor de la maldad en el ser humano, se han incluido muchas razones que oscilan desde sentimientos y emociones negativas como la ira, hasta su espectro más extremo representado en el odio contra los seres humanos (Díaz Cárdenas, 2012, pp. 6-8). Por su parte, Zimbardo (2008) alega que nuestra conducta o comportamiento será bueno o malo, dependiendo el ambiente donde nos desarrollemos, lo que se contrapone a las ideas expuestas por Kekes (2006). Con estas posturas contradictorias nos podemos cuestionar la actitud que

el ser humano adoptaría si se ubicase en un lugar totalmente nuevo y desconocido, en circunstancias nuevas o con personas nuevas, para ver si estos factores condicionan o afectan a la naturaleza humana y si propician un cambio en las actitudes y acciones morales, es decir, si provocan un cambio en las personas o si estas se seguirían comportando igual.

El hecho incontrovertible es que los seres humanos no son básicamente buenos ni malos, ya que sus actos dependen de su razón y de múltiples circunstancias externas que afectan a su naturaleza y que provocan, en mayor o menor medida, tendencia a la agresividad (Rendueles, 2004, pp. 7ss). Eso sí, siguiendo a Kekes podemos afirmar que, si bien existe cierta bondad natural en las personas, existen tendencias humanas que son obviamente malas y que muchas veces se imponen a las buenas. De hecho, él describe sociedades de gente mala que hace cosas buenas y viceversa, grupos humanos de gente buena que hace o muestra propensión hacia las cosas malas, lo que le lleva a dudar de la supuesta bondad natural humana (Kekes, op. cit., p. 22). Hechos, que él justifica a partir de la ignorancia al bien, del egocentrismo humano, de la libertad mal dirigida o de las emociones negativa como la codicia, la venganza o la estupidez (Ibíd., p. 22).

Por su parte, Albert Bandura plantea la teoría social cognitiva de la “desconexión moral” para tratar de solventar el problema del mal moral y de la agresividad en los seres humanos a través de factores ambientales, personales y conductuales. Esta teoría considera que la desconexión moral se puede desarrollar en cuatro dominios: locus de conducta, locus de acción, locus de resultado y locus de receptos de las acciones, los cuales posibilitan una disonancia entre el pensar y el hacer, así como una interiorización cognitiva y emocional de las conductas que suponen la realización o destrucción del yo (Bandura, 1991, p. 45; Id., 1999, pp. 193ss).

Esta desconexión moral resultaría irreconciliable con las tesis de Zimbardo, para quien el mal moral se da cuando las emociones negativas afloran en el anonimato, cuando se evidencian actos generalizados de vandalismo o cuando

existe la posibilidad de ejercer un poder o influencia social sobre los demás (Zimbardo, 2008, p. 35).

En relación a la influencia de la sociedad y el influjo de la razón en la conducta del ser humano, las teorías expuestas entre Zimbardo y Kekes coinciden, ya que a veces actuamos por puros sentimiento de egoísmo o incluso desde la incertidumbre de no distinguir con claridad lo que podemos o no hacer frente a lo que debemos o no hacer (Kekes, 2006, p. 23).

El ser humano está abierto a la corrupción en muchos sentidos, ya que son muchos los contextos, circunstancias y situaciones en los que una persona puede actuar haciendo el mal. Es más, la personalidad humana alberga una serie de cualidades que permiten tomar conciencia de la moralidad de los actos y de la racionalidad de los mismos, aunque en algunas ocasiones la pragmatidad de lo situacional no permita distinguir con total diferencia el bien del mal, lo bueno de lo malo, e incluso podría resultar confuso pensar que una persona pueda, al mismo tiempo, ser capaz de hacer algo bueno y malo a la vez, siempre de forma parcial y limitada, pues nunca podremos hacer el bien ni el mal absolutos.

Visto así, quizá la explicación fenomenológica del mal moral estribe en la asunción de la responsabilidad que los seres humanos mostramos ante el mal infringido y el mal sufrido, ya que ninguno de ellos debe quedar en conciencia impute, bien sea mediante un juicio mundano e inmanente, o bien mediante el recurso a la trascendencia, a una idea de justicia ideal o a la dimensión escatológica.

CAPÍTULO II. ANTROPOTEODICEA DEL MAL MORAL

Hablar de filosofía y de teología del mal moral supone, para empezar, partir de la idea de que el mal es una cuestión que afecta al ser humano y, por ende, a su esencia, a su ser, a su pensamiento y a su mundo (Rosenfield, 1993, pp. 135- 136). No podemos, pues, desmerecer ni minusvalorar el papel de la fe y de las creencias, así como tampoco el juicio de la razón sobre este tema del mal moral. Sobre todo, cuando todavía persisten los interrogantes, siempre inconclusos, de ¿qué es el bien? ¿qué es el mal? Múltiples filósofos y teólogos han reflexionado sobre estos interrogantes y se han planteado si el bien es algo puro o si puede concebirse como mera ausencia de mal y viceversa, si el mal es algo puro o puede contemplarse como ausencia de bien.

Aquí la religión ha tenido y sigue teniendo un gran peso. De hecho, la Sagrada Escritura, desde su primer libro Génesis, plantea el tema del bien y lo relaciona con la creación y con el Creador, y el origen del mal con el hombre y el relato de la caída que provocó el pecado original (Ladaria, 2001; Villalmonete, 2020, p. 224). El bien vendría simbolizado por todo cuanto procede de Dios y el mal con la serpiente, o agente tentador, la manzana o instrumento del maligno y la voluntad débil de la primera pareja humana que prefirieron y eligieron, ilusoria y falazmente, querer ser como Dios.

Este relato bíblico del libro Génesis nos permite justificar una de las razones por las cuales el mundo en el que vivimos está rodeado de sufrimiento, dolor y muerte; debido a que por la desobediencia y la tentación de una persona (Eva, tal como ha sido relatado), y la cooperación ante el mal, se desencadenó el mal físico y el resto de males para la humanidad.

Adán y Eva, símbolos de los primeros padres de la humanidad, cometieron el pecado de desobediencia por su deseo irrefrenable de querer tener el conocimiento absoluto del bien y del mal, como si algo les faltase y hubiese sido

una necesidad no cubierta. Quizás lo hicieron porque se dieron cuenta que, a pesar de haber sido creados a imagen y semejanza de Dios, carecían de algo que sólo tenía Dios y querían conseguirlo, por lo que decidieron cometer un mal, una acción egoísta moralmente mala que perjudicó a toda la humanidad.

No obstante, la interpretación bíblica de los designios de Dios invita a pensar que lo que pasó en el relato de la creación, podría ser visto como una llamada de Dios al hombre para situarlo en su condición creatural y, por ende, para ordenar y comprender dicha condición en orden a su relación natural y sobrenatural con su Creador, aun habiendo sido sometido al pecado original de desobediencia y de ofensa a Dios (Ladaria, 1983, p. 173).

Ahora bien, estaría en cierto modo justificado que, a ellos, nuestros primeros padres, le sobrevinieran las injusticias y todo tipo de males en señal de castigo y reprobación por parte de Dios. Pero, ¿qué pasa con los justos e inocentes que no han cometido mal alguno y, sin embargo, le sobrevienen malas situaciones? ¿Por qué si Dios es justo y ama la justicia (Sal 11, 8) existen las injusticias? ¿Por qué no sabemos discernir lo que es justo (Lc 12, 57) de lo que resulta injusto? Debido a estos cuestionamientos sobre la responsabilidad moral individual, surge la doctrina de la Antropodicea, donde se parte de la figura buena de un Dios Creador y de la figura finita y lábil de un ser humano que es la que origina el mal, para tratar de justificar la existencia del mal en la vida de los hombres (Fabris, 2008, p. 96).

En palabras de Scholem, "(...) el paraíso (...) habría sufrido, con la expulsión del hombre, una pérdida más grave que la sufrida por el hombre mismo (Scholem, 1938, p. 32)". Esta opinión toma en consideración a Dios como el ser al que el hombre le debe todo y trata de justificar el problema del mal moral con la responsabilidad de los primeros padres ante sus descendientes y las generaciones venideras.

A partir de estos razonamientos, se debe desechar las ideas que el mal deriva del bien y que el bien deriva del mal, tal y como señala Kekes (2006). Sin embargo, si consideramos la existencia del mal, este tendría su fundamento y

sentido por sí mismo, sin necesidad de compararla o asociarlo al bien. En este sentido, el mal moral cabría definirlo sin referencia alguna al bien, al menos para tratar de entender el sentido óntico del mismo.

2.1. El problema del mal moral para la razón y para la fe

El problema del mal moral supone una interpelación a la razón y a la fe (Agazzi, 2013, pp. 327ss). Por eso, en primer lugar, vamos a analizar la perspectiva del mal moral que se expone en la Sagrada Escritura a partir de la filosofía, esto es, a partir de la razón desligada de la fe. Y, en segundo lugar, a partir de la teología, esto es, de la fe desligada de la razón.

En sentido teológico, el relato de la caída y la expulsión del Edén, personificados simbólicamente por el llamado pecado original, representan el mal moral. La tendencia a ser y sentirse autónomos, a ejercer su libertad lejos de la obediencia ciega a Dios, planta un conflicto entre la razón y la fe, entre lo que nos dicta el pensamiento y lo que nos indica la religión, conflicto que para autores como Fabris, se escenifica en la lucha entre el instinto y la razón con la fe (Fabris, 2008, p. 98).

Al respecto, Kant señala que el origen del mal está en la libertad y que la libertad, en sí misma considerada, ya es un mal, pues hace que el hombre tenga el poder de actuar mal, con lo que habría un claro reconocimiento de la responsabilidad del hombre ante el mal que infringe en los demás, pero también considera que la libertad otorgada por Dios al hombre, en tanto que capacidad innata, es un misterio que no podemos alcanzar a comprender, pues no podemos responder a la pregunta, ¿por qué Dios ha querido hacer al hombre libre, por qué le ha dado la libertad? (Kant, 1902). Con esto podemos inferir que el mal moral forma parte de la naturaleza humana como don otorgado por el Creador, aspectos que serán aclarados más adelante en el tema de la teología del mal moral.

Hegel, por su parte, considera especulativo lo descrito en el texto del Génesis, pero coincide con Kant al sostener que tras la creación el hombre llega a

ser libre totalmente, y que es sólo a partir de esa libertad cuando tiene la posibilidad de distinguir el bien del mal, eligiendo el camino que quiere tomar para hacer el bien o hacer el mal, siendo responsable de uno y de otro (Hegel, 1970, p. 64)..

La perspectiva de Heidegger en su obra "Sein und Zeit" (Ser y tiempo) se aleja de los pensamientos de Kant y Hegel, al considerar que el ser humano no es responsable de lo acontecido, que vive en una situación impuesta, por lo que no se debe hacer responsable. Heidegger salva al ser humano y lo cataloga como un *dasein* culpable, pero no como un *Dasein* pecador (Heidegger, 1976, p. 21). Así lo recoge Adriano Fabris al hablar del pensamiento heideggeriano de la culpabilidad del *dasein*: la noción de culpa (*schuld*) no debe ser relacionada con la noción de pecado (*sünde*), la noción de culpa moral no equivale a la noción de pecado moral (Fabris, 2008, p. 104). Esta visión heideggeriana sobre la culpa del ser, podría contemplarse en su doble dimensión epistemológica y ontológica, es decir, desde lo que algunos autores como Antonio Marín Morillas, siguiendo la obra de Heidegger, llaman el "pensar del ser" (*seinsdenken*) y el "esenciarse del ser" (*seinswesen*) [Martín Morillas, 2007, p. 36].

En vista de estos análisis, se puede colegir que no siempre es fácil despejar la relación entre fe y la razón en referencia al mal moral, máxime cuando este se focaliza o explicita en las experiencias del sufrimiento y de la violencia. Estas formas del mal moral suelen ir unidas, ya que la violencia es causa muchas veces de sufrimiento y el sufrimiento puede o suele causar actitudes y actos de violencia. Asimismo, los males más dolorosos suelen venir motivados por la violencia, la corrupción o la envidia de unos seres humanos sobre otros, pero siempre en clara alusión a la agresividad o a la violencia del hombre contra el hombre.

René Girard (2002) establece que el origen de la violencia se encuentra en la envidia, en el deseo de querer tener lo que el otro tiene, en querer conseguir lo que el otro (Dios) posee y el hombre no. Esto se percibe tanto en los textos sagrados de la Biblia (Caín y Abel), como en muchos relatos de la mitología griega o romana (Rómulo y Remo), por lo que podríamos aventurarnos a afirmar que la violencia,

como expresión del mal moral, forma parte del ser humano y de su libertad (Mardones, 2000).

Llegamos a este punto no podemos olvidar que el origen de la maldad y de la violencia está en la libertad humana. Esta idea viene apoyada por teólogos de la talla de San Agustín, quien decía que la voluntad malvada y el mal moral que esta conlleva sólo se encuentran en el hombre (San Agustín, 1998, cap. 13, 4). Esta teoría también es apoyada por filósofos como Rousseau quien, en varios de sus ensayos, describe al hombre como el centro del mal, indicando que lo procedente de Dios es obra buena, pero que se transforma en mal en el hombre (Rousseau, citado en Bermuda, 1984, p. 12). Ahora bien, Rousseau sostenía *grosso modo* que el niño nace bueno y que es la sociedad la que lo corrompe, cambiando la idea tradicional de que “el niño era intrínsecamente malvado y egoísta y sólo a través de la autoridad y disciplina se podía hacer de él un adulto más o menos razonable (Bodei, 2008, p. 153)”.

En todo caso, culpar al ser humano del mal moral conduce inexcusablemente inevitablemente a plantearnos la cuestión de su libertad, pues sólo si este es libre puede serle atribuida la condición de ser responsable de la maldad cometida. Tal como lo destacamos, en los primeros párrafos de este apartado dedicado a la filosofía y la teología del mal moral, es menester hacer referencia nuevamente al filósofo Immanuel Kant para quien, la libertad se convierte en condición necesaria para asumir un deber de acuerdo con la ley moral.

La libertad del ser humano presupone la existencia de la ética y el sentido de la responsabilidad ante el mal moral; sin libertad no se puede calificar ningún acto como moral bien o mal ejecutado (Kant, 2001, p. 12). A pesar de ello, existe para Kant un “mal radical” o constitutivo que refleja la culpa original de todo ser humano, por lo que será necesario hacer desaparecer esa culpa a través de la imagen de un hombre nuevo: “el hombre viejo, portador de la culpa y el mal, debe liberarse y constituir así el hombre nuevo (Ibíd., p. 2)”. Esta conversión del hombre viejo al hombre nuevo pretende ser el paso del hombre malo al hombre bueno. Al respecto,

pareciera que Kant manifiesta que existe tanto una disposición natural al bien, como al mal, pero cabría considerar que existe en los seres humanos una debilidad específica al mal como parte intrínseca del pecado y que, contra dicha debilidad, estaría el deseo de caminar hacia el bien y hacia la construcción de un hombre bueno, alejado de toda maldad humana (Kant, 2001, p. 32).

Bernstein, analizando el pensamiento kantiano sobre el mal radical, expresó que por la esencia del ser humano como ser finito, su libertad también lo era, pero que es necesario aspirar al bien a través de tres elementos: valor, saber y voluntad (Bernstein, 2004, p. 16). De igual manera, algunos autores como Baruch Spinoza sostienen que en la inclinación de la voluntad humana para hacer el mal se dan hechos que no se pueden cambiar, ni siquiera por parte de Dios, ya que gozan del privilegio de ser realizados por el libre albedrío. Así pues, no podemos alterar la maldad que el ser humano es capaz de inducir o incitar, pero si libertarnos por medio de la razón de los sentimientos malos que genera dicho mal cometido (Spinoza, 2006, p. 40.).

Pero si el problema del mal moral para la filosofía parte de la libertad humana y termina en el misterio del libre albedrío, para la fe la cosa no parece correr mejor suerte. De hecho, adentrarnos en el mal moral desde la fe supone la capacidad de cerrar los ojos y zambullirnos en el ámbito de lo absurdo (Kierkegaard, 1975, p. 93). Y ello porque no es fácil de comprender cómo Dios, desde su omnisciencia, conoce y sabe lo que va a hacer el hombre y, por su parte, el hombre, en su vanidad y arrogancia, sabe y conoce lo que Dios puede pensar de su acción y, aun así, hace el mal y peca. Pero lo cosa no termina aquí, sino que se complica más al considerar que los pensamientos humanos han sido de alguna manera otorgados por Dios por lo que, en el fondo, Dios sabe que el hombre sabe el mal que se va a hacer y al contrario, el hombre sabe que Dios sabe el mal que se ha a infringir o padecer.

Todo lo anterior lleva a pensar que es necesario un sentido, una razón que nos permita entender el mal moral que hacemos en el mundo, pero una razón que

no sería suficiente sin la fe si consideramos que Dios, como sumo Creador y ser providente, es el eje esencial de nuestra mundaneidad y de nuestra historicidad.

Kant relaciona ambos conceptos, la fe religiosa y la fe racional, permitiendo así una integración entre la fe y la razón, con analogías entre la fe religiosa y la histórica (Kant, 2001, p. 128). Esto resulta interesante a la hora de tratar de comprender la omnipotencia y la omnipresencia de Dios en las vidas de los hombres, así como en la responsabilidad de estos en sus acciones morales (Ritter et al., 2015, pp. 780-782).

Por otro lado, la existencia de la libertad y de la responsabilidad humana conducen inexorablemente a afirmar la existencia de un Dios garante del bien absoluto. Ahora bien, la justificación de la presencia del mal moral en el mundo parte de la idea de la ausencia de un Dios bueno, porque si existiera y no estuviera ausente no permitiría paradójicamente ese obrar malo (Fernández Liria, 2005, pp. 169-172).

Aquí entra la teoría de la privación del bien y la entrada del mal, en la que el hombre, analiza su situación deplorable y reclama el bien y la justicia a la que se aspira como ser justo, aunque perpetre el mal, ya sea éste una privación a la idea de un bien o un daño a dicha idea acerca del bien o lo bueno.

La fe, por tanto, nos debe conducir por el camino de elegir el bien y rechazar el mal desde la libertad. Así, la libertad de voluntad representaría la capacidad de elegir entre lo bueno y lo malo; apoyado en lo destacado por Erich Fromm, quien manifiesta que la decisión a tomar, la elección por el bien o el mal “viene influenciada por el carácter y requiere un particular esfuerzo para adquirir un conocimiento concreto (de lo que es lo mejor y lo peor, de los deseos inconscientes que me dominan, etc...) y una voluntad de obrar (Fromm, 1967, pp. 156-157)”.

Hasta tal punto podemos discutir sobre la bondad de Dios que esta nos puede resultar del todo ajena a la manera de pensar que tenemos los humanos, sobre todo

en lo que respecta a los principios del bien o de la bondad, ya que lo que nos parece bueno o malo a los ojos humanos, puede no serlo a los ojos de Dios.

En otro orden de cosas, las diversas argumentaciones filosóficas empleadas para probar la existencia de Dios a pesar del mal moral en el mundo no conducen necesariamente a la fe en Dios, sino que solamente pueden asegurar que tal fe es razonable. Y por tal motivo, esta fe razonable conduce al hombre a reconocer algunos atributos a Dios (bondad, inteligencia, perfección, entre otros), así como su existencia, pero no indican nada sobre quien es o cómo es el ser sobre el que se dirige el acto de fe. Por ello, cabe considerar el mal moral como mal, como oscuridad con la que el pecado afecta a todo el hombre y hace dudar de la existencia de Dios y hasta incluso negar su divina revelación.

Otro de los elementos con los que se relaciona el mal, además de la violencia y el sufrimiento, es la muerte, la aniquilación de la idea de inmortalidad, catalogada por muchos como castigo por el pecado. Manuel Fernández del Riesgo califica a la muerte, en el diálogo entre racionalidad y religiosidad, como el ejemplo clásico de dos tipos de mal: el mal físico, en cuanto que acabamiento y desaparición del ser biológico y el mal existencial, en cuanto aniquilamiento o paso a otra dimensión existencial distinta y desconocida (Fernández del Riesgo, 2007, p. 7).

Tal vez el ser humano no haya de ser interpretado como “un ser para la muerte”, como señaló Heidegger, sino como “un ser para la ignorancia”, siendo esta realidad nuestra peor tragedia (Martín Morillas, 2017, p. 177). En este sentido, el mal tiene también su fundamento en la ignorancia, tal y como reflejaba la filosofía socrática, que unía el actuar bien o mal con el tener más o menos conocimiento. Igualmente, este velo de la ignorancia como elemento facilitador del mal aparece en el pasaje donde Jesús perdona en la cruz a sus siniestros verdugos, los que le infringieron el mayor mal posible al quitarle la vida, estaban sumidos en el velo de la ignorancia, porque “no sabían lo que hacían” (Lc 23, 34).

Hoy día también se sigue esta idea por parte de algunos filósofos como Fernando Savater, para quien “nadie hace el mal a sabiendas, lo mismo que nadie

es feliz contra su voluntad. La esencia de la maldad no reside más que en la ignorancia moral (Savater, 2003, p. 75)". Esta ignorancia nos serviría para terminar de fundamentar lo dicho anteriormente sobre la responsabilidad humana ante el mal moral, pues no sólo hay que partir de la libertad de voluntad, de la razón, de la conciencia, de la fe, etc., sino también del conocimiento, ya que la ignorancia de lo que está bien o mal conduce, muchas veces, a la desgracia (Aguiló, 1994, p. 792).

Con todo, desde la fe y la razón, desde la filosofía y la teología se suscitan dudas sobre la responsabilidad humana y divina ante el mal moral cometido y sus consecuencias.

2.2. La cuestión de la teodicea en sus isomorfos culturales y creenciales

La cuestión de la teodicea nos lleva a plantearnos las visiones que sobre ella se han dado y se seguirán dando en los planos isomórficos culturales y creenciales. Tal como lo plantea Fabris en su ensayo sobre el mal desde una perspectiva filosófica de la religión, en la búsqueda del ser humano de un responsable de la maldad en el mundo y la justificación de Dios como un ser de bondad, Omnipotente, se ha teorizado una teodicea (Fabris, 2008, pp. 96-97). Teodicea que nos es ajena a la cultura de los pueblos y a las religiones de los hombres.

La influencia para el desarrollo de un pueblo de la religión (monoteísta o politeísta), así como la cultura, es fundamental. De hecho, el ser humano es un ser "frágil" que ante su debilidad se suele apoyar creencialmente en un ser inmanente, tangible o intangible, o en un ser trascendente que sea en esencia y en existencia un ser superior a la naturaleza del hombre. En ambos casos, el ser humano busca en sí mismo o fuera de sí un ser que le permita sustentar sus ideas y creencias.

Pero, ¿qué sucede cuando la religión influye en el avance o retroceso moral de su pueblo? ¿Es razonable que las religiones se pregunten por la cuestión teodicea? Estos cuestionamientos abundan en la cuestión de Dios para explicar o justificar los hechos mundanos o humanos, porque relacionan estos con un

destino implacable en los seres humanos, con una teología de la fatalidad (este apartado será desarrollado más adelante).

Las Religiones monoteístas, llevan consigo un “libro” o muchos libros que contienen las enseñanzas de los profetas, apóstoles o discípulos que hablan de Yahvéh o de Alá (cristianismo, judaísmo o islamismo), y todas ellas hablan de Dios como un ser del cual donde proviene el Bien absoluto, mientras que otras religiones o filosofías vitales como el budismo no hacen énfasis en la creencia de Dios como ser supremo, sino en una conducta en la que el hombre debe seguir un camino espiritual para renovar su espíritu que está en la oscuridad o en un sufrimiento continuo (Doldán, 2008, p. 319).

De estas las principales religiones monoteístas, se pretende analizar la situación de la teodicea; y asociar también con las costumbres de cada uno de los pueblos, que como bien se ha planteado, influyen en el comportamiento moral hacia el bien o hacia el mal en cada uno de los individuos que conforman estas comunidades religiosas.

a) Manifestaciones culturales del mal moral

Resulta de suyo inabarcable intentar recoger todas las manifestaciones e interpretaciones culturales del mal moral, pues este puede darse de múltiples formas y maneras en las personas, en los contextos culturales y en las situaciones vitales (Bousquet, 2003, p. 9). De ahí la imposibilidad de hacer una teodicea integral que, partiendo de la libertad de Dios y de la autonomía del ser humano, nos lleve a diferenciar los malos relativos del mal absoluto, así como a determinar la identidad de los males morales que se hayan cometido o se vayan a cometer.

En las culturas primitivas africanas el mal se encuentra muy presente y es fácilmente perceptible por la frecuencia de las desgracias, las guerras, las muertes, etc.... pero, sobre todo, se evidencia en tres términos que configuran una triada cultural: magia, superstición y mitología. Desde estas tres cosmovisiones, que en palabras de Levi-Strauss podrían tildarse de “pensamiento primitivo o salvaje” (Lévi-

Strauss, 1970, p. 9), el mal siempre tiene una posible explicación, bien sea por estar provocado por un dios o una fuerza sobrenatural que trasciende lo humano, bien porque provenga de creencias supersticiosas o inducido por personas que, a través de la magia o la brujería (chamanes, brujos, hechiceros, etc.), utilizan esas fuerzas o seres sobrenaturales para hacer el mal o influir negativamente en la vida de las personas a quienes se quiere dañar.

Existen o pueden existir muchas prácticas culturales que suponen el reconocimiento del llamado mal moral. Actos como la brujería, el satanismo, los rituales para atraer los malos espíritus o para hacer algún mal a alguien suponen, además de una violación a los derechos humanos, unas manifestaciones de violencia individual o social muchas veces injustas y moralmente reprobables. Así, en numerosos países del mundo, la brujería o witchcraft (término anglosajón), y las prácticas y creencias relacionadas con ella, han derivado en graves transgresiones y violaciones de Derechos Humanos como palizas, mutilaciones, amputaciones de diferentes partes del cuerpo, tortura y hasta asesinatos.

Estas creencias en el poder de las malas energías o de los malos espíritus y la práctica de las mismas varían mucho en función del país e incluso, dentro del mismo, también varían en función de las diferentes etnias o comunidades culturales que practican la brujería; aunque se ha evidenciado que los países del continente africano son los que más arraigado tienen estas costumbres; sin exclusión de los países de occidente, donde la necesidad de corromper o de dañar a los iguales, lleva al hombre a cometer actos que deben ser punibles, al ser considerados males moralmente castigables. Por lo que concebir de manera global este movimiento es un poco complicado.

De acuerdo con el último informe de The Witchcraft and Human Rights Information Network (WHRIN), se registraron un total de 398 informes en el año 2016 relacionados con la brujería y la violencia derivada de la misma, procedentes de 49 países, que indicaban un incremento de casi el 50% en comparación con el año 2013. Algunos países cuentan con más casos que otros como ocurre con

Nigeria (67), Zimbabue (29) y Sudáfrica (28) [Foxcroft & WHRIN, 2017, p. 8]. En este informe se evidencia que África es la zona geográfica con mayor afectación de esta manifestación cultural aferrada al mal moral de la brujería.

Por su parte, el informe del Relator Especial sobre Ejecuciones Extrajudiciales, Sumarias o Arbitrarias de Naciones Unidas, destaca que la brujería es un movimiento punible que ha afectado tanto a mujeres como a niños, pero que se práctica no tanto para infringir males a los seres humanos, sino para hacer procesos de sanación, curación o actos de buena fe en beneficio de quien lo necesite (ONU, 2009, p. 13). Sin embargo, esto tiene sus excepciones, ya que también se destacan en este informe que muchos de estos actos, llevados a cabo por brujas y hechiceros son ocultos e incluyen sacrificios o violencia extrema.

La brujería o witchcraft, se realiza y sirve actualmente, en la gran mayoría de países africanos, para explicar las diferentes situaciones de desgracia, pobreza, mala suerte, enfermedad, desastre, infertilidad, muerte, discapacidad, etc. que acontecen en el entorno de una comunidad, de una familia o de un individuo; así como también se le atribuyen los males físicos que azotan a estas regiones. En las situaciones de pobreza y marginación que viven la mayor parte de los países africanos, la búsqueda de su teodicea se desquebraja y comienzan a apoyarse en la brujería para manipular el destino o para interferir en las desgracias de las personas y de los pueblos. Muchos de estos brujos utilizan su magia o poder para provocar daños y sufrimientos en los demás.

Al respecto, convendría diferenciar entre brujería (witchcraft) y hechicería (sorcery), pues en palabras de Mesaki, la brujería es propia y connatural a todos los seres humanos que tienen cualidades inherentes en su interior que han de descubrir, mientras la que la hechicería es algo que se aprende, es una destreza adquirida, aunque se emplee para hacer el mal de forma natural o sobrenatural. Así lo expresa este autor: “la brujería es una cualidad inherente, mientras que la hechicería es un oficio adquirido” (Mesaki, 1993, p. 41).

Esto queda claramente reflejado en las siguientes palabras extraídas del informe de ACNUR titulado “Breaking the spell: responding to witchcraft accusations against Children”: “Por el contrario, la hechicería (sorcery) identificaba a una persona socialmente reconocida como capaz de actuar a favor o en contra de las personas (ACNUR, 2011, p. 3)”. Aunque, la distinción entre ambos términos, no es significativa, porque igualmente implican un mal moral.

Aunque, se pueda emplear la “brujería” para llevar a cabo hechos no violentos, sino para el “bien”, actualmente, el término brujería suele entenderse ni interpretarse en este sentido, sino para cometer males morales e incluso peor aún, para cometer males con ánimo de lucro, pues algunos han convertido la brujería y la superstición en un negocio (Oliszewski, 2012, p. 167). De hecho, hay muchas personas que acuden a consulta de brujos y hechiceros (witchdoctor) para que les ofrezcan protección frente a los males del mundo o para que les propicien éxito, suerte y prosperidad a través de sus pócimas y rituales a cambio de dinero. Estas creencias se convierten, así, en negocios lucrativos que se alejan completamente de su espíritu tradicional o ancestral (Beteta, 2016). Así, muchos acuden a hechiceros y brujos buscando poder o riqueza, o para hacer magia negra persiguiendo intereses egoístas y malévolos (Foxcroft, 2017, pp. 5ss).

La brujería, así vista, puede ser efectuada para dar cierto sentido a la desgracia humana, para superar los infortunios o las fatalidades de la vida (enfermedades, divorcios, infertilidad, etc.), así como para intentar cambiar el rumbo del destino de las personas, pero casi siempre para un fin beneficioso para unos y dañino para otros (De Boeck, 2000, pp. 32-35). Pero lo más preocupante no es sólo esto, sino que la brujería puede llegar a equipararse a una religión, pues cada vez hay más personas que practican este tipo de creencias. Sirva de ejemplo la práctica del vudú haitiano, al que recurren muchos para llevar a cabo sus fechorías ocasionando el mal de muchas personas (Michel, 2002, p. 123).

Pero demos un paso más. En África y Centroamérica, lejos de los cultos cristianos e islámicos que no involucran a Dios en los males morales cometidos por

el hombre (Fraijó, 2008, p. 25), existen muchas religiones politeístas que creen que los dioses tienen la culpa de todo lo que sucede en el mundo y en las vidas humanas, incluyendo los casos de posesiones donde los dioses, deidades o los espíritus se adentran en el interior de las personas y actúan a través de ellas para hacer el mal. Religiones, casi todas ellas, como las de las tribus mandinga, hausa, fula, ewé, bantú o yoruba (Franco, 1975), repletas de pensamientos mágicos y de comportamientos dirigidos a la violencia, al sufrimiento y al mal (Girard, 2002).

Por su parte, las culturas asiáticas encontramos tradiciones, filosofías o religiones que tienen un simbolismo ejemplar respecto al origen del mal. Así, por ejemplo, para el hinduismo, el mal también tiene una causa divina, aunque en este caso hablamos de deidades, no de un solo Dios. De hecho, el hinduismo defiende de la creencia en tres dioses mayores, según la representación de las tres formas de Brahman, como Dios único, absoluto y universal: Brahma (poder cósmico universal y creador), Vishnú (Dios dador y conservador de vida) y Shiva (Dios del bien y del mal y destructor) [Luarte, 2012, p. 56]. Estos dioses mayores son los equivalentes a la fuerza creadora, a la fuerza “mantenedora de lo creado” y a la fuerza que, para protegernos del mal y del caos, lo destruye todo para que todo vuelva a comenzar, teniendo su acontecer una dimensión circular, un eterno retorno denominado, en palabras de Francesc Torralba, la “lógica de la circularidad” (Torralba, 2000, p. 87).

En el hinduismo se reconoce la existencia de una deidad dedicada a destruirlo todo, pero la destrucción no tendría en este caso una especial negatividad, sino que, al contrario, se trataría de una fuerza destructora pero necesaria para que todo comience de nuevo (mito del eterno retorno). El hinduismo explicaría así el dolor y el sufrimiento. El mal sería como la necesaria etapa de transición hacia un estado nuevo y estaría exento del excesivo dramatismo que le da la cultura europea de clara raíz judeocristiana.

En el Budismo el mal adquiere una dimensión todavía más significativa. Buda propuso a sus discípulos cuatro principios, conocidos como las cuatro vías o nobles

verdades de la filosofía budista, que ayudan al desapego de la vida como camino para alcanzar la felicidad (Quiles, 1973, p. 170). Estos principios los expresó a sus discípulos tras alcanzar la iluminación en el llamado discurso de Benarés y son los siguientes: a) toda existencia es sufrimiento (*duḥkha*), b) el origen del sufrimiento es el anhelo o deseo (*tanhā*), c) el sufrimiento puede extinguirse si se suprime la causa que lo provoca, d) para extinguir las causas del sufrimiento debe seguirse la vía octopartita o el óctuple noble camino, cuyas ocho ramas se engloban en sabiduría (*prajña*), conducta moral (*shila*) y meditación (*samādhi*) [Román López, 2002, p. 162].

Estas cuatro nobles verdades (Dalai Lama, 2002), que inciden en la naturaleza universal del sufrimiento, van más allá del fatalismo y consideran que el origen del sufrimiento está no en el destino, sino en el deseo. De ahí que exista la posibilidad de cambiar el destino del sufrimiento inhibiendo su origen, con el fin de no sufrir y alcanzar, siguiendo el óctuple noble camino, al nirvana y, seguidamente, tras la muerte, al paranirvana, estado de perfección pura e inmortal (Díaz, 1997, p. 185). Esta visión budista nos permite adentrarnos, aún desde una óptica no cristiana o desde una religiosidad no teísta, en una ética de la responsabilidad en esta vida ante el sufrimiento humano, ya sea propio o ajeno.

Para la corriente budista, en el mundo todo es un sufrimiento continuo, el sufrimiento forma parte de todos los seres, de ahí que haya que buscar la paz mental o interior como el perfecto estado espiritual para contrarrestar este fatalismo. Para ello, consideran que el camino correcto para suprimir el sufrimiento es inhibir el deseo de bienes materiales o de bienes placenteros. Asimismo, para la filosofía budista la compasión a todos los seres, sin excepción, representa el punto más elevado de la ética del bien, pues no sólo supone comprender a los seres que infringen a otros algún mal, sino a aquellos que soportan los males que la vida o los demás les ocasionan (Revel y Ricard, 1998, pp. 172-173).

Así pues, ante el mal moral se pueden dar dos planteamientos religiosos: desde el politeísmo o desde el monoteísmo. La mayoría de los creyentes atribuyen

que estos males suceden en aquellos pueblos cuyas creencias estén basadas en creencias politeístas, es decir, en la existencia de múltiples dioses y no la veneración de un Dios único como en las grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo). De hecho, el gran problema con el que se encuentran estas tres religiones monoteístas es la relación de simultaneidad o combinación entre un mundo terrenal, lleno de imperfecciones y males, y el ser divino, perfectamente bueno y poseedor de los atributos del amor, el poder y el conocimiento absolutos. Este es el gran problema: conciliar un mundo creado donde imperan los males y las maldades humanas, con un Dios creador sumamente bondadoso y misericordioso (Uriarte, 1995, p. 9). Sin embargo, en los pueblos politeístas, hay dioses encargados de hacer o infringir los males morales, o de provocar estos en las conciencias o en las voluntades de los seres humanos.

Lejos de creer en la existencia de infinitos dioses, que pueden incluso ser los causantes de muchos males morales, nos centraremos en el mal moral producido por las acciones unos seres humanos infringidas sobre otros seres humanos, sin que dichos males recaigan en la voluntad de ningún Dios (Kreiner, 2007). En tal sentido, podemos afirmar, en clara defensa de la eticodicea que postulamos en esta Tesis, que ningún Dios es la causa de la maldad humana, del mal moral humano, pues ni actuaría con su voluntad divina haciendo el mal, ni intervendría en los males morales cometidos por la voluntad humana.

Si partimos de esta visión, el mal moral iría atribuido exclusivamente al ser humano, no porque éste sea su único causante, sino porque sólo el ser humano es capaz de percibir e interpretar una acción como mala, o de ser víctima de la misma, pero quiere esto decir que antes de que el ser humano fuera creado, antes de que surgiera su presencia en la historia no existía el mal. En realidad, existe la ética desde que existe el hombre y, por ende, existe el bien y el mal desde que este hizo acto de presencia en la tierra. Así, por ejemplo, en relación a los hechos malvados realizados por la mano humana, se podrían destacar varios hechos como el atentado del 11 de septiembre de 2001 contra las Torres Gemelas de Nueva York,

así como la inmoralidad pública de muchos políticos, dirigentes y gobernantes. Hechos que cuestionan y dejan sin resolver la paradoja de la existencia del mal y la existencia de Dios (Martínez, 2008a).

En relación a la teodicea, los teólogos serían, desde la perspectiva de Manuel Fraijó, aquellas personas que intentan “unir dos orillas distantes (Fraijó Nieto, 2008, p. 25)”. Fraijó se opone a que el origen del mal provenga únicamente de la libertad de los seres humanos, ya que no excluye de culpa al Dios Creador, pues indirectamente ha creado a los seres que hacen el mal y les ha dotado de libertad para poder hacerlo.

No obstante, desde una perspectiva monoteísta cristiana, podemos considerar que no hay culpa alguna en la acción o voluntad de Dios, sino sólo en el ser humano que debe ser consciente de sus actos y de su responsabilidad en pro del bien en sus diferentes formas de expresión cultural y social.

Así, por ejemplo, el polémico y controvertido filósofo Peter Singer plantea, en sus razonamientos sobre el mal moral, que la vida, en algunas cosmovisiones culturales, es aceptable que sea suprimida. Así, plantea, por grotesco que parezca, que sería recomendable culturalmente hablando eliminar algunas vidas de forma debidamente justificada: infanticidios, genocidios, abortos, eutanasias, etc., intentando evitar siempre las llamadas muertes injustificadas (Singer, 1995, p. 270), es decir, quitar la vida a algunos seres humanos que estén sufriendo innecesaria o inútilmente o, simplemente, cuando estos no sean personas (Singer, 2002, p. 160).

b) Manifestaciones religiosas del mal moral

En este apartado se analizará la influencia de las manifestaciones del mal moral en la religión y la responsabilidad humana frente a ellas. Existen múltiples religiones que “pregonan la auténtica verdad (Cifuentes, 2018, p. 180)”. Desde la óptica cristiana, el mal moral tiene un influjo y una representación notable en la Biblia. La Sagrada Escritura visiona la figura de Dios como eje central en la vida de los cristianos e indica que Dios no quiere la maldad (Sal 5,5-6) y que castiga al malo

(Rm 2, 8) a los rebeldes, a aquellos que no siguen su santa doctrina, la de hacer el bien según sus designios. Así pues, a los malvados, a los que obran el mal les depara la lejanía de Dios y el castigo divino, todo lo contrario que a los que obran el bien. Aunque, si bien estas ideas forman parte del texto bíblico, encontramos casos de hombres perversos que gozan de una vida dichosa y de hombres buenos que sufren todo tipo de males.

Esta visión antagónica de la vida moral y de la relación del hombre con lo sagrado, hacen que la teodicea en el cristianismo se presente como un auténtico bache, como un escollo difícil de sortear, ya que la existencia del mal es el principal escollo o reto al que se enfrentan muchos creyentes, lo que convierte a Dios en “objetable”, en “cuestionable” (Fraijó, 2006, p. 28), cuando nos dirigimos a él para pedirle algún bien o para que nos libre o ayude a superar algún mal.

El filósofo Manuel Fraijó, nos presenta una respuesta ante las cuestionables justificaciones del mal moral y de la existencia de Dios, donde nos plantea que al excluir a Dios de la esfera de la bondad y la omnipotencia absoluta, lo excluiríamos también de la responsabilidad. Los creyentes acudimos a Dios cuando estamos en situaciones complicadas (enfermedades, muerte de un ser querido, pérdida de trabajo, pérdida de amor, etc.). Al respecto, cabe pensar que habría que dar la vuelta a la balanza, ya que “el cristianismo convierte a Dios, indirectamente, en responsable último y misterioso de todo lo que ocurre, incluso del sufrimiento y el dolor (Fraijó, 2006, p. 28)”.

En el pensamiento cristiano, se presentan dos concepciones tradicionales del mal: el pensamiento agustiniano y el evangelio de Lucas. San Agustín, establece que nuestras acciones deben tener una consecuencia de ahí se explica, que a raíz de la desobediencia acaecieron el resto de los males que nos rodean, “el mal merecido (mal moral)”; mientras que la concepción lucana habla es del “mal inmerecido (mal físico)”, es decir, aquí está el otro lado de la balanza, y la pregunta del sufrimiento del justo.

Ahora bien, uno de los mayores cuestionamientos morales para el cristianismo es si cometer un mal, para ejercer un bien, es visto como un hecho bueno, o sigue siendo en esencia malo, ¿sería moralmente aceptable hacer un mal para obtener un bien? La moral cristiana considera que no. Veamos el efecto de esto en otras corrientes religiosas.

En el islamismo, la base de sus creencias se encuentra en el Corán, siguiendo el camino de Mahoma su profeta. Este libro no solo tiene una connotación religiosa influyente en esta corriente cultural, sino que además se utiliza tanto en el ámbito político como jurídico. El Corán es un libro en el cual, se describe las relaciones entre Dios y el ser humano, entre las criaturas y su Creador. Uno de los aspectos resaltantes de esta religión es la explicación de la transcendencia de Dios y que el ser humano como criatura depende de Dios (Muñoz Molina, 2015, p. 12).

En el Corán se recoge la idea central que las acciones de los creyentes de Alá gira en torno a su Dios y que mientras cumplan todos sus mandatos éste no castigará a su pueblo, de ahí que Dios no causará mal alguno a los que obedecen su palabra revelada, aunque los designios de Dios en el islam, como en cualquier religión monoteísta, son completamente libérrimos: “Dios no cambiará la condición de un pueblo mientras éste no cambie lo que en sí tiene. Pero si Dios quiere mal a un pueblo, no hay manera de evitarlo (Corán 13, 11)”, ya que sólo a Dios le compete juzgar y condenar o premiar a su pueblo (Corán 33, 8).

Así, por ejemplo, en el tema de la mentira, que es considerada un mal, quien mienta será castigado. Esta rigidez normativa, que no admite ningún tipo de excepciones en el Corán, hace que esta religión sea considerada como fundamentalista, de ahí que algunos filósofos conciben como la “peor religión de todas (Schopenhauer, 2010, p. 562)”. La vida moral según el Corán es muy estricta y todo se interpreta con literalidad al texto sagrado, de ahí que cualquier transgresión, como la mentira, sea considerada una ofensa a Alá. La forma de vida de los miembros pertenecientes a la comunidad islámica debe ser muy fiel al Corán y ha de ser respetuosa con la doctrina moral contenida en este libro y con las

enseñanzas de la tradición, con las correspondientes adecuaciones al presente (Garaudy, 1990, p. 221).

El islam, visto desde este punto de vista de respeto máximo a la literalidad del texto sagrado, se convierte así en una religión fatalista, pues todo ha de ser como Alá disponga y el hombre no puede hacer nada contra dicha voluntad divina. Sin embargo, observamos en la vida práctica que muchos soberanos musulmanes manipulan y oprimen al pueblo, les obligan a obedecer y acatar normas propias que no están recogidas en el Corán con el fin de perpetuar su gobierno o dar un estatuto sacral a sus decretos y mandatos, aunque estos sean injustos. En este sentido podemos considerar que los musulmanes que actúan, saltándose lo que está escrito en el Corán o añadiendo cosas que no están explícitamente escritas en dicho libro sagrado, infringiendo un daño a los demás, cometen un mal, actúan según el mal moral, que es contrario al espíritu de la tradición islámica y del Corán. Así, todo aquel que cometa dichos actos debe saber que “Dios castiga y maldice a los dirigentes que se alejan del camino recto (Corán 33, 67-68)”.

Pero estas incongruencias o desajustes morales entre lo que la religión propone y lo que la gente profesa y hace no se encuentra sólo en el islam, sino en la mayoría de las religiones, monoteístas o politeístas. De hecho, los cristianos no son ajenos a esta práctica de la doble moral, pues si bien el cristianismo propone no mentir, no matar, no robar, etc., muchos cristianos, aun teniendo el deber de aspirar a vivir en santidad o con una opción de vida comprometida con su fe, roban, se corrompen con sus malas obra o se dejan llevar por los derroteros de la maldad humana, que son muchos y muy variados.

Otro ejemplo de contrariedad entre la fe que se defiende y la fe que se vive es la blasfemia u ofensa grave contra Dios. La blasfemia u ofensa contra Dios, es uno de los pecados que se suele castigar con la pena de muerte en las tres religiones monoteístas. Así, para los judíos y cristianos, en el libro bíblico del Levítico dice expresamente, a través de Moisés, contra el que comete el delito de blasfemia lo siguiente: “Saca ese blasfemo fuera del campamento, y todos los que

le oyeron pongan sus manos sobre la cabeza de él, y que lo apedree todo el pueblo (Lv 24, 13-16)". Asimismo, los evangelistas Marcos (14, 64) y Mateo (12, 32) hablan del pecado contra el Espíritu Santo, que no se perdona jamás. Igualmente, en el Corán se recita "Quien blasfema el nombre de Dios, será muerto; toda la comunidad lo apedreará. Sea forastero o nativo, si blasfema el Nombre morirá (Corán 24, 16)".

Otro ejemplo de mal moral en el ámbito de las religiones es la marginación o discriminación de la mujer en muchas esferas de la vida privada o pública, manifestación que supone una relegación de la mujer a un papel de inferioridad respecto del varón, como si fuera un ser de inferior categoría o dignidad que este. De hecho, en muchos países de religión musulmana la mujer es y continúa siendo tratada como un ser con una dignidad moral diferente a la del varón, al no respetarse en ella muchos de los derechos humanos recogidos en la Declaración Universal de 1948 de Naciones Unidas, aun cuando el Corán reconoce igualdad de derechos y de dignidad al hombre y a la mujer, por lo que cabe interpretar como contrario al Corán esta práctica perversa, injusta e inmoral.

Juan José Tamayo (2009, p. 164ss), habla de la imposición del hombre sobre la mujer e incluye el castigo divino hacia esta en caso de que infrinja las leyes impuestas por su marido. Esta visión, que guarda más relación con la tradición islámica que con el propio Corán, que muchas veces ha sido tergiversado en su interpretación, evidencia una especie de esclavitud hacia la mujer y, por tanto, representa una forma de mal moral hacia ellas.

De hecho, tal es el grado de sometimiento y sumisión de la mujer al varón que muchos pueblos africanos, desde el espíritu del Corán y con el influjo de sus raíces politeístas ancestrales, practican como costumbre religiosa la ablación del clítoris, esto es, la mutilación genital femenina, con la consiguiente gravedad física, personal y social que este hecho representa para ellas (Vázquez González, 2010, p. 34). A través de esta práctica aberrante y execrable, no solo se hace palpable la relegación de la mujer en la vida social, sino la violación de los derechos humanos que le son inherentes como al resto de individuos (Adam Muñoz, 2003). En palabras

de Kaplan: “los motivos, así como las circunstancias en la que se práctica y sus consecuencias, hacen de la ablación o mutilación genital femenina sea una práctica inaceptable desde la perspectiva de los Derechos Humanos (Kaplan, 2001, p. 203)”.

Con respecto a este tipo de mal moral y de sufrimiento infringido hacia la mujer en el mundo islámico africano, lo comparamos con lo practicado por el cristianismo y observamos que en ningún pasaje de la Biblia aparece reflejado este tipo de práctica de mal moral. sin embargo, si aparece la práctica de la circuncisión en el mundo judío, como ejemplo de mutilación del prepucio en los niños que, en cierto modo, atentaría contra la concepción de la creación buena de Dios.

En la Biblia el modelo patriarcal aparece implícitamente recogido en el relato de la creación del género humano por parte de Yahveh: “... y estarás, bajo la potestad o mando de tu marido, y él te dominara” (Gn 3, 16), aunque en otros pasajes posteriores veterotestamentarios se diga claramente que los maridos deben amar a sus mujeres y portarse bien con ellas. Asimismo, aunque existen muchos textos bíblicos donde se percibe la igualdad entre hombre y mujer, encontramos algunas contradicciones como la que se recoge en la teología paulina: “La mujer no tiene autoridad sobre su propio cuerpo, sino el marido...”, aunque a continuación se dice también que “...asimismo el marido no tiene autoridad sobre su propio cuerpo, sino la mujer (1 Cor 7,4)”.

Otro ejemplo de mal moral en torno a las Sagradas Escrituras es la homosexualidad, pecado condenado por el mundo islámico y judío, aunque muchos islamistas y judíos no lo consideren así. En el mundo judío encontramos la siguiente cita: “el que pecare con varón como si este fuera hembra, los dos hicieron cosa nefanda; mueran sin remisión: caiga su sangre sobre ellos (Lv 20, 13)”, sin embargo, no encontramos nada parecido en el texto del Corán, de ahí que muchos países árabes no condenan ni consideran delito la homosexualidad. Al respecto, para el islamólogo Abdennur Prado, esta idea de no condena se fundamenta en cuatro motivos: los textos sagrados no condenan el homosexualismo; la homosexualidad se encuentra en la historia del islam, por lo que, no es algo marginal; la persecución

a los homosexuales en el mundo islámico es muy reciente ya que comienza con la colonización occidental; hay documentos que aceptan esta tendencia o inclinación sexual entre los musulmanes (Prado, 2007, p. 6). También encontramos esta misma visión antihomófoba en el islam en la tesis que mantiene la Confederación de Asociaciones Musulmanas de lesbianas, gays, transexuales y bisexuales (LGTB) de Europa al afirmar, con rotundidad, que la homosexualidad no existe, ni se hace alusión alguna a ella, en los textos sagrados del Corán (Zahed, 2011).

Por otro lado, encontramos también como otro ejemplo de mal moral el tema de la guerra, de la violencia de unos hombres frente a sus semejantes. A lo largo de la historia se puede comprobar que muchas guerras en las que se ha visto involucrada la religión han sido debidas, en gran medida, a conflictos de origen cultural e ideológico ¿Cuál es la postura de las tres religiones monoteístas (cristianismo, judaísmo, e islamismo) frente a la expresión del mal moral de la guerra? Muchos creyentes o adeptos piensan que asesinar en nombre de la fe o de su religión es algo moralmente correcto pues la violencia resulta necesaria cuando se trata de defender la moralidad de su religión (Harris, 2006, pp. 80-81). Al respecto, Maurice Bloch realiza una comparación entre la religión y la política en los conflictos armados y asevera que ambos estamentos de poder tienen autoridad sobre las personas a las que obligan a luchar, por absurdo que parezca, en dichos conflictos bélicos por motivos supuestamente religiosos, ya que suelen ser “dos caras de la misma moneda (Bloch, 1992, p. 8)”.

Pero si las religiones monoteístas parten de la cosmovisión de la existencia de un Dios bueno, de una creación buena y de un mundo bueno, ¿A qué se debe el origen de la violencia? Jack Nelson-Pallmeyer afirmó que, en estas religiones, mientras se siga un mismo patrón de discurso acerca de una supuesta retribución a los hombres por sus buenas o malas obras, es decir, del premio de la salvación o del castigo de la condenación eternas, no cesarán las continuas “agresiones hacia la humanidad” (Nelson-Pallmeyer, 2005, p. 136), ya que son meras creencias que difícilmente se puede demostrar su veracidad.

No obstante, las luchas entre las religiones que proclaman o se sienten portadoras de la única y auténtica verdad, suele ser uno de los grandes motivos de disputas entre hermanos y pueblos, sobre todo a instancia de los representantes de las grandes religiones (Ávalos, 2005, p. 8), a los que animan a luchar en pro de la salvación eterna, haciéndoles sentir fieles o infieles a la voluntad de Dios (Schwartz, 1997, p. 5). Esta violencia destructiva e inmoral, aun siendo practicada bajo los designios de Dios, implica, bajo el punto de vista de Lawrence Wechsler, sacrificios de vidas humanas, genocidios de grandes masas de población y conflictos intergeneracionales difíciles o imposibles de reparar (Wechsler, 1997, pp. 131-133).

La mayoría de las religiones acusan al islamismo como fuente principal de violencia, sin embargo, la violencia está presente en las otras grandes religiones monoteístas y en muchas más. A tal efecto, se evidencia que en el Antiguo Testamento se castigaba y condenaba a todos aquellos que “pecaban contra Dios”, siendo entonces la imagen de Dios como el verdugo o el juez implacable de los pecadores o increyentes (Feiler, 2005, p. 4).

La Biblia, el Corán o los Upanishad son textos considerados como sagrados. En la Biblia o en el Corán, sin ser libros de moral, se nos dice *grosso modo* qué podemos o no podemos hacer, lo que Dios manda para hacer obras buenas (mandamientos o mandatos de Dios de Dios) y lo que Dios prohíbe porque son malas o están mal. Sin embargo, se han planteado controversias a la práctica de los mandatos de Alá y al cumplimiento de los diez mandamientos de la Ley de Moisés: así, por ejemplo, el mandamiento de honrar a los padres, ¿se debe seguir haciendo si estos son gentes deplorables o incluso asesino? O el de no matarás, ¿se puede matar en defensa propia y no condenarse por ello? O incluso el hecho de hacer el bien para así salvarse en el fondo responde a un egoísmo, pues se hace el bien no por el bien en sí mismo, sino para utilizarlo como medio para un fin, lo que está moralmente estaría mal.

Por otro lado, las religiones monoteístas están ligadas y regidas estrechamente por lo que indican sus textos sagrados, por lo que sería prudente

destacar que existen contradicciones y que, en muchos, casos los textos revelados no se adaptan a las situaciones, circunstancias o problemas de la sociedad presente o futura.

Ahora bien, ¿pueden existir males morales propios a cada religión y que las grandes religiones monoteístas, por su especial intolerancia, estén más predispuestas al empleo de la fuerza y la violencia para imponer su pensamiento? La actitud de algunos filósofos cristianos a veces es diferente a la que cabría esperar. Fraijó, por ejemplo, indica que "...yo soy cristiano, pero no afronto así el mal" (Fraijó, 2008, p. 25), refiriéndose que hay otras formas anunciar la fe sin necesidad de emplear la fuerza, que siempre es un mal moral. Al respecto, Xavier Pikaza manifiesta que la violencia y el extremismo que se dan, en ocasiones, en los totalitarismos judíos e islámicos, ya que en estos se parte de un sentimiento increíblemente antimonoteísta al sustentar sus planteamientos en la creencia en solo Dios que no admite ningún tipo de transgresión o desobediencia. Y, resulta claro, que detrás de esos extremismos religiosos no está ni puede estar Dios (Pikaza, 2015, p. 5).

Ahora bien, la historia escrita nos hace reflexionar, ya que durante siglos se llevaron a cabo las Cruzadas y fueron condenados a morir en la hoguera a muchas brujas, herejes, blasfemos y enemigos de la fe, con el fin de defender precisamente la ortodoxia de dicha fe (Kurtz, 2007, p. 81). A estos hechos históricos habría que añadir una larga lista de males perpetrados por la religión al servicio de la política, como la esclavitud, el colonialismo en nombre de la conversión al cristianismo o la violencia sexista sobre la mujer, que ya hemos referido anteriormente.

Por el contrario, el discurso de la no-violencia se encuentra la persona, la predicación y las obras de Jesús de Nazaret, donde además del amor a los enemigos, se da una apuesta en firme por la paz y por el bien de los hombres. No obstante, este mensaje de pacifismo y de "buenismo" de Jesucristo (Castillo, 2018, p. 15) es interpretado por algunos teólogos como algo tangencial, aludiendo a la perícopa mateana de: "no penséis que he venido para traer paz a la tierra; no he

venido para traer paz, sino la espada (Mt 10, 34)”, de donde cabría interpretar una incitación a las armas, a la violencia por encima de todas las cosas (Juergensmeyer, 2004, p. 8). De hecho, a partir de esta frase algunos autores critican al cristianismo de ser una religión bélica y que los cristianos, muchas veces, adoptan posturas ambivalentes a favor o en contra de la violencia según les interese o dependiendo de la situación.

Con todo, no resulta claro relacionar monoteísmo con violencia humana, aunque la Sagrada Biblia contenga textos donde se vea claramente que la violencia forme parte intrínseca del ser humano y que el poder del mal es tan grande que no puede ser extinguido, sino sólo contenido temporalmente (Irrázabal, 2011, p. 291). En tal sentido, Deborah Weissman, en sus reflexiones sobre la antiviolencia en el judaísmo y, por extensión, en el cristianismo, afirma que en ambas religiones monoteístas no se da nunca un pacifismo puro, ya que la violencia está justificada en ambos únicamente para la propia defensa (Weissman, 2007, p. 3). En este mismo sentido, Burns afirma que, las tradiciones judía y cristiana son claramente contrarias a la violencia o se rigen por el principio de minimalización de la violencia, ya que esta se permite para evitar algún mal y siempre en la cantidad menor que se pueda permitir para conseguirlo (Burns, 1996, p. 18).

No obstante, contra esta visión, podemos afirmar que en el ámbito cristiano la Biblia contiene pasajes de guerras ordenadas por Dios, obrando en nombre del Dios de Israel para llevar a cabo un genocidio (Deut 7, 1-2; 20, 16-18); la muerte de los Amalekitas (Deut 25,17-19; Sam 1, 1-6), la matanza de los madianitas (Num 31, 1-18), la batalla de Jericó (Josué 6,1-27), etc. Pasajes, todos ellos, que avocan a una imagen de un Dios justiciero, cruel e incluso tiránico que obra el mal o incita al hombre a cometerlo (Ehrlich, 1999, pp. 117ss).

O, incluso en el ámbito judaico, líderes sionistas utilizan referencias a textos religiosos o supuestamente revelados para justificar el trato violento que hay que dar a los islamistas que residen en Palestina. Contra ellos el rabino Israel Hess ha llegado a proponer expresamente en su libro “The Genocide Commandment in the

Torah” la muerte de los palestinos amalekitas basándose en versos bíblicos como 1 Samuel 15 (Hess, 1980, citado en Masalha, 2000, p. 130). Asimismo, el miembro del parlamento Israelí, Shulamit Aloni, (Knesset) señalaba que los judíos desde la infancia deben ser criados bajo el concepto de que los palestinos son amalekitas, condenándoles también a ser perseguidos y a la muerte (Aloni, 2003).

En la tradición islámica también encontramos signos de violencia. La yidah (guerra), se emplea para hacer referencia a tres tipos de violencia que pueden darse según el islam: la violencia interna para mantener la fe, la lucha para mejorar la sociedad musulmana y la guerra santa. Esto último se fundamenta en la famosa frase de: “¡Luchad por Alá como Él se merece! Él os eligió (Corán, Sura 22, 78)”. No obstante, para los musulmanes no existen las “guerras santas” ya que esta expresión no figura en el Corán, aunque autores como el islamólogo Rudolph Peters (1979) opinen lo contrario, basándose en la idea de que hay incluso que matar con el fin de convertir a los infieles o no creyentes al islam (Burggraeve y Vervenne, 1991, pp. 92-109). Por su parte, Bernad Lewis argumentaba en favor de las guerras y del islam que estas eran y son necesarias para resolver los conflictos de la religión, ya que no se puede conocer la ley divina de Alá y no llevar una conducta moral adecuada a la misma, hasta las últimas consecuencias, esto es, matando o inmolándose en nombre de Alá (Lewis, 1988, p. 72).

Con esto vemos que la vida moral de muchos creyentes cristianos, musulmanes, judíos, etc. va en contra o no se adecua a los preceptos de la religión que dicen profesar, sobre todo en lo que respecta a temas de moral sexual (igualdad de sexos, homosexualidad, etc.), moral de la vida (homicidios, guerras, aborto, eutanasia, pena de muerte, etc.) o moral social (mentir, robar, ayudar, etc.).

Ahora bien, hemos visto que hay muchas manifestaciones religiosas del llamado mal moral, pero todas ellas habría que reinterpretarlas o dirigir las hacia el bien moral. Este bien moral podría condensarse en la conocida como regla de oro, presente en las grandes religiones monoteístas (Muguerza, 2008, pp. 68-69): “Haz al otro lo que te gustaría o desearías que hicieran contigo” o, en sentido negativo:

“No hagas al otro lo que no te gustaría o desearías que te hicieran a ti”. Esta regla, en sus dos sentidos, se encuentra presente en el judaísmo (Tob 4,15; Eclo 31,15) y en el cristianismo, en el conocido texto neotestamentario del Sermón de la montaña (Mt 7,12; Lc 6,31).

Por otro lado, en las manifestaciones religiosas del mal tampoco es adecuado interpretar que los adeptos a tales creencias postulan unas sociedades dominadas por el mal, pues para la convivencia es necesario un equilibrio entre ambos extremos morales, ya que, en palabras del Aquinate, si se sólo lo malo, si existiera un mal absoluto, este se destruiría en sí mismo, ya que la negatividad del mal supone siempre la positividad del bien en el que se inserta (Santo Tomás, De Veritate, q. 22, a. 6, ad 3; citado en González García, 2010, p. 222).

Al respecto, también cabe pensar en la posibilidad de convertir el mal en bien. Kafka indicaba que por medio del mal o empleando el mal el ser humano puede alcanzar su salvación y felicidad en este mundo. Así lo afirma Bataille, para quien el propio mal se convierte en algo sagrado y absoluto por medio del cual es posible lograr la transcendencia: “El bien es la base, pero la cumbre es el mal (Bataille, 1957, p. 732)”.

2.3. El concurso divino y la justicia de Dios ante el mal moral

Reflexionar sobre el mal moral, sobre la violencia física y simbólica de los discursos de las distintas religiones, sobre todo desde la teología cristiana, supone reparar en nuestras propias percepciones, en nuestras visualizaciones en torno de nosotros y los otros, así como en torno a Dios. En este sentido, la justicia divina y los preceptos divinos han sido objeto de reflexión teológica, máxime cuando se ha pensado sobre el mal físico y el mal moral sufrido, males que el ser humano no acepta y que intenta superar o combatir, acudiendo a Dios, solicitando su intervención teísta en la historia o prescindiendo de él.

Si el concurso divino es un tema filosófico difícil de abordar (Millán Puelles, 1984, pp. 171-182), así como el de la providencia (Ibíd., 486), no lo es menos la

cuestión de la justicia divina. Estos términos, como atributos operativos de Dios, guardan estrecha relación con la idea de la voluntad divina, esto es, con la acción libérrima y misteriosa de Dios en el mundo como creador y juez de todo lo creado.

La actividad de Dios, su obrar, es una acción infinita de la que todo depende, aunque el obrar de los seres creados, aunque dependan ontológicamente de Dios, ejercen una acción limitada y propia, en la que Dios está presente pero no interviene, esto es, en la que está presente el concurso divino, más no la voluntad de Dios, que a veces permite que acaezcan hechos o males que no desearía que existieran. De hecho, la actividad del ser limitado presupone y requiere la del Ser infinito sobre él, un concurso divino sobre él, pero un concurso previo o fundante de dicha actuación, no un concurso simultáneo a dicha acción (Ibíd., p. 171-172). Este concurso previo se denominará “concurso de la causa incausada sobre la causa causada para hacer que ésta actúe, pero sería un concurso de premoción física, más no un concurso como causa sui (Ibíd., p. 179)”.

La justicia divina, por su parte, está relacionada con la idea del bien y con la justificación del mal, pues a veces se produce como sanción a una acción malvada por parte del hombre o puede darse por pura acción libre de Dios, en ambos casos como algo bueno, sin que el hombre pueda hacer nada o sin que este pueda ni siquiera alcanzar a comprender el porqué de tal actuación (Gómez Sánchez, 2008, p. 359). De hecho, el tema de la justicia divina se percibe en el relato de la creación, al considerar el pecado de desobediencia del primer hombre como el primer mal moral por el que Yahveh, como juez supremo, impone un castigo divino ejemplar a la humanidad: la expulsión de su presencia y el comienzo de todos los males venideros (Gómez Caffarena, 2007, p. 12)

Dios, visto como juez supremo, tiene la máxima potestad de juzgar los actos del hombre, quien tiene el deber de conocer la ley de Dios para intentar no cometer males morales y no invocar la ira de Dios y sufrir así el castigo implacable que Dios le pueda enviar. Aunque esta visión teológica de un Dios justiciero parece estar muy lejos de las visiones actuales, más acordes con la imagen de un Dios con entrañas

de misericordia y sumamente bondadoso con el ser humano. Es más, el propio Jesús de Nazaret nos proporcionó una imagen más cercana y real de Dios, ya que no sólo nos invita a cumplir las leyes de Dios y su divina voluntad, sino que las leyes jurídicas, políticas y culturales del hombre también han de seguirse, pero desde el camino del bien, desde el principio ético del bien, esto es, desde una perspectiva ética genuinamente humana (Pérez Andreo, 2010).

Así, hablar de la justicia de Dios desde la teología cristiana nos lleva a hablar del bien, de la buena intención en el obrar. La moral cristiana claramente nos indica que una intención buena no hace ni bueno ni justo un comportamiento en sí mismo desordenado, ya que el fin no justifica los medios (Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1753). Sin embargo, una intención mala sobreañadida, convierte en malo un acto que, de suyo, puede ser bueno.

Ahora bien, podemos querer hacer el bien y no lograrlo o hacer el bien aún sin buscarlo expresamente. Igualmente podemos hacer el mal o dejarnos penetrar por él sin que nuestra voluntad pretenda ni lo uno ni lo otro. Esta incertidumbre del obrar humano y las consecuencias imprevisibles de nuestras acciones queda expresada por Zygmunt Bauman en su obra “ética postmoderna”, al referirse al *factum* de la moralidad de este modo:

“Lo que nosotros u otros hagamos tendrá «efectos secundarios», «consecuencias inadvertidas», que podrían sofocar cualquier buena intención y provocar desastres y sufrimiento que nadie desearía ni adivinaría; más aún, podría afectar a personas a las que nunca conoceremos, por lejos que viajemos o mucho que vivamos. Podríamos perjudicarlas (o ellas perjudicarnos) inadvertidamente, por ignorancia más que por intención, sin que nadie en particular desee un mal, actúe de mala fe o pueda ser acusado de conducirse en contra de la moral (Bauman, 2005, p. 2)”.

Asimismo, las circunstancias, aunque influyen y afectan a la moralidad de los actos humanos, no pueden alterar la calificación moral de los mismos, ya que no pueden hacer buena o justa una acción si esta es, en sí misma, mala. Lo malo es punible y reprobable a los ojos de Dios, a su justicia, mientras que lo bueno es y

debe ser premiado y recompensando con la gracia divina (Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1754).

Pero avancemos un poco más en el tema de la justicia divina y del juicio de Dios sobre los actos humanos. Uno de los pecados que es punible para la moral cristiana es el asesinato, así está escrito en las Sagradas Escrituras y se enuncia como el quinto mandamiento de la ley de Dios: “No matarás” (Ex 20, 13). A esto, incluye además al asesinato serial, en masa (genocidio, entre otros), y también el suicidio como mal moral infringido en la propia persona. Estas son situaciones donde interviene la ley de Dios, y la justicia divina es la que se encarga de atribuir el castigo a cada caso individual.

Sin embargo, si matar a un ser humano es interpretado como pecado, ¿sería pecado matar en legítima defensa? ¿Se considera un hecho impunible matar en defensa propia? Al respecto la moral cristiana enseña que a pesar de que está prohibido y es ilícito matar, ya que es un mal moral el homicidio voluntario, la legítima defensa sería un deber grave para quien es responsable de la vida de otro o debe defender el bien común (Catecismo de la Iglesia Católica, n. 2321). Asimismo, dentro del marco de la excepcionalidad al valor sagrado de la vida, podría estar justificada la muerte directa e intencionada de un inocente si esta ocurre por accidente o si de dicha acción se extrae o se sigue como consecuencia algún bien (Santo Tomás, 2007, II, q. 40, a. 1 y q. 64, a. 6).

Igualmente, Santo Tomás afirma que hay tres clases de mal: el mal metafísico, que es la imperfección propia de las creaturas; el mal físico, que es consecuencia de finitud de lo creado; y el mal moral, que consiste en el pecado (Santo Tomás, 2007, I, q. 48, a. 5). Esta misma distinción la esbozará Leibniz, al hablar del mal metafísico como simple imperfección, del mal físico como sufrimiento y el mal moral como pecado (Leibniz, 2015, p. 21). En tal sentido, no sería causa directa del mal físico, ni del mal metafísico, así como tampoco del mal proveniente del pecado, del mal de pena y del mal de culpa del pecador. No obstante, siguiendo la argumentación tomista, podría interpretarse que Dios podría ser causa indirecta o

per accidens de los males de pena que padecen las criaturas humanas a causa del pecado, en la medida en que se producen como consecuencia de la obtención de la forma natural imperfecta del universo (Santo Tomás, I, q. 49, a. 2) o del restablecimiento de la justicia divina en el mismo (Ibíd., I, q. 48, a. 6).

Desde esta criteriología podemos afirmar que Dios habría creado un mundo donde el mal físico es empleado como un medio para conseguir un fin bueno y para reestablecer el orden moral. Por ejemplo, de un mal físico como la enfermedad, puede venir un bien moral como la conversión a Dios, aunque también podría devenir el rechazo y la aversión total a Dios al considerarlo causa de esa enfermedad o al mostrarse ausente o silente ante la misma. Pero no confundamos que Dios dirija el mal físico con que Dios goce con nuestro mal, pues Dios no quiere mal alguno para la humanidad y si acaso permite y tolera el mal físico, es por una razón buena, aunque no sepamos verla o comprenderla.

Por otra parte, al hablar de la justicia de Dios, también resulta necesario hablar de la figura del diablo, ese gran olvidado por la filosofía y la teología contemporánea (Fraijó, 1993; Piñero Moral, 2006) y que simboliza todo el mal, toda la negatividad moral que el ser humano puede vislumbrar, hacer o albergar en el mundo. Precisamente sobre su figura nos indica el Catecismo que el pecar y el optar por seguir al maligno es preferir un bien menor en lugar del bien mayor, es decir, preferir un bien menor, un bien muchas veces material, fugaz e inmediato, frente al mayor de los bienes y fuente de todos ellos (Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1855).

Dios, en su divina voluntad, optó por crear el ser humano libre y le otorgó este don para que decida cuál es el mejor camino a seguir, si el camino del mal y de los males o el camino del bien, sabiendo que ninguno de ellos se da en estado puro y siempre resulta dificultoso hacer el bien e intentar no hacer el mal. A tal efecto, el pasaje neotestamentario de la tentación de Satanás a Jesús en el desierto, es la más clara ejemplificación de la decisión que deben de tomar los hombres para conseguir la justicia divina.; Jesús no hizo lo que Satanás le había planteado porque

no formaba parte de la voluntad divina, ni mucho menos de su voluntad como hombre de carne y hueso. Así lo atestigua el evangelista San Mateo:

“Entonces Jesús fue llevado al desierto por el Espíritu para ser tentado por el diablo. Y después de ayunar cuarenta días con sus cuarenta noches, al fin sintió hambre. El tentador se le acercó y le dijo: Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en panes. Pero él le contestó: Está escrito: No solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios (Mt 4,1-4)”.

Ahora bien, resulta complicado hablar de la voluntad de Dios y de la justicia divina en el orden del mal físico y del mal moral. El mal físico no es causado por Dios, ni directa ni indirectamente, como así tampoco el mal moral, sin embargo, ambos males no forman parte de su voluntad, sino que suceden el uno por puro orden creatural y el otro por pura libertad. De no ser así, si todo lo que acontece es porque Dios quiere que acontezca, o lo que no sucede es porque Dios no quiere que suceda, podríamos desvirtuar el auténtico sentido de la voluntad de Dios y de su divina providencia (Pangrazzi, 1994, p. 41). De modo que, si existe el mal moral, si el ser humano obra el mal, no es por voluntad de Dios, sino por pura voluntad humana que se separa de la divina, tal y como afirma San Alfonso María de Liguori: “El hombre que quiere obrar por propio antojo, con independencia de Dios, comete una especie de idolatría, porque en este caso, en vez de adorar la voluntad de Dios, adora en cierto modo la suya (San Alfonso, 2007, p. 5)”.

Si el mal físico fuera un hecho moral intrínsecamente desordenado, es decir, si no fuera no querido o consentido por Dios, todo padecimiento de dicho mal sería pecado (Irrázabal, 2011, p. 21). De hecho, en teología hablamos de providencia mediata para explicar que Dios se sirve de causas creadas (causas segundas) para actuar, es decir, se vale de causas segundas para hacer su voluntad, causas que muchas veces nos pasan desapercibidas, pero que están subordinadas al plan divino o al cumplimiento de su providencia.

CAPÍTULO III. PARADIGMAS TEOLÓGICOS DEL MAL MORAL

Las llamadas teologías del mal encierran lo que podríamos denominar las claves interpretativas del mal humano y del mal mundano, esto es, las realidades por las que transita el acontecer vital de cualquiera de nosotros: vulnerabilidad, fatalidad, enfermedad, dolor-sufrimiento, muerte, envejecimiento, sentido y maldad. Todas ellas son realidades humanamente inevitables e inevitablemente humanas, pues son consecuencia de nuestra condición existencial, finita e imperfecta. Y en todas ellas, aun siendo el lado sombrío u oscuro de la vida, tenemos una enorme responsabilidad moral.

Todos hemos sufrido, en algún momento de nuestra vida, estos males en mayor o menor medida y, quien no lo haya hecho, es bien probable que pasará por estos trances, aunque sólo sea de manera pasajera y fugaz, o de manera definitiva como es el caso de la muerte. Todos hemos nacido para vivir, pero eso conlleva asumir la fatalidad del destino, la posibilidad de enfermar y sufrir y la certeza de tener que morir. Así lo expresaba magistralmente el pensador estoico Lucio Anneo Séneca en las cartas a su amigo Lucilio: “¿Te enteraste ahora por vez primera que se cierne sobre ti la amenaza de la muerte, del destierro, del dolor? Has nacido para estos trances. Cuanto puede suceder pensemos que ha de suceder (Séneca, 2005, cap. I, 108)”.

Aún con esta premisa, los seres humanos nos aferramos a cualquier cosa, con tal de soportar dolor, sufrimiento, u otras emociones referentes a la angustia que nos produce la interpelación ética del tener que morir (Alarcos, 2009, p. 450). Según la mayor parte de las creencias religiosas monoteístas, existe un Dios omnipotente, omnipresente, que vela por cada uno de nosotros y al cual, nos aferramos firmemente o acudimos a él para darle las gracias o para implorar que actúe con su divina voluntad en favor nuestro o de nuestros semejantes. Sin embargo, ante un dolor intenso, un sufrimiento inhumano o el padecimiento de algún mal injusto, volteamos la cara y nos preguntamos: ¿Dónde está ese Dios? Para

reflexionar sobre esta pregunta dentro de las teologías del mal habría que recordar las palabras proferidas por Jesús en el huerto de Getsemaní: “Padre mío, si es posible que se aleje de mi ese trago (Mt 26, 39)” y, las que exclamó en la cruz antes de morir: “¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?! (Mt 27, 46)”, en las que enmarca el sentido de la huida y rechazo del sufrimiento, de la soledad ante el mal y del hipotético abandono o lejanía de Dios en estas realidades.

Quizá en la búsqueda de la solución ante estos males lo más recurrido y usual es intentar buscar culpables al mismo, esto es, la causa o el causante del mal que ha ingresado en nuestras vidas y que nos rodea, de ahí las eternas y ya referidas preguntas: ¿Por qué existe el mal? ¿no es posible pensar en un mundo sin mal alguno? ¿Es que Dios, siendo bueno, no puede hacer que el mal no exista? ¿Es que Dios es malo al permitir o consentir tanto mal? Debido al ciclo histórico de incontables guerras, derramamientos de sangre inocente, sudor y lágrimas, miedos, sinsentidos, desesperación, tristeza, dolor, abandono y muerte; no es ilógico que se realicen estos cuestionamientos por parte de teólogos y filósofos. Al respecto, es bien conocida la respuesta escéptica de Epicuro a la relación de Dios con el mal:

“(…) o Dios quiere eliminar el mal, pero no puede, y entonces es impotente y no es Dios; o puede y no quiere, y entonces es malo, es el verdadero demonio; o ni quiere ni puede, lo que lleva a las dos conclusiones anteriores; o quiere y puede (Epicuro, citado en Torres Queiruga, 2011, p. 16)”.

Ante la experiencia del mal y los males del mundo, según Ricardo Piñero, el hombre como individuo finito es capaz de tentar su suerte y tentar su capacidad de creencia, confirmando la fe en el Diablo, como ser capaz de ofrecerle al ser humano todos los bienes que se puedan considerar falsamente como buenos y cuestionar así la fe en Dios, como ser que no puede vencer al mal y que lo permite en perjuicio del hombre (Piñero, 2011, p. 266).

De este modo, el Magisterio de la Iglesia Católica afirma y así se puede evidenciar en testimonios de personas, ante la muerte de un familiar o de una persona muy cercana, donde se cuestionan acerca de la existencia del Dios, que

las preguntas popularmente más frecuentes son: ¿Si él era tan bueno, por qué ha tenido que morir? ¿Por qué lo ha permitido Dios? ¿Existe Dios? (Catecismo de la Iglesia Católica, n. 272). Es cierto que Dios, en su concurso con el mundo y en divina providencia con los hombres, puede parecer como ausente en diversas situaciones. De hecho, en la Biblia se describe que: “Jesús gritó con fuerza: Eli, Elí, ¿lama sabactani?” (“¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?!”) [Mc 15, 34-35; Mt 27, 46] y que tras estas palabras Jesús de Nazaret murió. Jesús no recibió respuesta alguna, cayendo en cierto castigo o abandono del Padre, lo que se traduce en una “ausencia del Padre Celestial”, en un silencio desgarrador de Dios ante el dolor, la soledad, el sufrimiento y la muerte de su propio Hijo en la cruz (Gavrilyuk, 2012, p. 34)

Esta interpretación cruenta y falaz del Dios padre indolente ante el Dios Hijo sufriente carece de toda verosimilitud, no tanto porque Dios no pueda padecer, ya que el Dios cristiano es un Dios pasible, sino porque Dios, aun asumiendo la condición natural humana hasta las últimas consecuencias, no se puede negar a si mismo ni dejar de mostrar su amor *ad intra* y *ad extra* del misterio trinitario hacia la humanidad que él mismo ha creado (Werner, 2008, p. 6). Más aún, aunque la cruz resulte ser una paradoja y un enigma para quien no sea creyente, también es y puede ser una respuesta elocuente para entender el dolor y el sufrimiento de los hombres (Pangrazzi, 1994, p. 93).

Esto lleva a un nuevo cuestionamiento ¿Ha sido Dios malo al no responder a Jesús, su hijo unigénito? La respuesta es negativa, Dios no es malo ni puede ser malo, es un ser infinito de bondad que creo un mundo casi perfecto, pero no totalmente perfecto en el que no existiera ningún mal (Catecismo de la Iglesia Católica, n. 310), aspectos que serán desarrollados en el apartado 3.1 dedicado a la teología de la finitud y la vulnerabilidad.

El concepto del mal ha sido especulado desde hace siglos hasta el punto de convertirse en un tema central de discusión filosófica en los siglos XVIII y XIX (Neiman, 2012), alcanzado su máximo pico de reflexión en los siglos XX y XXI. De

hecho, el siglo XX ha sido un siglo cargado de maldad hasta tal punto que Michael Mayne-Nicholls sostiene que en el siglo XX ocurrió un suceso particular que constituyó el punto de quiebre en el mundo, tal como era concebido por la sociedad en general, algo totalmente diferente a las antiguas manifestaciones del mal. La creación de un abismo entre lo creíble y lo increíble; así como una clara manifestación que el mal es una privación del bien, ya que en la historia de Auschwitz no es posible encontrar vestigio de bien alguno (Mayne-Nicholls, 2017, pp. 88-89). Este acontecimiento, imaginable en su realidad e inimaginable por su esperpentosidad, propició una especulación aún mayor sobre el tema del mal y la relación con Dios. En Auschwitz, un campo de concentración nazi que para muchos supuso la entrada al infierno, se plantea la cuestión del papel del hombre ante tanto horror y el papel de Dios ante el mismo. Aunque lo importante no es preguntarse, “¿dónde estuvo Dios en Auschwitz?”, sino, más bien, “¿dónde estuvo el hombre en Auschwitz? (Ibíd., p. 93).

Este acontecimiento monstruoso generó una brecha en las creencias religiosas y en las ideologías filosóficas y políticas. Así, el filósofo Hans Jonas, describe el papel de Dios en dicho evento y alegoriza con el mito de la entrada del mal en el mundo a partir de él. Jonas plantea que Dios fue un simple espectador frente al campo de concentración nazi, sin entrometerse en el camino que el hombre había trazado, de manera que la imagen que muestra Jonas es la inversión de papeles, en el cual el hombre es quien tiene a su cargo a Dios y no al revés, como tradicionalmente cabe teológicamente interpretar (Jonas, 1998, pp. 195-212).

De esta manera, utilizando el paradigma de Auschwitz y sin caer en dualismos ontoéticos, podemos decir que el mal brota del corazón de los seres humanos y aumenta cada día en el mundo según los hechos experimentados y los acontecimientos de la historia. De esta forma cabe considerar que el ser humano es el responsable de la mayoría de males del mundo, ya que el mal se encuentra en su misma naturaleza y forma parte de su ser, de los anhelos profundos e inconscientes de su alma (Freud, 2016, p. 297).

Ahora ¿acaso el mal forma parte del hombre si este fue creado como un ser bueno por Dios? Al respecto, Santo Tomás propone el siguiente silogismo: Todo lo apetecible es un bien (Premisa 1); Toda naturaleza apetece su ser y su perfección (Premisa 2); concluyendo que El ser y la perfección de toda naturaleza son un bien (Santo Tomás, 2007, I, q. 3 a.4 y q. 4 a.1). Estos razonamientos, de carácter deductivo, han querido establecer la idea, mental (en el intelecto) y física (en la realidad), de que toda la naturaleza existente es buena, de que todo cuanto existe es bueno, que ninguna naturaleza en sí misma es un mal, ya que la existencia del mal absoluto es totalmente incompatible con la existencia de un bien absoluto (Ibíd., I, q. 2, a. 3).

Y, siguiendo los comentarios al pensamiento tomista que hace David Téllez, de ningún modo podemos considerar la validez y certeza de las siguientes proposiciones: a) El bien es causa de un mal permanente. b) El mal es causa de un bien permanente. c) El mal es bueno porque procede del bien d) El bien es malo porque procede del mal e) El bien y el mal proceden de un principio anterior a ambos (Téllez, 2018, pp. 74-75). Todas ellas son inconsistentes, desde el punto de vista lógico, e improcedentes, desde los puntos de vista ético y teológico (Ibíd., p. 75).

Desde estos planteamientos, se puede pensar que el mal no es una naturaleza, así como ninguna naturaleza o ser, implica un mal, tal como lo plantea el dualismo maniqueo. No obstante, sabemos que existe el mal, de tal manera, que ¿el mal designa una ausencia o carencia de bien? De acuerdo a lo anterior, la corriente tomista involucra que todo ser es bueno, por lo que la pérdida de uno es la pérdida del otro; así que no hay seres o entidades malas, sino lo que existen son naturalezas influenciadas por el mal (Mayne-Nicholls, 2017, pp. 100-101).

El Aquinate afirmaba que el mal es la privación de un bien y establecía una analogía con la vista, con la visión del ojo humano, cuya privación termina en ceguera y ésta última constituye un mal: “la carencia del bien, que llamamos mal, es la privativa; como el mal de la ceguera consiste en la privación de la vista (Santo Tomás, 2007, I, q. 48, a. 3)”. Además, se debe hacer la salvedad, que el mal es la

carencia de un bien debido, tal y como lo afirma Santo Tomás: "...es la carencia de un bien que se puede y se debe tener (Ibíd., I, q. 48, a. 5)". Por tanto, aun siendo la esencia del hombre perfecta, lo cierto es que posee una naturaleza falible que le puede hacer perder su perfección y hacer, de esta forma, que de su interior emane el mal.

Ahora bien, ¿cuál es la responsabilidad humana ante el mal y los males del mundo? Los teólogos han descrito la influencia de Dios en las acciones del ser humano, debido a su manera de "apoyarse" o buscar refugio y auxilio en su Creador, en el ser omnipotente. Pero, si se sigue este análisis, la responsabilidad humana es máxima, pues el hombre ha sido y sigue siendo responsable de todos los actos atroces que se han cometido a lo largo del tiempo. Y Dios, que es un ser bueno, quizá errara en su obra creadora al darle al hombre la oportunidad de vivir y decidir sobre sí mismo con su libre albedrío, convirtiéndose esa libertad en un mal en sí misma, por ser esta la condición de posibilidad de muchos males que aquejan a la humanidad.

Por tanto, antes de hacer la acusación de que Dios es el culpable indirectamente de estas acciones humanas, se debe considerar lo que el Aquinate describe en su libro sobre "Cuestiones disputadas sobre el mal", al exponer que el bien es un agente indirecto porque puede incluir algo que es malo de por sí y además es un bien deficiente, relacionado con la voluntad, al decidir realizar algo que es concebido bueno, pero que lleva implícito algo malo, ya que el mal no existe en sí mismo, sino sólo existe en el bien (Santo Tomás, 2007, I, q. 48, a. 3.). Así visto, desde la corriente tomista, de la que se nutre fuertemente la teología cristiana, cabe plantear que el origen de todo mal radica en la libertad de la persona humana, al no seguir las reglas de la creación (leyes físicas) y las leyes divinas (ley natural y ley positiva).

Muchos teólogos apoyan lo descrito por Santo Tomás, por lo que a diferencia de los filósofos como Jonas, Adret, Küng y otros, el pensamiento del cristiano expresa que la responsabilidad del hombre no exige la negación de la omnipotencia

de Dios. En otras palabras, el hecho de que el hombre obre en mal, no significa que al ser creaturas provenientes de Dios haya que imputar a Dios la culpabilidad de este hecho. Así pues, es comprensible expresar que, al excluir a Dios, como responsable del mal de los hombres, comprendemos el origen del mal justificado únicamente en los hombres, los cuales, según la teología paulina, “están llenos de toda clase de injusticia, perversidad, avaricia y maldad. Son envidiosos, asesinos, pendencieros, engañadores, perversos y chismosos (Rm 1, 29)”. Y, a pesar de estas actuaciones perversas o pecaminosas, de todas estas maldades propias del carácter moral humano, cabe siempre destacar la bondad que Dios tiene para con el hombre.

Desde este horizonte hermenéutico vamos a intentar desarrollar, en los siguientes apartados, los diferentes contextos y expresiones de manifestación del mal moral, en lo que atañe a la acción y cooperación humana al mismo.

3.1. Teología de la finitud y la vulnerabilidad

La finitud y la vulnerabilidad son dos realidades inherentes al ser humano, son dos dimensiones que, desde el punto de vista antropológico, forman parte esencial de nuestra realidad vital, ya que la una evidencia y conduce a la otra (Rodríguez, 2010, p. 175). En palabras de Lydia Feito, “ser vulnerable implica fragilidad, una situación de amenaza o posibilidad de sufrir daño. Por tanto, implica ser susceptible de recibir o padecer algo malo o doloroso, como una enfermedad, y también tener la posibilidad de ser herido física o emocionalmente (Feito, 2012, p. 32)”.

La consciencia de nuestra finitud, de nuestra situación vital carencial y limitada, de nuestra capacidad de padecer dolor, sufrimiento, enfermedad y muerte es lo que nos configura, define y distingue dentro de la creación, no sólo por el hecho de que el resto de seres no soporten estos males, sino porque nosotros, los humanos, podemos sentirlos desde lo que algunos filósofos han denominado la “angustia existencial”, la toma de conciencia que nos permite preguntarnos acerca

del sentido immanente o trascendente de los mismos. La finitud y la vulnerabilidad condicionan, pues, toda la vida humana (Masiá, 1997; Ricoeur, 2004b; Feito, 2007a; Horcajada, 2010), tanto en su dimensión biológica, como biográfica (Alarcos, 2007, p. 325).

La finitud y la vulnerabilidad son hechos irremediables, insoslayables en el género humano, que conducen o derivan en la consciencia del mal. La finitud, en sí misma, podría ser concebida como una realidad neutra, sin embargo, en tanto que supone carencia, limitación y posibilidad de sufrir, enfermar y morir, se interpreta como una experiencia del mal (Fuster, 2005, pp. 22-25).

Para fundamentar los principios de finitud y de vulnerabilidad en el ser humano podemos recurrir, en clave teológica, a la Sagrada Escritura y, en concreto, al primer libro de la Sagrada Escritura. El relato de la creación (Gn 2) constituye el punto de partida de nuestra condición vulnerable: “Creó pues Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios los creó: varón y hembra. Y vio Dios todas las cosas que había hecho: y eran en gran manera buenas (Gn 2, 27-28)”. La creación del hombre y la mujer como seres semejantes a Dios supone el pilar fundacional de la visión del hombre para el cristiano, al ser considerados seres análogos al creador, pero finitos, no infinitos como Éste (Cardona Pescador, 1987, p. 155).

Esta visión antropológica del hombre como “*imago Dei*” (Gn 1, 26-27), que para los cristianos reviste una especial relevancia como fundamento de la dignidad humana, no debe ser entendida como una impronta que Dios otorga o deposita en el hombre al hacerlo imagen suya, sino que debe entenderse como la semejanza relacional que existe entre el Creador y sus criaturas, entre Dios y los hombres. Esta semejanza relacional se concibe, pues, no como una identidad ontológica, sino como un acto amoroso de creación por parte de Dios que invita a un acto libre de respuesta y responsabilidad por parte del hombre, a un acto de amistad y de correspondencia, de íntima unión entre dos seres que se asemejan (Buch, 2008, p. 98).

Asimismo, en el tema antropoteológico del origen y sentido de la vida humana, el concepto fragilidad cobra un especial relieve por lo que entraña de definición de lo humano y de radicación de la vulnerabilidad y de la finitud como dimensiones integrales de dicho concepto. Es más, si al categorizar la fragilidad humana eliminamos el carácter trascendente que tenemos las personas y lo reducimos a pura materia, a pura corporalidad o a pura energía, estaríamos negando la dimensión constitutiva espiritual que todos poseemos, de forma inherente, por ser criaturas creadas a imagen y semejanza de Dios y estar destinadas a la salvación definitiva con Él. Los planos antropológicos y escatológicos definen, pues, la condición natural y finita del ser humano, así como la relación sobrenatural del hombre con Dios, con un Dios que nos ama con inmensa misericordia y con entrañas de ternura (Pérez Andreo, 2017, p. 145).

Esta finitud del hombre se percibe en la cita pascaliana en la que compara al ser humano con una caña pensante:

“El hombre es una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante. No es menester que el universo entero se arme para aplastarla: un vapor, una gota de agua, es suficiente para matarlo. Pero aun cuando el universo lo aplastase, el hombre sería todavía más noble que el que mata, porque sabe que muere, y la ventaja que el universo tiene sobre él; el universo no sabe nada (Pascal, 2001, pensamiento n. 86)”.

La interpretación metafórica de esta cita, que entronca con otra del mismo autor al referirse al ser humano como un ser que no es ni ángel ni bestia (Pascal, 2001, pensamiento n. 210), nos hace caer en la cuenta de que esta “caña pensante”, este pensamiento o logos es lo que otorga al ser humano su dignidad y su grandeza, pero también su miseria, al saberse un ser ignorante, por lo mucho que puede llegar a saber y mortal, por la limitación temporal de su existencia (Malishev, 2009, p. 60).

Asimismo, no es menos cierto que si bien el mundo es creación finita del Dios infinito, este ha sido dado al hombre para que lo perfeccione y lo dirija a un bien bueno (Ruiz de la Peña, 1988, pp. 45ss). De hecho, la teología cristiana parte de la base que Dios ha creado, por su sabiduría y su amor, un mundo ordenado y bueno.

Un mundo en el que deja entrever su presencia y su trascendencia. Un mundo que mantiene y conduce con su divina providencia (Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 295-302), pero un mundo finito y, por tanto, imperfecto, con unos seres humanos con una esencia igualmente finita e imperfecta (Echavarría, 2012, p. 522).

Siguiendo estos principios, se debe considerar que la naturaleza del hombre inicialmente era buena, pues creada en un entorno en el que todas las cosas "(...) eran en gran manera buenas (Gen 2, 28)", aunque hubo un declive en su inocencia original, fruto de su ser y esencia finita. Este declive conllevó un estado de debilidad, de vulnerabilidad y de corruptibilidad frente a las perfecciones de su Creador, lo que provocó un declive hacia el mal (San Agustín, 1982a, Lib. I, Cap. III), siendo el hombre responsable de forma condicionada a su vulnerabilidad de dicho mal.

El libro de Génesis también muestra como el ser humano, por su vulnerabilidad volitiva, cae en la tentación y toma decisiones intentando sobrepasar los límites impuestos (tomando el fruto del árbol de la sabiduría), es decir, muestra al ser humano en su debilidad original, al tiempo que le hace tomar conciencia de la misma al sentirse desnudos ante su Creador, del cual se esconden y ante el que sienten vergüenza.

La idea, pues, de mera semejanza al Creador y no de identificación con el Creador, sirve de fundamento para hablar de la naturaleza falible del hombre para fallar y errar, esto es, para hablar de la posibilidad querer compararse con el Dios creador y rebelarse contra Él, perdiendo así parte de la perfección concedida y permitiendo, de este modo, la entrada o salida del mal en su vida. Ahora bien, si al ser humano le fue otorgada la capacidad del "libre albedrío" para hacer el bien o el mal, ¿por qué no decidió apartarse de la tentación de la serpiente para querer ser como Dios y permanecer en su estado original? A esta pregunta cabría responder que el ser humano, en esta interpretación alegórica del relato del Génesis, en su dubitación decisional muestra su naturaleza finita y lábil, al dejarse llevar por el mal que le rodea y por la culpabilidad que este genera, al tiempo que refleja una voluntad

racional finita que no alcanza a comprender el poder de la corrupción y, por ende, del mal.

Respecto del acto volitivo humano en su decisión de apartarse de su Creador y en el análisis del problema del mal, autores como Juan Cordero Hernández (2009), comentando la doctrina de San Agustín, resaltan que la acción de la voluntad humana y los resultados de esta voluntad resultan discrepantes, al tiempo que evidencian lo maleable de la conducta del hombre ante las situaciones o las circunstancias en las que se deja afectar por el mal, engendrando y aumentando el propio mal (Cordero Hernández, 2009, p. 170). Este autor resalta el tema de la imputación de la culpa del mal a Dios, por ser el que ha creado a la humanidad, aunque al mismo tiempo debe ser exculpado de todo lo que haga dicha humanidad en el uso de la libertad que le fue otorgada (Ibíd., p. 171). Esta misma idea la refrenda el teólogo Arthur Gianelli al señalar que Dios creó criaturas finitas y vulnerables, pero libres para hacer, en el cúmulo de posibilidades que puedan darse, el bien absoluto o el mal absoluto (Gianelli, citado en Martínez, 2008b).

Más aún, al haber sólo semejanza y no identidad entre la esencia y el ser del hombre (Alonso Pando, 2011, p. 135), se produce lo que afirma tradicionalmente la doctrina de la privación (mal como *privatio boni*), sin embargo, ante la identidad de esencia-ser en Dios se da todo lo contrario, tal y como lo describe Santo Tomás: "...si hay algún bien que sea acto puro y no tenga ninguna mezcla de potencia, ese bien existe y es Dios, pues en ese bien no puede haber mal de ninguna manera (Santo Tomás, 1997, q.1, a.2, c)". En Dios, pues, no hay ningún tipo o modo de *privatio boni*, sino Bien en estado puro y absoluto, mientras que en el ser humano el bien se da como participación del ser divino.

El origen del mal radica, además, en la creación ex nihilista, en el proceder de la nada, entendida esta teológicamente no como realidad preexistente, sino como material del que Dios se sirvió para llevar a cabo el acto de la creación (Casadesus, 2016, p. 28), lo que explica la natural falibilidad y vulnerabilidad del

humano ante la nada y su “tendencia hacia el no ser (San Agustín, De Veritate, q.24, a.7, c.)”.

Esta vulnerabilidad, que parte de la brecha entre el ser y la esencia del hombre ante la nada, se refleja tanto para en uno mismo como para con el otro, pues, como afirma Miguel García Baró, el rostro sufriente del otro nos posibilita tomar conciencia de que somos parte integral de una comunidad de seres constitutivamente frágiles, inocentes y dolientes que precisan ayuda mutua. De ahí que la compasión, entendida como co-sufrimiento alterativo, se interprete como dolor por la fragilidad del otro inocente (García Baró, 2007, p. 88).

Ahora, ¿hay relación entre la vulnerabilidad y el hecho de ser finitos? Si existe dicha relación, la enfermedad, el sufrimiento y la muerte serían las tres realidades que explicitarían dicha relación, las tres manifestaciones preclaras de dicha vulnerabilidad y finitud (Horcajada, 2010, p. 14). De todas ellas, en palabras de Borges, “la muerte sería el límite absoluto para las posibilidades, el fin de los proyectos y las esperanzas (Borges, 1949, p. 51), la ultimidad de nuestra vida, la realidad que nos hace vulnerables y representa, por tanto, una angustia y una amenaza a la condición humana.

Tanto la muerte propia como la de familiares y conocidos nos hacen conscientes de la pérdida, del final de las posibilidades existenciales del ser humano, como elementos constitutivos de la vida que están ahí continuamente (Melich, 2002, p. 29). De hecho, el nacimiento, el amor, el sufrimiento y la muerte, son los acontecimientos identitarios de la condición humana (Ibíd., p. 120). Pero esta realidad ineludible de la muerte no sólo representa una constatación de nuestra radical vulnerabilidad, sino la conciencia de que no sólo sabemos que somos seres mortales, sino que vamos y tenemos que morir.

Lydia Feito, desarrollando el concepto vulnerabilidad, afirma que “la enfermedad nos circunscribe y detiene el transitar, el sufrimiento que nos inclina, la ausencia y el vacío, en sus múltiples facetas, el sentimiento de impotencia, son manifestaciones de nuestra vulnerabilidad (Feito, 2007a, p. 7)”. Por lo que, el ser

humano es vulnerable, según esta autora, tanto por condición corporal (sufrimiento y enfermedad) y mortal (ausencia y vacío), como por su capacidad de sentir y pensar, de ser con otros y de desarrollar una conciencia moral.

Muchas corrientes teológicas y filosóficas han señalado que el ser humano, a pesar y desde su finitud, tiende o aspira a alcanzar la infinitud, lo absoluto, en busca de un ente denominado Dios. En este sentido, San Agustín afirma que la búsqueda de Dios por parte del ser humano no es algo meramente racional, sino por simple convicción de que “creemos” ser la realidad cuya deseabilidad moviliza a la acción en sí misma para salir de su precariedad (San Agustín, 1982b, Lib. II, Cap. II., 2). Asimismo, la finitud y la vulnerabilidad representarían “el movimiento de la perfección de cada criatura (Cordero Hernández, 2009, p. 8)” para conseguir el infinito, esto es, Dios.

3.2. Teología de la fatalidad

Tal y como se ha señalado en el apartado anterior y en el resto de la Tesis, la libertad de la voluntad en el ser humano es el origen, en cierto modo, del mal moral. Pero este mal moral puede estar influenciado o condicionado, que no determinado, por la idea de la llamada fatalidad, esto es, del destino, de lo que hace que las cosas sucedan como suceden. Las personas somos seres libres para decidir, pero, ¿estamos atados a un destino? ¿podemos decir que la vida es algo ya establecido de antemano? ¿existe el destino o el determinismo existencial?

El fatalismo (del lat. *fatum*=destino) es una corriente filosófica y teológica que considera que el individuo no es una entidad libre, sino sólo un ser que se deja arrastrar por el destino, por la fatalidad. Si esto fuera así, los seres humanos estarían condenados al destino o a los caprichos e imposiciones de alguna divinidad (para el protestantismo o el islamismo Dios marca el destino de los hombres), dejando de ser libres y no pudiéndose regir por sus propias leyes, aunque sobre esto caben muchas interpretaciones y visiones. De esta manera, el fatalismo sería aquella doctrina en la cual todos los acontecimientos de la vida estarían regidos por el

destino, sin que la libertad de la voluntad humana ejerza ninguna fuerza causal en el desenvolvimiento o acontecer de los hechos.

Hay muchos autores partidarios de las tesis fatalistas o defensores del fatalismo. Uno de sus exponentes, Ignacio Martín-Baró, resalta que el destino es una condición a la que estamos subyugados todos y cada uno de los seres humanos y que todos los hechos que suceden acontecen inevitablemente porque así debían suceder. De este modo, el ser humano sólo le cabe una actitud de aceptación, conformismo y resignación (Martín-Baró, citado en Sánchez, 2005, p. 59).

Pero esta visión fatalista resulta algo peligrosa y nociva para el ser humano en el plano de lo moral. En palabras de Víktor Frankl, que criticó la actitud fatalista que algunos presos adoptaban ante las circunstancias que vivía en Auschwitz, describió en su obra “El hombre en busca de sentido”, que la fatalidad es una manera de frustración existencial que transcurría en la vida del individuo, en su manera de pensar y sobrevenidamente, de actuar, y que en muchas ocasiones, constituye una escapatoria a la realidad del individuo, para librarse de la responsabilidad que le atañe cada acontecimiento de la vida, y para “encontrar” el culpable del mal que vive (Frankl, 1991, p. 61).

Por su parte, desde la religión encontramos que el islamismo y el cristianismo protestante resaltan la creencia en la fatalidad. El islam defiende firme e irreversiblemente que el hombre creyente debe obedecer en todo a Dios y acatar, en cuerpo y alma, lo que Dios quiera decidir con su vida (Corán, 49, 14). El Hadiz, uno de los libros esenciales para los musulmanes además del Corán, señala que “[las leyes son] testificar que no existe más divinidad que Alá, que Mahoma es su servidor y enviado (profeta)... (Ries, 2005, p. 339)”, por lo que todo debe estar sujeto a lo que Alá quiera disponer. La creencia de la fatalidad en la vida de cada persona en el islamismo resulta de las enseñanzas de su profeta Mahoma, quien indicaba que, a conveniencia de las circunstancias, el ser humano podía o no considerarse libre (Ibíd. p. 340), sin embargo, en la mayoría de las situaciones, no se registra un

libre albedrío en la capacidad de independencia y decisión del hombre, a diferencia lo que proponen el resto de las religiones, tanto la cristiana, como el judaísmo.

A pesar de estos planteamientos fatalista, ante los que poco o casi nada se puede hacer, surge un posicionamiento dubitativo: ¿los males y el sufrimiento forman parte del destino del hombre o suceden de forma no prevista y fortuita? Estos mismos interrogantes fueron en su tiempo, las que rondaban en la mente de los discípulos de Buda, quienes buscaban el “destino de los seres humanos”, a los que Buda les enseñó que “la causa del sufrimiento es el deseo”, no la vida en sí misma, sino el deseo del ser humano sobre la misma (Buda, citado en Pérez-Soba, 2012, p. 46).

El fatalismo, en sus distintos planteamientos, representa una visión estremecedora de todo cuanto ha acontecido y ha de ocurrir en la historia de la humanidad, pues, de suyo, resulta ineludible evitar el futuro que ya está establecido, así como el transcurrir de todos los acontecimientos venideros, dado que no tiene cabida alguna el libre albedrío y tampoco la posibilidad de cambiar la suerte o el plan establecido por dicha fatalidad (Craig, 2005, p. 381). Ahora bien, si la fatalidad existe, no sería posible o al menos resultaría algo difícil de entender, que esta sea algo fortuito o que no esté orientada por algún tipo de ser o inteligencia que haga que las cosas sucedan del modo en que tienen que suceder. Aunque, por ilógico que parezca, también es posible pensar en un fatalismo totalmente arbitrario y no sujeto a ley, orden ni ser alguno, como si todos los acontecimientos se rigieran, según Charles Hodge, por una necesidad ciega (Hodge, 1991).

En el mundo griego, Jaime Sánchez relata la leyenda mitológica de Edipo quien, tras la lectura del oráculo, este le mandó matar a su padre y desposarse con su esposa, es decir, con su propia madre. Y, aunque Edipo intentó por todos los medios evitar tal tragedia y evitar ese destino, al final llevó a cabo tal fatídico final, según estaba escrito (Sánchez, 2005, p. 65). Otra leyenda, esta vez histórica, es la de Zenón de Elea, quien azotaba a su esclavo por descubrir que había robado, a lo que este, en su defensa, exponía que robaba porque ese era su destino, a lo que

Zenón le respondía con la misma ironía que sus castigos también eran fruto de su destino. Estas y otras leyendas de la cultura helénica nos refieren la idea de que por mucho que intentemos modificar la historia, cambiar el rumbo de las cosas o de las acciones humanas, las cosas sucederán de la manera que tienen que suceder.

Esto nos lleva a plantear, desde diferente ópticas filosóficas y religiosas, la cuestión si todo está determinado por la fatalidad o más bien existe libre albedrío para decidir qué hacer con nuestras vidas y asumir la responsabilidad de nuestras acciones. Desde la filosofía y teología cristianas el libre albedrío es un asunto totalmente claro, de ahí que tengamos que el ser humano deba arrogarse la autoría y responsabilidad de sus actos, así como la corresponsabilidad de los actos de los demás, ya que las consecuencias de los unos y los otros repercuten o pueden influirse mutuamente (Bauman, 2005, pp. 7 y 23).

Este fatalismo guarda estrecha relación con los conceptos predeterminismo, predestinación o preordenación, ya que todas las cosas tienen una causa final. Las teorías que sustentan estos conceptos, de clara raigambre religiosa, consideran que todas las cosas están concatenadas y ordenadas inteligentemente a un fin concreto, sea este bueno o malo. En el fatalismo, de hecho, no existe distinción entre causas necesarias y causas libres, pues todo sucede por una necesidad, por un determinismo inserto en la propia naturaleza de los seres.

Ante la fatalidad, ante la predestinación de todo cuanto sucede hay un hecho innegable en la moral de los individuos, que conlleva cierto sentido de desesperanza y de sumisión, y es que, si todos los actos están determinados por una razón suficiente, solo cabe la confianza y la subordinación a los mismos (Hodge, 1991, p. 394)". Esta desesperanza o la pérdida de toda esperanza en el cambio la estiman algunos autores, al concebir la existencia humana como un sometimiento a la ley del destino, quien decide todos los avatares, vaivenes y padecimientos de la vida (Clifford et al., 2015, p. 1179).

Por su parte, Frankl, quien consideraba el fatalismo como una frustración existencial, enfatizaba la limitación del individuo como persona y pensaba que la

actitud fatalista conducía a una serie de trastornos mentales o de neurosis, en las que el sufrimiento cobra un protagonismo esencial. Para él, el sufrimiento solo tiene sentido, si lo cambia a uno mismo y lo hace mejor, de lo contrario el sufrimiento se convierte en un absurdo (Frankl, 1991, p. 118). Aunque sea menester en este caso, desestimar y desentrañar las dudas acerca de la teología del sufrimiento, este asunto será explicado más adelante en el apartado 3.4. de esta Tesis.

Siguiendo las tesis antifatalistas de Frankl, este pensador afirma que lo más importante no es esperar sin razón alguna, pensando sólo en nuestra vida, sino esperar pensando en la vida misma, la cual seguro espera algo de nosotros. Esta idea de trasladar la cuestión de la actitud antifatalista a la vida, en lugar de a la persona, la expresa así este autor: “tenemos que aprender por nosotros mismos y después, enseñar a los desesperados que en realidad no importa que no esperemos nada de la vida, sino si la vida espera algo de nosotros (Frankl, 1991, p. 81)”.

Frankl hace énfasis en los peligros del fatalismo y de la actitud fatalista. En su libro “Análisis Existencial” busca fundamentar la necesidad de que el hombre se apropie de un sentido en la vida, tomando como base y referencia su propia situación y su responsabilidad moral frente a la misma. Así, la actitud fatalista representaría, a su juicio, la pérdida de libertad y la renuncia a dotar de sentido su vida. De ahí su frase tan genial que afirma que el hombre no se destruye por el hecho de sufrir, sino por sufrir sin sentido alguno, sin ningún motivo: “el hombre está dispuesto incluso a sufrir a condición de que ese sufrimiento tenga un sentido (Id., 1991, p. 114)”. Es más, el hombre es capaz de dotar de logos y de sentido cualquier tipo de dolor o sufrimiento que la vida le quiera imponer, por máximos que estos sean o parezcan (Id., 1994, p. 135). En efecto, para Frankl la búsqueda de un sentido para la propia vida es algo genuinamente humano y renunciar a esto significaría, entre otras cosas, renunciar a ser uno mismo para dejarse llevar o caer en la fatalidad.

La actitud fatalista implica, además, una ausencia de vida en los individuos, pues sólo vivirían la vida que les toca vivir, no la que ellos desean o pueden vivir.

Autores como Ignacio Martín-Baró señalan que la actitud fatalista podría entenderse desde tres vertientes: la ideacional, la afectiva y la comportamental (Martín-Baró, 1985, citado en Sánchez, 2005, p. 59). Estas tres actitudes fatalistas implican que el destino de las acciones de los individuos está marcado por causas internas que no pueden variarse, y que dichas acciones están sujetas a una especie de “esclavitud de los actos” que están encaminados a un destino fatal. Ahora bien, esta fatalidad suele venir fijada por una fuerza divina, por un ser divino omnipotente y bueno, que dirige todo a su propio fin y ante el cual nadie ni nada puede interferir para que no se cumpla su voluntad (Cfr. *Ibíd.*, pp. 59-60).

Si el destino fatal fuera realmente el único modo posible de existir y si este conlleva sufrimiento, como parte indisoluble del mismo, la mejor manera de sobrellevarlo sería indudablemente mediante la aceptación del mismo, esto es, mediante la aceptación de los hechos sin más remisión, tal y como la vida nos los presenta (Aduriz, 2010, p. 61). Esta visión de aceptación incondicional de la vida coincide con los planteamientos de las corrientes islámicas, protestante y budista, para quienes hay que tener una actitud pasiva ante las circunstancias de la vida y sumisa ante la inevitabilidad del destino, sea este bueno o malo. De hecho, conocer el pasado, atender al presente y predecir, en cierto modo, el futuro, sólo sirve para confirmar dicha inevitabilidad del destino (Martín-Baró, 1985, citado en Sánchez, 2005, p. 60).

Ahora bien, esta sumisión y pasividad ante la vida podría ser interpretada como un mal moral, pues se estaría aceptando una vida no deseable, una vida impuesta y muchas veces una vida miserable. De hecho, esta actitud fatalista y conformista suele evidenciarse en clases marginadas de la sociedad, en personas resignadas con su suerte, en individuos aferrados a un karma o a un destino que nos aguarda y que se nos asigna, sin que podamos hacer nada para rebelarnos contra él.

En este mismo orden de ideas, Paulo Freire (1970), manifiesta que la actitud del “ser marginado”, si se deja llevar por esta visión fatalista, es de absoluta

impotencia ante la imposibilidad de transformar su desdicha, lo que le lleva a un estado de no aceptación, de insatisfacción y de sufrimiento continuo, al no poder cambiar los hechos. Esta esclavitud vitalista, que se deja entrever en muchas situaciones de “sumisión ante la vida” (Muñoz Molina, 2015), nos invita a pensar que todo fatalismo es un mal moral ya que inhibe e impide al hombre construirse como persona, asumir responsablemente su destino y vivir conforme a su libertad.

3.3. Teología de la enfermedad

La enfermedad es una manifestación más del sufrimiento humano, pues supone el padecimiento de un mal a causa de la fatalidad, de una determinación causal o de la limitación humana fruto de su finitud como ser bio-psico-social. Así, podemos comenzar afirmando que:

“la experiencia del enfermar es una experiencia desestructurante, de alteración global del sentido mismo de la existencia, pues supone una ruptura fundamental en el curso mismo de la vida, en la mayor parte de los casos negativa, en cuanto que supone dependencia, aislamiento, sufrimiento, etc. (García Férrez, 2002b, p. 96)”.

La enfermedad es una realidad que existe en el mundo de los seres biológicos y que reviste una importancia singular en el ser humano, pues no sólo es consciente de que puede enfermar y de que está enfermo, sino que esta es una realidad que se padece y ante la que luchamos por superarla por considerarla dañina, perjudicial y hasta injusta.

Así, se puede comenzar planteando que la enfermedad forma parte de las desdichas y desgracias que aquejan al hombre, una realidad indeseada y no querida que, cuando provoca graves sufrimientos o se torna en procesos crónicos, invalidantes o terminales hace que nos planteemos el sentido de la misma o incluso el sentido de la propia vida.

Ahora bien, hablar de la teología de la enfermedad nos invita a desarrollar toda una antropología de la enfermedad, toda una visión antropológica del hecho

de enfermar (Cfr. García Férez, 2006, p. 12-17), lo que podría ser objeto de una investigación ulterior y más amplia que la que intentamos plantear en esta Tesis.

El ser humano desearía vivir sin tener que enfermar o sin enfermedad alguna. Así nos lo recuerda el propio San Ireneo al considerar que el plan de Dios para el hombre es que viva sin enfermedades, sin sufrimientos y con abundancia de salud y felicidad (Ireneo, citado en Vives, 1968, pp. 1-2). Pues, para este santo padre, la vida humana debe guardar consonancia con la vida divina, ya que “la gloria de Dios es el hombre viviente: y la vida del hombre es la visión de Dios (San Ireneo, 180, 20.7)”.

Esta concepción positiva de la vida está presente en la Biblia. En ella encontramos pasajes donde se refieren sufrimientos y padecimientos que sufren los pobres y humildes a causa de enfermedades causadas por Dios para probarlos en su fe. Esta visión de las enfermedades provenientes de Dios se debe a la interpretación del relato de la creación donde se refleja que la enfermedad es consecuencia del pecado cometido por nuestros primeros padres (Adán y Eva) o por el de nuestros progenitores o antepasados (Álves, 2006). Desde esta visión veterotestamentaria san Pablo llega a afirmar que enfermamos a causa del pecado original: “el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte (Rm 5, 12)”. La enfermedad, en sentido bíblico, sería una consecuencia directa del pecado original.

Santo Tomás, siguiendo el pensamiento agustiniano, menciona que el pecado original consiste en dos cosas: primero, la pérdida de la rectitud original o de la justicia original, y segundo, el desorden de la naturaleza entera que produce la muerte y la debilidad (Santo Tomás, 2007, I, q. 100, a. 1 c.). Para el Aquinate, en palabras de Charles Hodge, “el pecado es la aversión de la voluntad con respecto a Dios (como hábito); debido a la existencia y pérdida de la rectitud (Hodge, 1991, p. 543)”. Este pecado o corrupción de nuestros primeros padres trajo consigo el desorden en toda la naturaleza humana y en su descendencia, lo que exige regeneración, arrepentimiento y conversión por parte del hombre (Ibíd. p. 620). Esta

regeneración supone un cambio de estado del hombre pecador a un hombre nuevo, de una vida alejada de Dios, a una vida unida a Dios, de una vida egoísta, a una vida en proyección alterativa a Dios y a los demás (Frankfurt, 2009, p. 11).

Visto así, la enfermedad, la condición patológica del ser humano, sería una de las consecuencias del castigo producido por Dios tras el pecado original. Así lo recordaba el profeta Isaías: “Vuestros pecados han hecho separación entre vosotros y vuestro Dios (Is 59, 2)”. La enfermedad es el producto del estado afectado de nuestro ser, sucumbido al pecado original: “Toda la creación gime (Rm 8, 18-23)”, por estar sujeta a la esclavitud de corrupción.

Desde este horizonte teológico dejamos claro que existe la enfermedad y que esta es fruto del pecado original. Pero, ¿qué significa estar enfermos según la teología cristiana? Para responder a esta pregunta podemos hacer alusión a dos referencias que frecuentemente se suelen emplear: la referencia metafórica, en la cual Cristo es el médico del hombre (*Cristus medicus*) y la referencia directa, que es la actitud de Cristo frente a las enfermedades reales. Esta visión del “Cristo médico” del cuerpo y del alma es mencionada, en la historia de la teología cristiana, por varios teólogos: Ignacio de Antioquía, Tertuliano, Cipriano de Cartago, Clemente de Alejandría (Laín Entralgo, 1955).

Las Sagradas Escrituras, señalan que Cristo, es la excepción a la enfermedad, gracias a que Él es el hijo de Dios. De tal manera, observamos que Jesucristo no sufrió de enfermedad alguna, aún al estar en contacto con ella, como el caso del leproso: Cristo tocó al hombre lleno de lepra (Lc 5, 13). Fue inmune a la enfermedad, porque era inmune al pecado: libre de pecado alguno: Él fue el Cordero “sin mancha y sin contaminación” (1 Pe 1, 19) y “se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios” (Heb 9, 14). En Isaías, encontramos esta misma referencia: “Ciertamente llevó Él nuestras enfermedades y sufrió nuestros dolores; y nosotros le tuvimos por azotado, por herido de Dios y abatido. Mas él herido fue por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados (Is 53, 4-5)”.

Así pues, se evidencia que, aunque Jesús no haya padecido ni sufrido las inclemencias de las enfermedades, con el sacrificio en la Cruz a causa de nuestros pecados, logró salvar a la humanidad. Jesús, además, sintió empatía hacia cada uno de sus “hermanos”, “Jesús lloró” (Jn 11, 35), demostrando la humanidad, la bondad existente en su ser, que se compenetra con la misericordia y bondad del Creador (Álves, 2006, p. 7).

Por otro lado, a raíz de la interpretación teológica de la enfermedad en el ser humano, la Biblia describe la presencia del demonio o de los demonios en las personas enfermas: “Y cuando llegó la noche, trajeron a él muchos endemoniados; y con la palabra echó fuera a los demonios, sanando a todos los enfermos (Mt 8, 17)”. La presencia demoníaca en la vida de las personas (los endemoniados), la encarnación del mal o la personificación óptica del Maligno (Satán/as, Demonio, Lucifer, Belcebú, etc.), es un tema difícil de abordar e interpretar, así como su relación con el mundo de la enfermedad, pues no está exento de polémica, tanto por parte de los filósofos, como de los teólogos exégetas, moralistas y dogmáticos (Lewis, 1992; Lurker, 1999; Pieters, 2006; Sayés, 2008). No obstante, aunque tenga una existencia real, según lo afirma la Sagrada Escritura, el Magisterio de la Iglesia Católica y la Tradición (Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 328, 391-395), su presencia suele ser inadvertida, oculta o ignorada (Sayés, 2008, p. 17).

Otras maneras en la que se presenta la enfermedad en la Biblia es en el relato del parálítico de Betesda, cuya parálisis provenía de algún mal cometido en su pasado. “Después le halló Jesús en el templo, y le dijo: Mira, has sido sanado; no peques más, para que no te venga alguna cosa peor (Jn 5, 14)”. En relación a este pasaje, donde se hace alusión explícita a las enfermedades adquiridas a causa del pecado de los padres o congénitas por los males de uno mismo, los teólogos reconocen su concordancia con el pecado personal o con la voluntad de Dios, sin atribución alguna o a los primeros padres, como en el caso del ciego de nacimiento, en el cual no hay mención acerca de la intervención de Satanás ni al pecado original (Kinnaman, 1991, p. 8): “Al pasar Jesús vio a un ciego de nacimiento. Y le

preguntaron sus discípulos, diciendo: Rabí, ¿quién pecó, éste o sus padres, para que haya nacido ciego? No es que pecó, éste ni sus padres, sino para que las obras de Dios se manifiesten en él (Jn 9, 1-3)". Con todo, en la concepción judaica y cristiana veterotestamentaria perdura la interpretación de la enfermedad como consecuencia de algún pecado, como una consecuencia física, aflictiva y hasta hereditariamente transmisible.

Ahora bien, en contra de lo que se ha expuesto anteriormente, desde la cristología neotestamentaria se puede afirmar que Jesús discierne en el tema de la enfermedad dos cuestiones: la causa de la enfermedad y su sentido. Frente al origen de las enfermedades físicas la actitud de Jesús fue rotundamente negativa: estas enfermedades no son consecuencia del pecado. En cuanto al sentido de las enfermedades, Jesús interpreta que la enfermedad es ocasión propicia y oportunidad clara para que en el enfermo se manifieste la obra de Dios. Así, el hombre puede enfermar sin haber pecado y servir su enfermedad para la gloria de Dios. Esta doble visión aparece claramente en el relato de la enfermedad de Lázaro, donde sus hermanas comentan: "Esta enfermedad no es mortal, sino para gloria de Dios, a fin de que el Hijo de Dios sea glorificado por ella (Jn 11, 4)". Y también en el caso del tullido sanado junto a la piscina probática, Jesús le cura, sin previo perdón de sus pecados, y luego le dice: "no peques en adelante, no sea que te suceda algo peor" (Jn 5, 14).

Esa visión terapéutica, simbólica y casi mágica de la palabra de Dios ante el pecador arrepentido y su sufrimiento constituye el punto de referencia para interpretar teológicamente la enfermedad y su sentido (García de la Puerta, 2005, pp. 75-76).

3.4. Teología del dolor y el sufrimiento

El dolor y el sufrimiento, como elementos consustanciales a nuestra vida, son la expresión más visible y palpable de la condición vulnerable de los seres humanos (Feito, 2012, p. 32). Las preguntas por el dolor y el sufrimiento han estado vigentes

a lo largo de toda la historia de la humanidad y, aún hoy, siguen manteniendo su plena vigencia: ¿por qué y para qué existen el dolor y el sufrimiento? ¿Qué sentido o sinsentido tienen? ¿Qué representan el dolor y el sufrimiento en los seres humanos? ¿Cuál es su origen? ¿Tendrá acaso relación con el mal que ambos representan? ¿Dónde está Dios en las personas que padecen dolores o sufrimientos? (García Férrez, 2002a; Ehrman, 2008). Cuestiones que no tienen fácil respuesta, pues son realidades que afectan a todo ser humano y que suponen, entre otras muchas cosas, atender a la cuestión del sentido y de la razón de ser de ambas realidades (Gómez Sancho, 1998, p. 144).

Cuestiones, además, que interpelan a la fe y a la esperanza de los creyentes, pues aquellos que transitan por estas experiencias pueden fortalecer y consolidar aún más su fe, aproximándose a Dios, o, por el contrario, pueden responder desde una repulsa rebelde hacia el Creador al hacerle culpable del daño sufrido y del mal soportado, así como hacerle responsable, directo o indirecto, de su acción o inacción ante el mismo.

Los valores o disvalores del dolor y el sufrimiento se dan en un mundo que se rige por sus propias leyes, esto es, se dan en una dimensión existencial que si bien depende ónticamente de Dios, como sumo Creador, no tienen una dependencia ontológica de Él (Palmero, 2000). Esta idea consiste en sostener que Dios no permite o consiente el mal, sino que el mal existe por sí mismo, ya sea como fruto de la propia autonomía de la realidad mundana o como operación volitiva de los seres humanos que en ella habitan (Mardones, Bárcena et. al., 2004).

Ahora bien, si partimos de esta premisa, que de suyo podría resultar indemostrable o ser una aporía, deberíamos también analizar el sentido de justificación de ambas realidades. ¿Por qué y para qué existen el dolor y el sufrimiento? Ante este interrogante se suscitan múltiples debates filosóficos (González García, 2006; Monge y León, 2008), así como también teológicos, sobre todo en torno a la presencia o ausencia de Dios en tales experiencias (Moncada, 1990).

Con todo, lo que es innegable es que el dolor y el sufrimiento, en sus vertientes epistemológica y ontológica, suponen muchas preguntas que exigen una respuesta vital por parte del hombre (Ocaña, 1997, pp. 8-9). Aunque, interrogarse sobre el sufrimiento y el dolor obliga a establecer una distinción entre ambos conceptos (Aramini, 2007, p. 126), ya que el sufrimiento no es identificable totalmente con el dolor, ya que sufrir es algo más que sufrir dolor y, además, que es posible sufrir sin tener o padecer dolor alguno (Ibíd., p. 127).

El dolor y el sufrimiento forman parte ineludible de la existencia humana, son realidades que nos conforman y que no podemos evadir de nuestra condición finita y, mucho menos eludir en ellas la cuestión del sentido (Wintz, 1998). Así lo expresaba el genial Víktor Frankl:

“Cuando un hombre descubre que su destino es sufrir, ha de aceptar dicho sufrimiento, pues ésta es su sola y única tarea. Ha de reconocer el hecho de que, incluso sufriendo, él es único y está solo en el universo. Nadie puede redimirle de su sufrimiento ni sufrir en su lugar. Su única oportunidad reside en la actitud que adopte al soportar su carga (Frankl, 1991, p. 82)”.

Estas realidades, vistas en su dimensión teológica, nos remiten en primer lugar a la Sagrada Escritura. Para el pueblo de Israel, un pueblo creyente aferrado a su Creador (Am 3,6; Is 45,7), el problema era cómo encontrar la relación entre el mal con las realidades del dolor y el sufrimiento en la vida de los hombres. Los israelitas consideraban que el sufrimiento no formaba parte de Dios, que no provenía de Dios, aunque partían de la concepción que Dios “hace cuanto quiere” (Sal 115, 3) y que, a pesar de todo, ama y no abandona a su pueblo. Este sentimiento de alianza de Yahveh con su pueblo se verá perpetuado, en el Nuevo Testamento, en la figura de Jesús, su hijo unigénito, quien con su muerte y resurrección llevó a cabo su obra salvífica, en su dimensión temporal e histórica, frente al dolor y el sufrimiento de su pueblo (Juan Pablo II, 1984, n. 14; Ruiz, 1984).

Ahora bien, ¿dolor y sufrimiento son conceptos similares o son diferentes? El empleo de estas palabras se ha realizado tradicionalmente de manera unívoca,

pero depende mucho de las cosmovisiones o contextos en las que se apliquen o en los que se aluda. Así, por ejemplo, en un contexto clínico el dolor se emplea como un medidor de la gravedad de una lesión, síntoma o enfermedad, mientras que el sufrimiento sería la sensación que tiene el paciente de lo que le pasa en el quebrantamiento de su salud física o mental. Sin embargo, en un contexto religioso el sufrimiento y el dolor se pueden interpretar desde la culpa o el castigo por la desobediencia o el incumplimiento de la ley divina (Szasz, 1988, p. 17).

El dolor puede concebirse como una experiencia física o fisiológica, como respuesta a un estímulo sensorial, mientras que el concepto sufrimiento humano es mucho más extensible que el mero dolor físico, ya que constituye una respuesta psicoafectiva, e incluso sociocultural a una situación negativa, ya sea esta personal o colectiva (Otegui, 2000, p. 42). Por nuestra naturaleza biológico-corporal experimentamos el daño, somos sensibles a cualquier agente, interno o externo, que altere o provoque desorden en nuestras funciones orgánicas, cognitivas y emocionales. No obstante, el dolor físico puede conllevar o no sufrimiento y viceversa, no es necesario que exista dolor físico para experimentar el sufrimiento.

Esto último, aunque resulte paradójico no lo es, pues si bien el binomio dolor-sufrimiento suele darse de forma unida, sobre todo en los momentos más patológicos o invalidantes de la vida (Gómez Sancho, 1998, p. 144), no es menos cierto que en muchas ocasiones el dolor no entraña dosis de sufrimiento alguno y el sufrimiento no conlleva irreductiblemente ningún tipo de dolor. De hecho, en su sentido práctico, se puede experimentar dolor sin sufrir y viceversa. Al respecto, el psicólogo Javier Barbero expresa que los términos tienen una connotación subjetiva, ya que existen ejemplos como el parto, donde el dolor no está vinculado al sufrimiento, es mero dolor físico, o cuando una persona deja de amar o deja de ser amada por otra, donde el sufrimiento no está vinculado al dolor (Barbero, 1997, p. 91).

Profundizando en esto, podemos sentir dolor por padecer algún tipo de herida, enfermedad, etc., pero no por ello tenemos que sentir sufrimiento al

respecto. Asimismo, podemos experimentar amargura, tristeza, soledad, abandono, fracaso, impotencia, desánimo, angustia por algún problema relevante o desesperación, etc. (Rosa-Alcázar, Parada Navas y Rosa-Alcázar, 2014, pp. 133-134) y, sin embargo, no sentir dolor físico alguno. Pero, de un modo u otro, en el dolor y en el sufrimiento experimentamos el mal (Juan Pablo II, 1984, n. 7).

Al respecto, en esta relación simbiótica entre el binomio dolor-sufrimiento y el mal, para Miguel García Baró, el dolor, como experiencia física y el sufrimiento, como experiencia psíquica, son las experiencias conscientes del mal como mal, del mal en su maldad (García Baró, 2006, p. 47), siendo así que el dolor queda convertido y vivenciado como una experiencia revulsiva, no querida, indeseada y que aleja al hombre del bienestar y la felicidad (Hare, 2003, p. 48). Si no fuera vivido el mal de este modo, podríamos hablar de trastornos psicopatológicos o alteraciones conductuales que pueden hacer que algunos individuos sientan placer o satisfacción percibiendo o infringiendo dolor y sufrimientos a sí mismos o a los demás (Raine, 2002, pp. 59-60).

Por su parte, Armengol y Lewis indican que el dolor, desde un sentido global, es una sensación desagradable que afecta al cuerpo (lo físico) y a la mente (lo psíquico), por lo que señalan que la distinción no es necesaria debido a que tanto el dolor como el sufrimiento son sensaciones displacenteras de las cuales, nos queremos librar y ante las cuales luchamos porque desaparezcan. La caracterización de estas sensaciones depende de las experiencias vividas, influenciadas por corrientes culturales como el cristianismo, así como por convicciones ideológicas en las ideas y creencias de las personas (Armengol, 2010, p. 40; Lewis, 1994, pp. 94-95).

Ahora bien, el sufrimiento, en el ámbito antropológico y teológico, tiene una clara vinculación con la responsabilidad humana y con el sentido de la culpa (Barbero, 2004, p. 160). De tal forma que para algunos filósofos y teólogos la causa del sufrimiento radica en la libertad del hombre, tanto en el pecado original como signo de rebelión contra Dios, como en el pecado cotidiano como signo de obrar

contra los planes de Dios. Por tanto, la culpabilidad humana podría interpretarse, en su sentido más genuino y profundo, como el verdadero mal del hombre, como el más terrible y angustioso mal (Fuster, 2005, p. 339). En consecuencia, el sentido de la culpa (Jaspers, 1998, pp. 59-60) guarda relación con el origen del mal práctico o mal moral, tanto por el mal que se comete, como por el bien que no se hace o se deja de hacer, esto es, por el mal infringido, como por el mal permitido.

Desde un punto de vista teológico tenemos que entrelazar culpa y maldad, culpa y sufrimiento, culpa y pecado. De hecho, la Sagrada Escritura recoge que las primeras manifestaciones del sufrimiento en la historia sobrevinieron por el pecado original (Gn 2 y 3), por el pecado de agravio, insolencia y rechazo a Dios. Pecado por el cual la primera pareja fue separada de Dios y castigada por Él: el hombre, con el sometimiento a la ley del trabajo para poder sustentarse y la mujer a las penalidades de la maternidad y a la sumisión al varón:

“Dijo asimismo a la mujer: multiplicaré tus trabajos y miseria en tus preñeces, con dolor parirás los hijos, y estarás bajo la potestad o mando de tu marido, y él te dominará. Y a Adán, le dijo: Por cuanto has escuchado la voz de tu mujer, y comido del árbol de que te mandé que no comieses, maldita sea la tierra por tu causa: con grandes fatigas sacarás de ella el aliento en todo el discurso de tu vida (Gn 2, 16-17)”.

Y, tras una vida llena de sufrimientos y frustraciones, ambos tendrían que enfrentarse con la muerte, que es la mayor impotencia y la peor desgracia que puede padecer el hombre (Ibarmia, 1990, p. 201).

De este modo, el relato de la desobediencia y caída de Adán y Eva evidencia, con un lenguaje simbólico y mítico, que el mal y el sufrimiento no proceden de Dios, sino de la libertad humana. No forman parte de la divinidad, de la voluntad o querencia de Dios, sino que se sustentan en la imperfección y en los límites de la creación, así como en la opción libre del hombre. Ahora bien, ante dicha acción pecaminosa Dios no abandona al hombre, sino que establece con él una relación de Alianza, un camino de perdón, conversión y salvación. Dios actúa, por ternura y

fidelidad, en favor del hombre, en favor de su pueblo Israel, para que este expíe sus pecados, vuelva de nuevo a su amistad con Dios y alcance su salvación.

Otros sucesos registrados en el Antiguo Testamento relatan que algunos “males” que recaen sobre a humanidad y que llevan a esta a padecer dolores y sufrimientos, no son causados como castigo por los pecados cometidos por los antepasados, sino por los pecados cometidos individualmente (Jer 31,29-30; Ez 18) que, además, sirven para indicar al hombre el camino recto y providencial marcado por Dios, como es el caso de José, quien siendo odiado y vendido por sus hermanos como esclavo, llevó a ser personaje clave en la corte del Faraón de Egipto y salvó a su familia del yugo de este sufrimiento siguiendo los planes de Dios (Gen 37-50). Este y otros relatos muestran al pueblo de Israel que quienes pasa por un camino de dolor y sufrimiento se encuentran, tarde o temprano, con Dios.

Desde la exégesis bíblica y desde la teología sistemática muchos teólogos se han preguntado: ¿dónde está Dios en el sufrimiento humano? Esta pregunta nos lleva a intentar superar la visión retributiva y justiciera del Dios de los primeros libros del Antiguo Testamento, que otorgaba dones al hombre bueno y oprobios y desdichas al hombre malo, por una visión más humana y cercana de Dios con los hombres, sobre todo con los que son justos. A tal fin, el libro de Job evidencia esta visión y este cambio de lógica teológica, ya que, si el Antiguo Testamento comprendía el dolor como un castigo de Dios a los hombres, con el testimonio de Job la imagen de Dios sale renovada. Job, como hombre piadoso, inocente y temeroso de Dios, sufre toda clase de males hasta los límites de su resistencia y comprensión, hasta los límites de la desesperación y, aun suplicando a Dios, este no atiende su oración (Job 24, 12). Dios actúa, pues, en el sufrimiento de Job, en su exceso de mal, de un modo que él no espera, pues no mitiga su sufrimiento, sino que se acerca a él, acompañándolo y compartiéndolo, más no librándole del mismo (Nemo, 1995, pp. 154-155).

¿Quién era Job? Filósofos, historiadores y grandes teólogos conocen y han escudriñado la historia de este hombre, Job era “un hombre cabal, recto, que temía

a Dios y se apartaba del mal (Job 1, 1; 23, 11-12)”, tenía tierras y bienes en cantidad que permitían disfrutar de una vida próspera; así como una familia que le acompañaba y respetaba. Hasta el mismo Yahveh se había jactado de él ante Satanás: “¿Te has fijado en mi siervo Job? No hay nadie como él en la tierra; es un hombre cabal, recto, que teme a Dios y se aparta del mal (Job 1, 8)”. Ante tales palabras, Satanás le contesta que Job se comporta de tal manera, debido a que Dios ha bendecido todo en su vida, pero que, si le abandonase entonces, ahí verá como comienza a blasfemar y a maldecir su nombre (Job 1, 11); por lo que, Yahveh acepta esta provocación y le entrega a Satán a Job, con la salvedad de que no haga daño alguno a su fiel servidor (Job 1, 12). Lo que sigue a continuación, la obra de Satanás en la vida de Job, es de sobra conocida: Job perdió a sus hijos y todas sus propiedades y se vio forzado a la vida más miserable que un hombre haya llevado sobre la tierra, afectado por la lepra (Job 2, 7) e insultado por su mujer (Job 2, 9), pero no por ello maldijo nunca a su Dios (Job 1, 22).

A partir de este desgarrador relato del libro de Job, ¿se podría inferir que el origen del dolor y del sufrimiento está en manos de Satanás o que es Dios quien, a través del sufrimiento y el dolor, pone a prueba nuestra fe? Lo primero puede tener visos de credibilidad, pues el Maligno goza con el mal de los hombres y actúa, con su poder oculto, en pro de dicha maldad en el mundo. Lo segundo, sin embargo, requiere muchas matizaciones, ya que, si bien podría ser cierto dicho actuar divino, no sería creíble pensar en un Dios que precisara de estas pruebas, a modo de juego diabólico, para probar la fe de los hombres.

Si el sufrimiento y el dolor fueran infringidos por Dios para esta probatura, probablemente muchos hombres actuarían de forma contraria a como lo hizo Job, maldiciendo y abominando hacia un Dios que tildarían de tirano. Sin embargo, Job responde sabiamente ante su mujer ante los males sufridos de este modo: “Si aceptamos de Dios el bien, ¿no aceptaremos [también] el mal? (Job 2, 10)”. Con estas palabras se evidencia que Job creía que el mal venía de Dios, no de Satanás ni del hombre a través del pecado original. La manera cómo actúa Job ante los

males vividos da a entender que el sufrimiento del justo es una prueba que Dios envía y que esta se debe soportar con paciencia bendiciendo en todo momento a Dios, con la esperanza de que el Señor devuelva al hombre lo que le arrebató (Job 1, 2; 7, 17 y 42).

Esta relación de confianza del hombre en Dios se deja ver también en los salmos, cuando el hombre dirige su alabanza a Dios: "tu gracia vale más que la vida (Sal 63,4)"; "para mí lo bueno es estar junto a Dios, hacer del Señor mi refugio (Sal 73, 28)". Desde la fe, el sufrimiento exige una justificación por parte de Dios, sin embargo, desde la razón, el sufrimiento y la penuria del justo desasistido por Dios, no tiene una explicación satisfactoria.

En el pasaje del cuarto canto del siervo de Yahveh (Is 52,13-53,12), se ve la imagen del Siervo soportando el dolor, heridas mortales para él, pero salvadoras para su pueblo y que supo soportarlas sin quejas ni protestas. Esta imagen del Siervo es un modelo admirable de apacibilidad y mansedumbre; lleva cargada su vida de dolor y fracasos con serenidad, gracias a que comprende que está llevando a cabo una misión dentro de los planes de Dios.

De la misma forma, Jesús de Nazareth en el Nuevo Testamento, siguiendo esta imagen del Siervo, lleva una vida obediente y mansa en el seno de una familia humilde y marginal, mansedumbre que conservó hasta en los momentos más terribles de su pasión y crucifixión (Pérez Andreo, 2007, pp. 81 y 90), lo cual desconcertó de tal forma a los judíos y a sus discípulos que hasta el pueblo comenzó a buscar respuestas del por qué tanto sufrimiento (Mt 11,2-10; Lc 7,18-28). Jesús de Nazareth sufrió insultos, agravios, rechazo del pueblo ante la palabra y los milagros realizados, los sabios y sumos sacerdotes lo calificaban de "maldito" porque no conocía la Ley (Jn 7,49); más, Jesús como siervo del Padre, sólo siguió lo que estaba escrito según los designios de Dios (Mc 8,31). Es más, cuando uno de sus discípulos trata de oponerse a su captura y a lo que le podía deparar su destino, este le reclama diciendo: "¡Tú piensas como los hombres, no como Dios! (Mc 8, 33)".

A través de su camino, Jesús no eliminó el dolor ni trató de justificar al Padre porque no lo evitaba, sino que nos enseñó a darle un sentido; por lo que, en él y a partir de él, el sufrimiento comenzó a adquirir un nuevo significado: Él le ha servido para expresar su amor y obediencia al Padre y su amor a nosotros a través de lo que se denomina la Nueva Alianza entre Dios y su pueblo por medio de la persona de Cristo (Martínez Fresneda, 2011, pp. 276-277).

Tras esta reflexión teológica cabe pensar que el dolor y el sufrimiento constituyen la cima de la confianza del hombre en Dios, confianza que no se debe perder en los momentos de angustia y oscuridad, en los que hay que estar precisamente adheridos a Dios y a su voluntad. Esta misma enseñanza nos la refiere Jesús al dirigirse al padre diciéndole: "No como yo quiero, sino como tú quieres (Mt 26, 39.42)". De esta manera, siguiendo a Torres Queiruga, podemos decir en clave teológica que el hombre debe dejarse llevar por el "Dios amor", que desea firmemente el bien del hombre y por el "Dios anti-mal", que está a nuestro lado frente al mal, que no es ausente e indolente, que se identifica con él y que nos asegura la victoria definitiva al mismo por medio de su resurrección (Torres Queiruga, 2003, p. 263).

Por otro lado, volviendo al tema del papel de Dios en el dolor y el sufrimiento humano, algunos teólogos afirman que el dolor, para el creyente, no es un signo de abandono de Dios, sino de presencia de Dios (Moltmann, 1973, p. 1). Jesús, en Getsemaní, recibió una señal de que su Padre estaba con él: el ángel que le envió para confortarle (Lc 22, 43). Asimismo, el dolor puede ser un lugar de encuentro con Dios, por lo que no hay que considerarlo como un mal absoluto, aunque se suela ver frecuentemente sólo su lado negativo. De hecho, San Pablo lo considera, en algunas ocasiones, como una gracia: "se os ha concedido la gracia de no sólo creer sino también de sufrir por él (Flp 1,39)".

La ética cristológica y encarnacionista nos permite hablar, así, de la acción de Dios, a través de su Hijo, frente al pecado del mundo (Martínez Fresneda, 2000, p. 654). Dios, con la encarnación, kénosis y resurrección de Cristo no corrige ni

condena el pecado de los hombres, sino que lo eleva, por el perdón, al misterio de su amor (Pannenberg, 1996, p. 227).

El sufrimiento de Jesús en el camino a la muerte en la cruz, con todas sus consecuencias, cabe interpretarlo en clave de amor hacia el sufrimiento de los hombres, como parte de una historia de amor continuo entre el Padre y el Hijo por y para el bien de la humanidad (Latourelle, 1984, pp. 349ss). De esta historia de comunión se deriva la salvación de todos los hombres y la esperanza de que el sufrimiento de la humanidad terminará un día para siempre: “Él les enjugará toda lágrima de los ojos. Ya no habrá muerte, ni llanto, ni lamento ni dolor, porque las primeras cosas han dejado de existir (Ap 21, 4)”.

Para desvelar el sentido teológico del sufrimiento en la persona de Jesús, Georges Stéveny propone seis tipologías de comprensión del mismo, según se detalla: sufrimiento inevitable, sufrimiento tolerable, sufrimiento útil, sufrimiento necesario, sufrimiento victorioso y sufrimiento misterioso (Cfr. Stéveny, 2004, pp. 111-118), aspectos que se desarrollarán a continuación:

En primer lugar, el sufrimiento inevitable la experiencia humana y la de Jesús coinciden, pues el sufrimiento es un constitutivo esencial de la existencia humana y, para ambos, no es posible eludir su padecimiento, aunque si aliviar su grado y mitigar sus consecuencias. En el caso de Jesús él padeció y sufrió hasta las últimas consecuencias, pasando por lo que algunos teólogos han denominado el abandono de Dios al permitir que su Hijo padeciera y muriera en la cruz. Esta visión teológica podría ser fácilmente desmitologizada y desvirtuada, pero reviste un significado antropológico y teológico más hondo el hecho de comprender que el sufrimiento está presente en la vida y que esta no puede darse sin él, ni él sin ella. Los hombres lo entendemos así y Jesús lo vivió desde este horizonte de sentido.

En segundo lugar, el sufrimiento tolerable la experiencia religiosa adquiere su máximo protagonismo. De hecho, en el sufrir se constata, comprueba y verifica, como prueba de validez, la propia fe en el Dios redentor, que cura, acompaña y salvador. Podemos estar solos en el sufrimiento, pero el mismo puede convertirse

en una ocasión propicia para probar la fe, tal y como lo vivió Jesús en sus últimos días de vida y en el momento de su expiración. El sufrimiento es un mal terrible, pero un mal tolerable, pues puede conducir a una fe más madura y a una unión más plena con Dios. De hecho, la figura de Jesús así nos lo transmite, en los últimos episodios de su vida humana, mostrando temor al sufrimiento, pero confiando al mismo tiempo en Dios Padre que no lo abandonará y que le ayudará a vencer la muerte por y para nuestra salvación.

En tercer lugar, el sufrimiento útil el ser humano queda interpelado por la desnudez existencial, por su estado carencial de total y absoluta dependencia ontológica del ser divino, esto es, de la providencia y la misericordia divinas (Chávez, 2007, p. 3). La utilidad del sufrimiento humano puede verse en la posibilidad de vivir un encuentro íntimo con Dios, no sólo en la experiencia de acompañamiento de este, sino en el acto amoroso de Dios de mostrar su presencia silenciosa (*Deus absconditus*) y su gracia aún en los momentos de mayor desgracia, desgarro interior o desesperación (Galindo, 2008).

En cuarto lugar, el sufrimiento también puede interpretarse como un mal necesario para adentrarnos en el misterio del sufrimiento corredentor de Cristo dentro del plan salvífico que Dios tiene para la humanidad, desde la creación hasta el final de la historia (Martínez Fresneda, 2000, pp. 653ss). De este modo, aunque resulte difícil y paradójico de comprender, el sufrimiento se convierte, por lo que nos enseña, en un valor pedagógico, en una necesidad para que Cristo sufra en lugar de los hombres y para que los hombres sufran desde la percepción que es Dios, a través de su hijo Jesucristo, quien sufre con ellos y por ellos (Quelas, 2011, p. 515).

No obstante, esta interpretación dolorista del sufrimiento, como valor corredentor, es cuestionada por muchos teólogos, ya que el sufrimiento por sí mismo no salva, ni tiene valor terapéutico alguno y, además, puede suponer un punto de inflexión en la manera de entender la relación entre el hombre y Dios o, lo que es peor, en la interpretación de lo que es o debe ser la voluntad divina para con cada ser humano, dado que podría verse a Dios como un ser que permite y goza

con el mal de los hombres, aspecto que hay que negar rotundamente, no sólo para salvaguardar la infinita bondad de Dios, sino para no banalizar el sentido de compromiso y afectación de Dios en los sufrimientos humanos (Eibach, 1984, p. 10). Esta disquisición no dolorista del sufrimiento nos permite tomar conciencia de la presencia solidaria y consoladora de Dios en el sufrimiento humano, que se conmueve y compromete con su criatura sufriente (Ronze, 1978, pp. 1-2).

En quinto lugar, el sufrimiento de la humanidad se torna también victorioso cuando se contempla bajo el prisma de la cruz, desde su triple dimensionalidad: verticalidad, horizontalidad y profundidad. La cruz vacía, vista de este modo, conduce a la satisfacción de saber que Cristo, con su propia muerte, ha vencido a la muerte, que ha resucitado y que nos invita a participar de su gloria eterna junto a Él. Esta es la gran victoria de Cristo por el bien y la salvación de la humanidad (Moltmann, 1973, pp. 3-4).

La crucifixión, muerte y resurrección de Cristo hace que todos los sufrimientos humanos sirvan para reflejar o participar del sufrimiento de Cristo en su cruz, no como signo de dolor en sí mismo, puesto que el Dios de los cristianos no es un Dios cruel e inhumano que se complazca del sufrimiento de su Hijo, ni tampoco del sufrimiento de los hombres, sino como un signo de trascendencia y de salvación (Varone, 1998, p. 236). Ahora bien, esto no quiere decir que la cruz de cada cristiano deba asumir haya de tener este sentido corredentor, pero sí que puede ser una ocasión especial para que el creyente, en el uso de su libertad, pueda y quiera dárselo.

Ante el sufrimiento de Cristo clavado en la cruz el hombre puede posicionarse desde dos perspectivas: o se acepta y comprende el sufrimiento de Cristo como fruto de su entrega y de su amor (Bermejo, 2005, p. 23) o se rebela ante el mismo, desconfigurando y desdibujando así el sentido de la cruz como lugar teológico y de revelación máxima del amor de Dios por la humanidad (García Baró, 2012, p. 28).

Por último, en sexto lugar, el sufrimiento cabe concebirlo también y sobre todo como un misterio humano y divino (García Férrez, 2003, p. 8), pues en él se

evidencian la oscuridad y la luz, la fortaleza y la debilidad, la presencia amorosa y silenciosa de Dios en todo, la entrega absoluta y confiada de Jesús en las manos del Padre, el poder de Dios de resucitar a su Hijo y la gloria de Dios por encima de todo en favor de los hombres (Torres Queiruga, 2005).

3.5. Teología de la muerte y del morir

Las realidades de la muerte y del morir humanos están indisolublemente unidas a la pregunta por el sentido de la vida y por el sentido de la muerte: ¿por qué tenemos que vivir para morir? ¿cómo debemos afrontar nuestra propia muerte? (Morín, 1999). El ser humano precisa explicar, racional, emocionalmente y hasta espiritualmente, más allá del mero horizonte biológico, el por qué y el para qué de su propia existencia en este mundo, en sus dimensiones óptica, ontológica y fenomenológica.

Reflexionar sobre la muerte entraña, de modo inmediato, reflexionar sobre la propia vida. En tal sentido, hablar de la muerte es igual que hablar de vida y viceversa. Esta idea le da congruencia al binomio muerte-vida y a su diferenciación en los planos inmanente y trascendente. Ahora bien, cabría preguntarnos sobre el sentido de ambos conceptos para el ser humano, es decir, ¿por qué tengo que vivir y por qué tengo que morir? (Grün, 2006, p. 3). Aunque la cuestión más honda sería, si hemos de morir, preguntarse también, ¿cómo queremos, deseamos o nos gustaría morir?, pues en palabras de Séneca, no queremos morir y sabemos morir: “la mayoría fluctúa miserablemente entre el miedo a la muerte y las penas de la vida, y no quiere vivir, pero no sabe morir (Séneca, 2005, cap. I, 12)”.

Para los seres biológicos no humanos, plantas y animales, todo es supervivencia y no existe conciencia de la muerte. Sin embargo, para los seres humanos la muerte y el morir adquieren connotaciones singulares, dado que somos capaces de pensar sobre nuestra propia vulnerabilidad y finitud, así como sobre la de los demás. A través de la muerte del otro, el ser humano percibe su realidad tangible, trágica y caduca, como si se tratase de la sombra inevitable que acompaña

a todos en su devenir y que terminará por la consumación vital del individuo que, en palabras de Frank Rosenzweig (2006), representa la angustia de tener que morir. Esta visión fatalista del ser humano ante la muerte la plasma, con total crudeza, este pensador judío así

“Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo. De derribar la angustia de lo terrenal, de quitarle su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades, se jacta la filosofía. Todo lo mortal vive en la angustia de la muerte; cada nuevo nacimiento aumenta en una las razones de la angustia, porque aumenta lo mortal. Pare sin cesar el seno de la infatigable Tierra y todos sus partos son puestos a la merced de la muerte: todos aguardan con temor y temblor el día de su viaje a lo oscuro (...) Pues el hombre no quiere escapar de no sé qué cadenas: quiere quedarse, permanecer, quiere vivir (Rosenzweig, 2006, p. 43)”.

Esta misma hambre y ansia de inmortalidad, de no querer morir, de la negativa a morirse del todo, también la recogía el filósofo español Miguel de Unamuno en su libro “Del sentimiento trágico de la vida”, de este modo tan agónico:

“Con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme. Y cuando al fin me muera, si es del todo, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano. Como no llegue a perder la cabeza, o mejor aún que la cabeza el corazón, yo no dimito de la vida; se me destituirá de ella (Unamuno, 1982, p. 258)”

Por su parte, Heidegger, ubica al hombre como un ser destinado inexorablemente a la muerte (ser-para-la-muerte) y aclara que “no se trata de disolver al hombre en la muerte y darlo por mera nulidad, sino viceversa: introducir la muerte en el ser ahí, en su abismosa amplitud y así medir plenamente el fundamento de la posibilidad de la verdad del ser (Heidegger, 2003, p. 232)”. Este planteamiento de la verdad del “*seyn*” heideggeriano hace entender la muerte como una condición derivada del hecho mismo de existir, ya que la muerte no es una condena, sino una realidad que nos constituye y que nos hace conscientes, de forma certera, de nuestros propios límites y de nuestro destino mortal (Morín, 1999, pp. 6ss).

La muerte no se puede desvincular de la vida, pero la cuestión es si es posible interpretarla como una realidad sin más o como otra manifestación del mal. Para Ruiz de la Peña la muerte tiene que ver con la finitud del ser humano, al ser un proceso ligado a nuestra creación y a nuestra naturaleza, por lo que describe: “El hombre es un ser finito, y esa finitud es la nota más abarcadora, el distintivo más infalsificable de la condición humana. De impedir su camuflaje se encarga la muerte (Ruiz de la Peña, 1997, p. 95)”. Sin embargo, para otros autores es indefectiblemente un mal, pues entraña “sentidos de maldad” (Zúñiga, 2011, p. 44) o, en palabras de Vladimir Soloviev, representa un “mal extremo” (Soloviev, 1999, p. 143) que a todos nos atañe y compete asumir en algún momento de nuestra existencia. Eso sí, tratando de intentar, a ser posible, que el proceso hacia la misma, el morir, sea u ocurra de una forma humanizada (Bermejo, 2009, p. 6).

La muerte, además, no puede ser definida, debido a que los seres humanos no somos capaces de describir y desvelar la muerte en sentido propio, ya que sólo somos o podemos ser meros espectadores pasivos de la muerte de otros. Aunque sepamos que hemos nacido para morir, no podemos decir mucho acerca de este *factum* conclusivo de la vida, puesto que no se puede tener experiencia de algo que cuando se da ya no somos. Mientras estamos vivos conocemos la muerte por testimonio o percepción de otros y nos referimos a esta como un final que nos espera a todos en algún momento de nuestra existencia.

En la Biblia, la muerte aparece implícitamente en el primer libro del Génesis, cuando se describe la formación y creación del hombre como ser viviente: “Formó, pues, Yahveh Dios al hombre del polvo de la tierra, y alentó en su nariz sopro de vida; y fue el hombre en alma viviente (Gn 2, 7)”. Sin embargo, no se da una visión teológica de la misma hasta el pasaje paulino de Romanos: “(...) el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, y la muerte así pasó a todos los hombres, pues que todos pecaron (Rm 5, 12)”. Así que, por el pecado de nuestros primeros padres, nuestra paga es la muerte, “porque la paga del pecado

es la muerte, más la dádiva de Dios es vida eterna en Cristo Jesús Señor nuestro (Rm 6, 23)".

De tal manera, que Dios sólo nos regala la vida, sin embargo, al desobedecerle nos condena y castiga con la muerte, "la paga del pecado es la muerte". Cuando Adán y Eva comieron del árbol de la ciencia del bien y del mal sucedieron básicamente dos cosas: espiritualmente quedaron separados de Dios (Gn 3, 7) y físicamente se convirtieron en seres mortales ya que "al polvo volverás" (Gn 3, 19). Esta doble muerte, la física y la espiritual, devino de la voluntad del hombre al incumplir el mandato de Dios, que le dijo: "el día que de él comieres [del árbol] ciertamente morirás (Gn 2, 17)".

Ahora bien, la exégesis de este relato es ciertamente apasionante, pues, aunque nos resulte insólito, la muerte física es una evidencia más de la benevolencia de Dios para con el primer hombre. Dios permitió que Adán pecara al comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, pero le impidió que comiera del árbol de la vida (Gen 3, 22), para evitar que viviera para siempre en un estado de corrupción inmortal. La muerte, por tanto, no formaba parte de los planes de Dios para con la humanidad, sin embargo, como castigo al pecado original de nuestros primeros padres, nuestro tiempo en la tierra se acortó, debido a que debíamos sufrir y Dios al ser misericordioso y bondadoso, permitió que el sufrimiento no fuera de por vida y expulsó a nuestros primeros padres del Paraíso antes de cometer el pecado de comer también del árbol de la vida.

La muerte, en la Biblia, viene descrita de múltiples formas: como la cesación total de la vida y el retorno al polvo (Ecl 3, 20) o como un estado en el que no se goza ni se sufre más (Ecl 9, 5), en el que se deja de ser (Sal 104, 29), en el que acaban los pensamientos (Sal 146, 4) y se deja de participar en las preocupaciones de los vivientes (Sal 6, 5). Así como la vida representa el aliento de Dios desde el momento de la creación, la muerte representa el punto final de la vida humana: "polvo eres y al polvo volverás (Gn 3, 19)". El hombre es por su naturaleza creada un ser mortal (Is 51, 12), pero está llamado a la inmortalidad, a la vida eterna junto

al Padre, que le será concedida tras la resurrección, tal como le sucedió a Jesús de Nazaret (1 Cor 15, 52-55).

San Pablo en la Primera carta a los Corintios dice: “Porque por cuanto la muerte entró por el hombre [Adán], también por un hombre [Jesús de Nazareth] la resurrección de los muertos (1 Cor, 15, 21)”. A través de su sacrificio, Jesús quitó la potestad a la muerte, le privó de su aguijón, de tal manera que, aunque tarde o temprano moriremos, la muerte sólo representa la vía que nos lleva al Padre. Así lo decía San Pablo en otra de sus cartas: “Para mí el vivir es Cristo y el morir es ganancia (Flp 1, 21)”; de tal manera, que no hay que temer a la muerte, debido a que es ella la que nos conduce a la vida eterna junto al Padre.

A causa del pecado original Dios limitó la estancia del hombre sobre la tierra a una vida temporal y breve ofreciéndole a cambio la liberación de ese pecado a través de su Hijo Jesucristo y fuera capaz de alcanzar, tras esta vida, la resurrección e incorrupción en un cuerpo glorificado por toda la eternidad (Moltmann, 1977). Así lo expresa Francisco Ibarria al considerar, desde una teología del dolor, que “después del primer pecado dio comienzo la Historia de la Salvación (Ibarria, p. 202). Por lo que, en consecuencia, “sin el sufrimiento de Cristo es locura tratar de entender el sufrimiento del hombre (Polaino-Lorente, 1993, p. 476)”.

En la Sagrada Escritura, además, incluyen una serie de promesas tras la muerte, comparándola con un sueño. Así como después de un arduo día de trabajo viene el sueño reparador, después de una vida larga y llena de trabajos, Dios nos concede un merecido sueño de descanso (Jn 11, 11-14). Además, la muerte no es el fin de todo, sino un “hasta luego”, pues los cristianos albergamos la esperanza de la resurrección (Is 26, 19; 1 Tes 4, 16; Jn 6, 40). No habrá, pues, más muertes, debido a que Dios ha eliminado la muerte para siempre (Is 25, 8; Lc 20, 36).

Por otro lado, dentro de la teología de la muerte, cabe también hablar de la muerte de Dios en su Hijo Jesucristo. Se trata de una relación paradójica, donde el Dios vivo se pone en contacto con la muerte a través de Jesús muerto,

manifestándose como un Dios que sufre por su Hijo y por la necesidad de salvación terrenal y escatológica del hombre (Lehmann, 1982, p. 6).

Al respecto, Eberhard Jüngel, en su libro titulado “Dios”, habla de la muerte de Jesucristo y su relación con Dios Padre, identificando la pasión de Jesús como la pasión misma de Dios: “sin la muerte de Jesús (...) simplemente no se llegaría a una genuina comprensión cristiana de la palabra Dios (Jüngel, 1985, p. 121)” y tampoco se entendería la resurrección de Jesús por Dios tras la muerte de Jesús Nazareno (Ibíd., p. 131). A juicio de Jüngel, esta relación de amor entre Dios Padre y Dios Hijo implica que Dios se hizo hombre y que, a partir de ahí, del misterio de su encarnación y de la ascensión de la naturaleza humana, comparta con el hombre la miseria de la muerte (Ibíd., p. 140). Sin embargo, tal y como afirma Juan Noemí, Dios sacrifica su trascendencia, su intangibilidad y su absolutez por puro amor a la creatura pecadora (Noemí, 2007, p. 41).

La muerte pues, constituye una certeza ineludible para todo ser humano y supone, en cierto modo asumir la maldad que conlleva para el hombre el hecho de tener que morir o tener que vivir el morir, así como las consecuencias éticas, jurídicas y religiosas derivadas de su condición de ser mortal (Alarcos, 2001, pp. 307-308).

3.6. Teología del envejecimiento y la decrepitud

El envejecimiento y el deterioro humano son otra forma de males que aquejan a los seres humanos y sobre los que cabe hacer una reinterpretación teológica. La vida es algo pasajero, la muerte es una realidad venidera, pero el envejecimiento forma parte del transcurrir de la vida entre ambos extremos, entre la venida a la vida y la salida de la misma. Así lo expresa el salmista: “Los días de nuestra edad son setenta años, y si en los más robustos son ochenta años, con todo, su fortaleza es molestia y trabajo, porque pronto pasan y volamos (Sal 90,10)”.

En diferentes textos Bíblicos, Dios pretende que el hombre viva una relación sin edad con él: “El temor al Señor es fuente de vida y aleja al hombre de las redes

de la muerte (Prov 14, 27)”. Desde esta concepción, cabe interpretar el proceso de reversión llevado a cabo por su hijo Jesucristo, quien sacrificó su longevidad para revertir las causas de la muerte (2 Cor 13, 4). No podemos vencer los efectos del envejecimiento y del pecado (Rm 5, 12; 6, 23), por eso nuestro Padre Celestial, a través de su Hijo Jesucristo, experimentó el dolor y el sufrimiento en nuestro lugar (Heb 2, 14-15), prolongando con su muerte nuestro vivir hacia la eternidad.

Según el pensamiento del Antiguo y del Nuevo Testamento, el anciano venerable no es el que tiene muchos años, sino el que ha acumulado sabias experiencias y ha estado siempre abierto a la inmortalidad. Y el viejo inútil es el que priva a su propia existencia de todo horizonte ultraterreno.

Ahora bien, en el Antiguo Testamento, no hay alusión alguna al envejecimiento como una etapa determinada de la vida, aunque sí a la ancianidad, a una vida longeva, como un don privilegiado de Dios, junto con una gran descendencia. Ejemplos de personajes longevos podemos citar los siguientes: David, Noé, Abraham, Matusalén, etc. David fue un adolescente humilde que, con su arrojo y su fe, derrotó al gigante y forzado Goliat. Pero fue también el anciano Rey que entonó salmos al Creador desde las terrazas de sus palacios y el gobernante cargado de heridas y canas que buscaba lo mejor de su pueblo. Noé formó en su juventud un hogar que mereció la distinción del Señor a la hora de seleccionar a los sobrevivientes de la catástrofe universal. Y fue, ya anciano, el “barquero” diestro que dio paso a una nueva sociedad, compuesta por hijos, nueras, nietos y demás descendientes. Abraham, por su parte, fue padre de naciones, cuando ya se movía con torpeza. Los creyentes le seguirían llamando por los siglos “nuestro Padre en la fe”. Matusalén, símbolo de la ancianidad, aconsejó a sus hijos, y a varias generaciones de su propia prole, con pulso firme y clara conciencia.

Y en el Nuevo Testamento tan valioso resulta, a los ojos de Dios Juan el Bautista como discípulo imberbe que como anciano que con más de setenta años vio, oyó y conoció los caminos de Dios revelados a los hombres a través de su Hijo. Así, tan provechoso a la causa del Evangelio se nos muestra Pablo, fogoso y culto,

joven y desafiante, como Pedro, anciano y sin mucha cultura, pero impulsivo, dinámico y atrayente. Tan acertadamente definen la honestidad del creyente, el joven rico, que era bueno, aunque no perfecto, como el anciano Nicodemo, hombre prudente y temeroso que desacredita al Sanedrín al simpatizar interiormente con Jesús.

San Pedro, en su anciana sabiduría, nos dice con toda precisión: “no podéis ignorar una cosa, que ante el Señor un día es como mil años, y mil años son como un día (2 Pe 3, 8)”. Desde esta perspectiva divina, lo nuevo y lo viejo, no se cuenta a partir de las células o los tejidos envejecidos, sino de la conducta, del espíritu y el dinamismo interior.

El anciano y el inútil no son, según el libro de Job, el de muchos años y achaques, sino el perverso que ha cerrado su vida efímera a toda transcendencia. Job, a pesar de su edad avanzada y de su pérdida de vigor fisiológico, se sentía joven y en consonancia con lo eterno. Sus “amigos” son viejos porque habían cerrado su vida al infinito. Es más, a pesar de lo padecido por Job, este se mantuvo firme, haciendo surgir en su interior la certidumbre de la inmortalidad. Desde ese momento encontró la juventud inextinguible, por eso repetía que: “en los ancianos está la ciencia, y en la larga edad la inteligencia (Job 12, 12)”.

Por su parte, el libro del Eclesiástico nos da la clave de la verdadera juventud y fundamenta el valor incalculable de una ancianidad sabia y sobria. “el varón sabio heredará en su pueblo el honor y nombre vivirá en los siglos por siempre jamás (Eclo 37, 20)”. Asimismo, nos invita a honrar a los ancianos, por ser testigos de las mejores lecciones que los hijos pueden recibir: “hijo, acoge a tu padre en la ancianidad y no le des pesares en su vida. Si llega a perder la razón muéstrate con el indulgente, y no le afrentes porque estés tú en la plenitud de la fuerza; que la piedad con el Padre no será echada en olvido (Eclo 3, 14)”.

El libro del Eclesiástico alaba al anciano que fue sensato y cuerdo, honesto y laborioso, durante su juventud y madurez. Porque el otro, el que vivió

inconscientemente estas etapas de su vida, sigue siendo psicológicamente un inmaduro y un acabado físicamente.

“Sino cosechaste en la juventud, ¿cómo lo hallaras en la vejez? ¡Cuán bien sienta a los cabellos blancos el juicio, y a los ancianos, el consejo! ¡Qué bien dice la sabiduría a los ancianos y la inteligencia y el consejo a los nobles! La corona de los ancianos es su rica experiencia y el temor del Señor, su gloria (Eclo 25, 5)”.

Es verdad que biológicamente el anciano se encuentra “en el atardecer de la vida”, en esa edad en la que ya no le es posible o le resulta muy difícil llevar a cabo tareas propias de la juventud. A veces incluso se verá precisado a echar mano de otros para realizar sus funciones esenciales. Pero, dentro de la aceptación de la persona humana, el anciano tiene plena razón de ser y su valía resulta imprescindible, aún con las limitaciones externas que le vienen impuestas por el desgaste de sus fuerzas físicas y la decrepitud de su organismo. Su aporte es diferente, pero igualmente necesario.

San Pablo lo expresa, de manera simbólica, de este modo:

“Más aun los miembros que parecen más débiles son más necesarios. Ahora bien, Dios organizó los miembros del cuerpo, dando mayor honor a los más necesitados. Así no hay divisiones en el cuerpo, porque todos los miembros por igual se preocupan unos de otros. Cuando un miembro sufre, todos sufren con él; cuando un miembro es honrado todos se felicitan. Vosotros sois el cuerpo de Cristo y cada uno es su miembro (1 Cor 12, 22)”.

Desde lo eterno como valor permanente, que invade toda la vida humana, el reposo o la inutilidad física del anciano, no son una limitación, sino un derecho y una necesidad. Toda vida humana al acercarse a su fin, debe contar con el espacio necesario para ordenar su propia trayectoria y reflejar sus experiencias y su legado sobre los demás. Igualmente, el joven y el hombre maduro son útiles a la sociedad, por su energía y su dominio físico, pero desde el punto de vista cristiano y social, también lo es el anciano lleno de experiencias. Así lo expresa el libro del Eclesiástico:

“El hombre instruido sabe muchas cosas y el muy experimentado puede enseñar. El que no ha sido probado sabe muy poco, y él que ha corrido mucho es rico en experiencia, yo he visto mucho en mis correrías y sé mucho más de lo que digo. Con frecuencia estuve en peligro de muerte, pero me salvé gracias a mi experiencia (Eclo 39, 9)”.

3.7. Teología del sentido y sinsentido de la vida

La pregunta por el sentido de la vida ha sido y es una realidad universal e intemporal que ha preocupado a los hombres de todas las épocas, incluida la nuestra y que representa un desafío fundamental para todo ser humano, ya que es la “pregunta radical”, la pregunta por antonomasia que posibilita la orientación de cualquier existencia personal (García Férrez, 2009, p. 79). No resulta posible entender al ser humano y sus dimensiones ontológicas (el ser) y operativas (el pensar, el sentir, el obrar, etc.) si no se explicitan los contenidos del sentido de su vida o los significados que cada individuo concede a su realidad vital.

¿Quién soy? ¿De dónde vengo y a dónde voy? ¿Por qué vivir? ¿Para qué vivir? ¿Qué camino debo seguir? (Marcuse, Popper y Korkheimer, 1976, p. 10) De estas preguntas cabe entresacar la idea que la vida, toda vida, ha de tener un fin o razón de ser, por lo que habrá que averiguar en qué consiste dicha finalidad o dónde estriba la referida razón de ser para escrutar y determinar si la vida tiene algún sentido en sí misma o si este ha de ser creado y otorgado por el propio ser humano. Con todo, parece lógico y acertado pensar que existe, en palabras de Erich Fromm, lo que podríamos llamar afán de vivir o “voluntad de vivir” (Fromm, 1982, p. 316).

Estas preguntas, sobrevienen a nuestra conciencia en situaciones diversas, cuando se nos plantean ciertos “sinsentidos” o cuando la vida parece poner en evidencia sus maldades: muerte de un ser querido, suicidio, situaciones de crisis existencial, de desilusión, de vacío, de toma de conciencia de nuestra finitud o de la posible “inexistencia”, “ausencia” o “inacción” de Dios (Dawkins, 2006, p. 289). La vida humana, ese decurso de existencia ontológica y temporal que transita entre el nacer y el morir nos permite ser conscientes o caer en la cuenta, de manera

ineludible, que todos tenemos un principio y un final y que ambos han de dotarse de sentido.

Según este último raciocinio, hay nacimiento del ser y muerte del ser, todo lo que tiene un comienzo tiene a su vez un final, todo lo que un día o durante un tiempo tuvo un sentido, algún día dejará de tenerlo. El sentido del ser es algo que de suyo tiene que darse, pero pudiera no darse y esta sospecha hace que el tema se convierta en un problema. Si el sentido no es una exigencia del ser, si se puede vivir sin sentido alguno, entonces es necesario asumir tal realidad y tratar de vivir desde ella o a pesar de ella. Si el sentido no es real, sino que es fingido, falaz, aparente o ilusorio entonces es vivido como un autoengaño igualmente ha de ser apropiado por el individuo procurando que su vivencia no produzca desequilibrios o desorden dañinos.

Estas consideraciones un tanto filosóficas, son enmarcadas en el componente psiquiátrico través del pensamiento de Frankl, que atribuye que un individuo sano psíquicamente y físicamente puede encontrarse enfermo espiritualmente, en caso de que su vida fuese vivida sin ningún sentido. En muchas ocasiones, siguiendo el pensamiento de este autor, los individuos adoptan actitudes y pensamientos ante diversas situaciones de la vida, iniciando desde la creencia de la fatalidad, el destino fatal por el que deben ser conformes y, por otro lado, el que los conduce a pensar en que su sentido de vida va dirigido a cumplir con el destino “escrito” de los individuos. Frankl señala un vacío existencial en los individuos que no poseen un sentido en su vida, que en muchas ocasiones conlleva a desenlaces fatales, a los que invita a encontrar o dotar creativamente un sentido para sus vidas (Frankl, 1991, p. 32).

Tras sus experiencias en el campo de Auschwitz, Frankl manifiesta que “no importa que no esperemos nada de la vida, sino si la vida espera algo de nosotros (Frankl, 1991, p. 46)”. Desde esta tesis frankliana toda actitud ante la vida debe ser positiva, ya que no es necesario que la vida nos de algo, sino que seamos nosotros los que demos algo a la vida. Así, la vida esperará de nosotros nuestra mejor

actuación, en la que seamos dueños y responsables de nuestros hechos, en la que tengamos conocimiento de hacia dónde vamos y, sobre todo, de quienes somos ante la vida. Al respecto resulta interesante reflexionar sobre qué le puede quedar de dignidad a una persona que haya atravesado y superado la prueba de Auschwitz, es decir, cabría preguntarse, como han hecho algunos autores, si merece la pena vivir después de haber sobrevivido a tanto dolor, sufrimiento y crueldad inhumanas (Cfr. Metz, 1984; Levi, 2003).

El pensamiento existencialista de Frankl parte de la premisa que el ser humano es un ser que posee una condición compleja y que se encuentra inserto en una vida llena de situaciones problemáticas, alguna de las cuales provocan un sinsentido y otras invitan a su búsqueda o desvelamiento, acciones, estas últimas, que solamente competen a él dirimir (Frankl, 1997, p. 66).

En este punto surge el interrogante acerca de la vida; cuya definición varía de un individuo a otro, de una situación a otra, existiendo alternativas a soluciones de un mismo problema, sin que esto plantee el sentido de la vida ligado al fatalismo de la situación. Aunque, lejos de todo fatalismo, la vida puede tener sentido en cualquier circunstancia, sobre todo cuando tenemos en cuenta la frase nietzscheana de: “quien tiene un por qué es capaz de soportar cualquier cómo (Nietzsche, 2000, p. 556)”.

La Biblia afirma que la vida es una situación temporal, imperfecta y efímera, en comparación con su Creador, un ser eterno, perfecto e infinito. Asimismo, expresa el significado de la vida de muchas maneras: “(...) polvo eres y en polvo te convertirás (Gn 3, 19)”; “y Adán puso a su mujer el nombre de Eva, esto es, Vida: atento a que había de ser madre de todos los vivientes (Gn 3, 20)”; lo cual da a entender, que de dónde venimos allí volveremos, que el cuerpo vuelve a la tierra y que el alma regresa al Creador. No plantea en ningún momento una situación fatalista ni de predestinación, sino que, tal y como se ha planteado en apartados anteriores, el ser humano es un ser finito y, por tanto, así como vive debe morir.

Ahora bien, los cuestionamientos acerca del significado o sentido de la vida nos llevan a relacionar dos variantes: la persona que busca el sentido y la vida del individuo que posee un sentido o debe poseerlo. En primer lugar, habría que centrarse en la persona que indaga y trata de encontrar un sentido a su ser y a su obrar en el mundo y, en segundo lugar, habría que prestar atención a la vida de esa persona cuya existencia ha sido vertebrada por algún tipo de sentido o sinsentido.

El sentido de la vida, por otra parte, no es una mera definición conceptual, científica, en la que determinamos una dirección a la cual tomar, sino que, en cambio, representa diversas direcciones que se dan cita en la vida y que dependen, en cierto modo, de las actitudes racionales con las que seguimos alguna de ellas, aferrándonos a unos principios, ideas o creencias (Feinberg y Willer, 2013, p. 56). Si bien, en este particular, son los filósofos quienes se interrogan continuamente si los individuos deben seguir el sentido del mundo o si este debe seguir el sentido de los individuos, siempre que el sentido que se siga sea algo razonable o bueno, tal y como propone Manuel Calvo en su ensayo sobre el sentido de la vida (Calvo, 2012).

Como bien se ha comentado, el sentido de la vida, tiende a ser la dirección que sigue cada uno de los individuos, de manera separada o conjunta. Pero esta dirección debería ir enfocada, bajo nuestro punto de vista, hacia el bien o en busca del bien. En primer lugar, porque nos conviene como seres sociales y, en segundo lugar, porque haciendo el bien a los demás logramos el nuestro. Eso sí, no será muy difícil encontrar los fundamentos con los cuales sustentar que la mejor ética posible radicaría precisamente en eso, en hacer el bien y en buscar el bien propio y el de nuestros semejantes (Baumann, 2005, p. 20).

Así, por ejemplo, si retomamos la lectura de la Sagrada Escritura encontramos el texto de San Pablo que dice así: “Dios dará vida eterna a quienes, buscando gloria, honor e inmortalidad, perseveren en hacer lo bueno; pero castigará con enojo a los rebeldes, es decir, a los que están en contra de la verdad y a favor de la maldad (Rm 2, 7-8)”, por lo que, hacer el bien nos proporcionará una recompensa, si bien, intangible, pero recompensa al fin.

La idea del bien o de lo bueno, como dotadoras de sentido o sinsentido, pueden resultar confusas o no del todo claras. Máxime cuando estamos hablando del bien ético y del bien jurídico, como elementos que pueden conducir a una vida plena y feliz. Cuando un individuo desconoce lo que quiere en la vida, incluso lo que es el bien, sus deseos y metas carecen de sentido y de significación. Por tanto, es necesario conocer el bien y tratar de dirigir y dotar de sentido la vida hacia ese bien, para que las cosas se hagan según esa dirección y no otra.

La búsqueda del sentido o significado de la vida siempre ha sido puesta en cuestión, desde los discípulos de Buda hasta los mismos cristianos, todos han deliberado ante muchos sinsentidos de la vida y han postulado acciones, ideas o creencias que sirvan para otorgar o dotar a la vida de un sentido concreto. Jacques Monod resalta la curiosidad del hombre ante esta tensión entre determinismo y azar, enfatizando que la cuestión del sentido de la vida reviste distintos niveles en los planos teológico, filosófico y científico (Monod, 1971).

A tenor de esta relatividad y complejidad del sentido, Albert Camus recrea el mito griego de Sísifo metaforizando, a partir de él, la existencia del ser humano donde cada día, como un autómatas programado, se ve abocada a realizar lo mismo, de forma continua, hasta el final de sus días:

“Los dioses habían condenado a Sísifo a empujar sin cesar una roca hasta la cima de una montaña, desde donde la piedra volvería a caer por su propio peso. Habían pensado con algún fundamento que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza (Camus, 2001, p. 21)”.

Este mito nos enseña que es necesario encontrar el sentido o significado de la vida para llevar a cabo de manera exitosa y felicitante las tareas cotidianas. A lo largo de la historia, se ha registrado hechos frustrados de los seres humanos, sometidos a un sinsentido de la vida, proyectos diversos que, en muchas ocasiones, cuando se adquiere la consciencia de la inutilidad de la vida, pueden provocar el final de la vida y el suicidio.

“El hombre absurdo dice que sí y su esfuerzo no terminará nunca. Si hay un destino personal, no hay un destino superior [...] sabe que es dueño de sus días. En ese instante sutil en que el hombre vuelve sobre su vida, como Sísifo vuelve hacia su roca, en ese ligero giro, contempla esa serie de actos desvinculados que se convierten en su destino, creado por el, unido bajo la mirada de su memoria y pronto sellado por su muerte (Camus, 2001, p. 22)”.

Sin embargo, hay un cambio de paradigma en la cuestión del sentido cuando es el hombre el que, ante un destino personal, es capaz de tomar decisiones basadas en una decisión superior, aunque sea bajo el principio de la fatalidad. Esta fatalidad o fatalismo reviste, en palabras de Jaime Sánchez, sensación de resignación al no poder hacer nada contra lo que la vida te impone, desensibilización hacia la realidad que nos toca vivir e impotencia ante la imposibilidad de cambiar lo que nos viene dado (Sánchez, 2005, pp. 59-60). Es más, cuando la realidad es irracional o cuando los sentimientos de felicidad resultan absurdos en la vida de las personas, algunos se plantean un escape, una salida o huida de dicha realidad.

Asimismo, cabe señalar que el sentido de la vida y del mundo hay que buscarlo a través de dos alternativas: desde la inmanencia, considerando que el sentido se encuentra dentro de este mundo, no fuera de él, o bien desde la trascendencia, concibiendo que el sentido se encuentra en una realidad extramundana o metamundana. Wittgenstein, señala que las respuestas al sentido de la vida que no han sido aclaradas por la ciencia, sino por la religión que, desde las creencias o la fe en Dios, es la única instancia que permite dotar a la vida de sentido (Wittgenstein, citado en Álvarez Gómez, 2002, p. 14).

A partir de esta concepción de Dios como centro de la vida de los individuos y los pueblos y como dotador de sentido a las vidas de estos, es donde surgen las religiones y sus contenidos doctrinales, ritos y símbolos. Dios, se convierte así en el elemento trascendente, en la realidad meta y ultramundana que posibilita, en una historia cíclica (politeísmo griego, budismo, hinduismo, etc.) o lineal (judaísmo, islamismo y cristianismo), el sentido último y la felicidad plena a la existencia humana. Dios, por tanto, existe como un ser omnipotente y perfecto (Cardoso, 2013,

p. 1551), aunque en muchas religiones también existe la figura antagónica o fuerza negativa para compensar, siendo esta el diablo (Ibíd., p. 1552).

Ahora bien, el sentido del mundo va parejo al del ser humano ya que, en cierto modo, es inherente al mismo. Desde la religiosidad la existencia humana encuentra el sentido en la trascendencia divina, en un más allá que se ve realizado en un más acá, en un mundo espiritual o sobrenatural en el que Dios habita al que el hombre está destinado tras su muerte y así alcanzar la totalidad de la verdad.

El sentido de la vida, contemplado en clave religiosa, supone la aspiración a la salvación del alma tras la muerte y la necesidad de llevar una vida recta, una vida buena en el uso de la razón, de la libertad, de los impulsos, de la abstinencia y del sacrificio de algunos placeres mundanos que permitan al hombre alcanzar esa supuesta salvación, ante los ojos y el juicio de Dios, tras la vida ultraterrena (Duque, 2005, pp. 667-668). De ahí que “la vida del hombre sobre la tierra sea una perpetua guerra; y sus días como los de un infeliz jornalero (Job 7, 1)”. De este modo, desde una interpretación en clave religiosa del sentido de la vida, Dios sería el origen y fundamento de todo y el eje vertebrador de la dirección de la vida de los cristianos, quienes han de llevar una vida de contención, sacrificio, compromiso, entrega y fe para lograr la felicidad plena, esto es, el reino de Dios y la vida eterna prometida por Dios.

De este modo, si nos centramos únicamente en el ser humano y en su sentido inmanente e intramundano, partiendo del pensamiento frankliano, podemos decir que la búsqueda del significado de la vida es algo intrínseco al hombre, ya sea través de una concepción física o espiritual. El análisis de la existencia humana planteado por Frankl nos sitúa en una posición en la que es la propia vida quien nos cuestiona y nos interpela acerca del sentido que damos o queremos dar a nuestra realidad, a nuestro tiempo y a nuestra acción en el mundo: “Este no tiene que interrogarla: es a él, por el contrario, a quien la vida interroga, y él quien tiene que responder a la vida, hacerse responsable (Frankl, 1997, p. 56)”.

Este posicionamiento ante la vida, ante lo que la vida nos exige o nos puede demandar, convierte al hombre en responsable de todo cuando hace y de la manera de afrontar actitudinalmente todos los requerimientos y avatares que le presenta y le va dando la vida, a los que debe ir respondiendo (Ibíd., pp. 57-58). A este respecto, cabe suponer que Frankl estuvo sumido en el pensamiento de Nicola Abbagnano, quien también afirmaba que es la vida quien interroga al hombre y no viceversa, y que, a partir de sus acciones, el hombre recibe sus respuestas a la misma vida (Abbagnano, 1987; citado en Baciero Ruiz, 2017, p. 34).

Por otro lado, también cabe preguntarse: ¿es posible hablar de un sentido de vida cuando, en apariencia, ronda un sinsentido existencial en muchas esferas de la vida política, social, económica, etc.? ¿Es lícito proponer un sentido cuando a nuestro alrededor observamos continuas situaciones de sinsentido? A raíz de estos cuestionamientos no cabe pensar en el sentido de la vida únicamente en clave humana, sino que se nos impone el sentido de la vida desde una concepción teológica, en la que Dios y su plan providencial constituyen la razón de ser de nuestras vidas y de la historia, tal como señala Adolphe Gesché (2002, p. 8).

No obstante, los continuos cuestionamientos del sentido de la vida hacen pensar que el hombre es inconforme con lo que se le ha otorgado, con la vida que le viene dada. Juan Martín Velasco ha encontrado una manera magistral de describirlo, planteando que el ser humano no deja de aspirar siempre a algo más, no deja nunca de ser un inconformista que desea lo máximo o lo más absoluto:

“El sentido es la palabra para ese plus de ser que se anuncia en esa necesidad y se muestra bajo la forma de verdad, belleza y bien, no como realidades al margen del ser humano y de su ser, sino como rasgos de un ser en plenitud al que este no puede dejar de aspirar (Martín Velasco, 2007, pp. 214-215)”.

Con todo lo abordado hasta ahora, podemos afirmar que la cuestión del sentido se puede plantear desde múltiples horizontes: el filosófico; el social; el político; el psicológico; entre otros (García Férrez, 2009, pp. 79ss), pero es desde el teológico donde adquiere su mayor plenitud. Al respecto, en esta línea de

cuestionamientos que vamos haciendo, cabe preguntarse: ¿por qué abordar la cuestión del sentido desde la teología? ¿Qué puede aportar la teología a las aproximaciones que ya se han dado a la cuestión del sentido? En palabras de Gesché, cabe responder que “la teología aporta, justamente, un horizonte infinito en el cual inscribir y tensar esa pasión por el sentido que late dentro del corazón de todo ser humano (Gesché, 2002, p. 24)”. Consideramos, pues, que no hay mejores ni más certeras palabras que las descritas por Gesché, al pensar que el ser humano se aferra, en su proyecto vital, a lo sobrenatural, a lo infinito, que constituye el norte y la plenificación del individuo. Asimismo, sigue diciendo este autor:

“El sentido se dona a nosotros cuando estamos abiertos a su revelación, a su entrada abrupta e inesperada, sin cálculos previos y sin causa, como una gratuidad pura y limpia, que en la alegre entrega de lo no-debido, brilla sin ocaso iluminando todo a su alrededor. Revelación brusca, in-prevista, in-debida, in-esperada, in-calculable, in-merecida, in-conmensurable, in-abarcable, in-finita... Y, sin embargo, revelación anhelada, soñada, deseada, intuita, vislumbrada (Gesché, 2002, p. 27)”.

Esta apertura del sentido de la vida a la verdad de Dios nos permite concluir diciendo que dicho sentido acontece, la mayor parte de las veces, no como un escape a la densidad de la vida que se manifiesta a veces como dolor, angustia y sufrimiento, sino como aquello que refulge cuando se ha tenido la audacia de atravesar internamente ese dolor, esa angustia y ese sufrimiento, porque se intuye que más adentro de ellos hay una verdad oculta o encerrada, verdad a la que podemos llamar, en palabras de Karl Rahner, la gracia de Dios: “quien ha hecho experiencia de la Gracia ha hecho experiencia del sentido; y quien ha encontrado el sentido en su vida ha tenido experiencia de la Gracia, aunque no lo sepa (Rahner, 2002, p. 97)”.

El sentido de la vida humana, desde todo lo anterior, parece venir aferrado a lo sobrenatural, a lo infinito, al bien divino que se ha de seguir y a la recompensa de la salvación o de la condena al seguir o no los designios de Dios. El obrar bien tiene

su premio y el obrar mal tiene y ha de tener su castigo, cuestiones que se tratarán y resolverán en el apartado siguiente.

3.8. Teología de la maldad humana: acción y cooperación al mal moral

No es cuestión fácil definir la maldad humana, ni por qué la persona obra o se comporta mal porque, en definitiva, no es fácil precisar ¿qué significa hacer el mal? y ¿por qué el ser humano hace, consciente o inconscientemente, el mal? Más aún, ¿existe una obligación moral de hacer el bien y no hacer el mal o de no cooperar al mal? La no-maleficencia y la beneficencia son dos principios éticos que dependen, en definitiva, de un acto de voluntad humana. Actuar haciendo el bien y evitando el mal, que se enuncia clásicamente con la fórmula tomista: “bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum” (Santo Tomás, 2007, I-II, q. 94, a. 2) e imperativamente con el giro: “fac bonum, vitare malum”, constituye el principio supremo de toda la vida moral humana y del que se puede deducir el resto de los principios.

La teología de la maldad humana nos ofrece, en última instancia, la clave para reinterpretar y definir la tendencia humana al mal moral, tanto desde su acción, como desde su cooperación al mismo. Para comenzar este apartado, vamos a partir de los que nos dice el Magisterio de la Iglesia Católica respecto a la responsabilidad por las acciones malas cometidas individualmente o en comunidad, a la responsabilidad de quienes roban, mienten, matan o ejercen la violencia frente a los inocentes o son cómplices del daño infringido a los demás, así como a la responsabilidad de quienes obran el mal o ayudan cooperativamente a que este mal se realice, concibiendo el mal como una manifestación del pecado humano:

“El pecado es un acto personal. Pero nosotros tenemos una responsabilidad en los pecados cometidos por otros cuando cooperamos a ellos: participando directa y voluntariamente; ordenándolos, aconsejándolos, alabándolos o aprobándolos (Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1868)”.

Existen diversas maneras de hacer el mal y de cooperar al mal. Antes de acometer la inmersión en estas referencias hemos de definir qué es el mal y qué significa cooperar al mal. Por acción mala cabe entender la realización de un acto humano que propicia u ocasiona un mal moral a otro y por cooperación al mal toda acción que facilite, ayude o promueva una acción inmoral ejerciendo, en ambos casos, una autoría principal o secundaria respecto del acto realizado o del acto en el que se ha cooperado (Colom y Rodríguez Luño, 2001, p. 487). De ahí, que hacer el mal o cooperar al mal suponga infligir, voluntaria o involuntariamente, dolor, sufrimiento y daño a otro ser humano (Vetlesen, 2005, p. 2).

La acción y cooperación al bien parece ser la razón de ser primordial de la ética. De hecho, todos los sistemas éticos, deontológicos o teleológicos, materiales o formales, immanentes o trascendentes, etc. aspiran a realizar el bien, a llevar a cabo obras buenas para conseguir un fin determinado (la felicidad, el deber, el placer, la paz interior, etc.). Así lo concebía el propio San Pablo al hablar de los hombres que buscan hacer el bien: “todas las cosas cooperan para el bien de los que aman a Dios (Rm 8, 28)”.

Hacer el bien y evitar el mal se trata del más formal de los principios éticos por el carácter ampliamente genérico del bien y el mal al que se refiere (Peña, 1997, p. 137). Pero también es el primer principio de moralidad al que todos los demás principios han de remitirse. Sin embargo, no deben confundirse el uno con el otro, pues cada uno marca obligaciones y normas morales diferentes, sobre todo porque la no-maleficencia señala acciones exigibles por ley (no hacer daño a nadie) y la beneficencia acciones opcionales por ética (hacer el bien a los demás).

Así pues, podemos decir que, moralmente hablando, es posible actuar de manera no-maleficente respecto a todas las personas, pero sería casi imposible actuar de manera benéfica respecto a todas ellas. Lejos de seguir con estas distinciones, vamos a centrar nuestra atención en el principio de no-maleficencia. El principio de no-maleficencia (lat. *maleficentia*), aparece ya en la filosofía griega así: οφελειν η με βλαπτειν, que traducido significa, favorecer o no perjudicar, traducida

al latín siglos más tarde por la fórmula ética: *primum non nocere* o por el precepto jurídico: *neminem non laedere*, esto es, no causar daño a nadie (Arrizabalaga, 2007, p. 181). Este principio representa el criterio ético de que ninguna acción podrá ir destinada a dañar en modo alguno o intencionadamente a las personas, aunque lo pidan.

Este “no dañar” intencionada o injustamente a nadie debe ser la exigencia ética primaria de todo ser humano, pues obliga de forma “cuasi-absoluta” a no perjudicar a nadie nunca bajo ninguna circunstancia, aunque el agente actuante lo quiera hacer o la persona que sufre el mal lo permita, desee o consienta. De ahí se deduce que lo inmoral no es no ser bueno, sino actuar con maldad.

Pero si la ética aspira al bien, ¿por qué existe el mal moral y la cooperación al mal moral? ¿qué induce al hombre a cometer o ser cómplice de este mal moral? El mal está dentro del ser humano, forma parte de su ser en tanto que participa de la vulnerabilidad, corruptibilidad y falibilidad de un ser imperfecto. Este declive hacia el mal moral y hacia su cooperación procede indudablemente de la naturaleza finita y de la libertad humana, que en muchos casos se deja llevar o se ve obligada a actuar, por ignorancia, por interés, por obediencia o por consenso social a hacer el mal moral o a permitir dicho mal.

Ahora bien, la acción mala se puede entender de muchas maneras, mientras que la cooperación al mal moral se puede clasificar fundamentalmente en dos tipos: material y formal. El primero de ellos, la cooperación material al mal moral, atañe una connotación tangible y fáctica; mientras que el segundo, la cooperación formal al mal moral, implica una cooperación por libre iniciativa sin determinación ni concreción alguna (Cantarino, 2001, p. 64). Estas alegorías de la cooperación al mal moral nos hacen pensar en la libertad de la voluntad como responsable de dicha cooperación, que suele dar como resultado un aumento y perfeccionamiento del mal (Ibíd., p. 65).

Asimismo, el mal puede revestir tres formas: mal cometido (agente agresor), mal consentido (testigo o espectador pasivo) y el mal padecido (víctima agredida)

y, probablemente, la concepción más dañosa del mal sea, precisamente, esta última, la del mal padecido, pues este hecho entraña la acción de un acto malo, de un actor/es que lo ha/n producido y de una o varias víctimas (inocentes o no) sobre las que ha recaído dicha maldad.

Por su parte, Enrique Colom y Ángel Rodríguez Luño describen la manera cómo se produce la cooperación al mal moral de manera material, movida por un objeto o un algo: “cuando la cooperación deriva necesariamente de una acción que, por la razón que sea, debe realizarse (cooperación material al mal)” [Colom y Rodríguez Luño, 2001, p. 488]. Sin embargo, sobre la cooperación formal al mal moral separan el comportamiento lícito en la cooperación efectiva al mal, sea voluntaria o involuntariamente, de la acción ilícita de otros en la perpetración de dicho mal (Ibíd., p. 489). A este respecto, cabe considerar que el bien es querido directamente por la persona y que su voluntad, desde lo material y lo formal, queda indirectamente contenida en un campo intencional de no querencia del mal, aunque este sea cometido o facilitado. Esta intencionalidad indirecta hacia el mal la expresa así Rodríguez Luño al hablar de que este es “consecuencia de una acción que no interesa ni es querida de ningún modo, ni como fin ni como medio, pero que es prevista y permitida en cuanto que está inevitablemente ligada a lo que se quiere (Rodríguez Luño, 2004, p. 194)”.

Retomando el relato bíblico de la creación, la acción mala y la cooperación al mal se ven reflejadas, respectivamente, en las figuras de Eva y Adán. El agente principal del mal, simbolizado en la serpiente como animal tentador, actúa frente a la primera pareja humana, la cual era conocedora de lo que debían hacer y de lo tenían prohibido hacer. Eva, tentada por la serpiente, comete voluntariamente el mal al violar la ley de Dios comiendo del fruto prohibido para conocer la sabiduría de Dios y tener acceso a la verdad infinita. Adán, por el contrario, seducido por la mujer y con la intención de no desagradarla, comete un acto involuntario de cooperación al mal, pues desconocía la procedencia y el significado del fruto. Dios, una vez vista la transgresión, castiga al agente principal, como a los agentes cooperadores,

aunque la acción haya sido voluntaria en el caso de Eva e involuntaria en el caso de Adán, pues los dos cometieron un pecado de desobediencia.

Haciendo una lectura interpretativa de este hecho, podemos decir que cuando se ejecuta una acción, donde el efecto indirecto es permitir que se logre el fin del agente principal, no existe una vinculación estrecha del sentido de la responsabilidad. Sin embargo, cuando se lleva a cabo una acción con fines malévolos algunos autores, como Rodríguez Luño, consideran que es probable ejecutarlas como actos lícitos siempre que de estas se siga un fin bueno, aunque no en todos los casos, pues muchas veces el acto malo entraña un mal permitido, soportado, tolerado o incluso sufrido (Rodríguez Luño, 2004, p. 64).

Llegados a este punto, cabría preguntarse si existe alguna relación entre el cooperador al mal y el agente principal del mal moral, una explicación posible a esta relación podría darse diferenciando entre la cooperación material al mal de manera mediata de la cooperación material al mal de manera inmediata. En el caso de la cooperación material inmediata la relación entre ambos es estrecha debido a que ambas voluntades están al unísono entre sí; sin embargo, en el caso de la cooperación material mediata en la cual la relación puede ser tanto próxima como remota (Colom y Rodríguez Luño, 2001, p. 488). Así pues, en el caso del relato bíblico-mitológico de la Creación del hombre, la cooperación de Adán y Eva fue una cooperación material mediata remota, por el desconocimiento de éste último de la procedencia de la “manzana” y de la simbólica de la serpiente como agente principal impulsor del mal (Jung, 1991, p. 331-332).

Esta simbólica de la serpiente y de su acción queda patente en el texto de Gn 3, 4-5: “Dijo entonces la serpiente a la mujer: ¡Oh! Ciertamente que no moriréis. Sabe empero Dios que en cualquier tiempo que comeréis de él, se abrirán vuestros ojos: y seréis como dioses, conocedores de todo del bien y del mal”. Al respecto, la persuasión de la serpiente y el sentido avaro de la mujer de conocer lo que es bueno y malo desde el punto de vista del Creador, su punto de vista, pueden considerarse el punto de partida para el desarrollo del pecado original del que todos tenemos

parte (Pérez Andreo, 2016, pp. 25ss). El ser humano, por su finitud y la persuasión de la serpiente, decae ante la maldad, declina su voluntad ante la maldad y hace derivar el estado de pecado que sobreviene a todas las personas y provoca la propensión a obrar y cooperar al mal.

Para Lourdes Velázquez la acción mala y la cooperación al mal deben ser medidas y graduadas moralmente de forma distinta, ya que los actos malos pueden justificarse dentro de las acciones morales humanas como actos necesarios, aunque supongan un cierto grado de error o inmoralidad, mientras que la cooperación al mal, si esta es intencionada y voluntaria, resulta o puede resultar más perjudicial (Velázquez, 2013, p. 241).

En otra aproximación a estas reflexiones, el filósofo casuista Albert Jonsen describe que cualquier tipo de cooperación que conlleve el obrar injustamente contra la vida humana debe ser penalizada, ya sea esta una cooperación inmediata a la muerte injusta de un ser humano o la colaboración a la comisión de una grave injusticia contra una persona, pues no sólo se comete un mal moral, sino que se propicia la consolidación del mismo al cometer acciones inmorales que arremeten contra la vida humana, de la cual somos responsables (Jonsen, 2016, p. 2).

Igualmente resulta interesante distinguir entre cooperación positiva al mal y cooperación negativa al mal, esto es, entre la acción de cooperar a una acción inmoral (hacer) y la inacción ante la comisión de dicha acción (no hacer). En ambos casos, se trata de acciones reprobables que deben ser punibles y merecedoras de culpa y castigo. Consideramos, siguiendo a García de Haro, que es un deber moral y legal hacer el bien y no hacer, permitir, denunciar y cooperar al mal (García de Haro, 1993, pp. 136-137).

En tal sentido, los hechos malévolos, cometidos o consentidos cooperativamente, ya sea desde una cooperación necesaria o innecesaria, deben ser considerado inmorales y penalizados, no sólo por lo que entrañan de inmoralidad en tanto que inducción al mal, sino por la posibilidad de convertirse en un escándalo (Melina, 1996, pp. 467-468). No obstante, este autor agrega que en

la participación en la acción injusta debemos centrar nuestra atención en lo objetivo de la acción propiamente, en la formalidad de nuestra acción, así como en la intención que tiene tanto el cooperador como el agente principal (Ibíd., p. 467).

Extrapolando esta idea de la formalidad de la cooperación al mal, el moralista San Alfonso María de Ligorio afirmaba que en la cooperación formal al mal es tanto culpable el agente principal como el que coopera, porque el desenlace es el mismo, por lo que ninguno de ellos debe quedar impune, mientras que la cooperación material, se diferencia porque la intención del que coopera no es la misma que la del agente principal, sin embargo, igualmente debe haber castigo para ambos (San Alfonso, 1832, cap. I, n. 63).

Melina, por su parte, aprovecha esta distinción entre la cooperación formal y material mal para considerar que la cooperación material el mal que se persigue resulta obviamente una inmoralidad, mientras que en la cooperación formal pueden darse dos modos: el explícito y el implícito. Explícitamente, cuando se tiene en cuenta la participación subjetiva en la intención o en el fin malo del agente principal *ex fine operantis*; e implícitamente, cuando el objeto moral del acto de cooperación no tiene otra finalidad que la de contribuir al mal querido por el agente principal *ex fine operis* (Cfr. Melina, 1996, p. 473).

A estas reflexiones sobre la moral humana en la cooperación al mal cabe añadir las ideas de Günthor y Ciccone, quienes manifiestan que en la cooperación formal al mal explícita existe una intención clara de colaborar con el mal, y que la implícita, es aquella en la que, el cooperador no aprueba la acción inmoral, sin embargo, lo acomete porque no tiene otro fin que hacerlo (Günthör, 1979, Ciccone, 2000, p. 14). Por su parte, la Conferencia Episcopal norteamericana, establece que "(...) la intención no es simplemente un acto explícito de la voluntad (National Conference Of Catholic Bishops USA, 1994, p. 382)" y que, aunque no se encuentren razones suficientes en el caso de la cooperación formal implícita, igualmente es culpable ante el hecho moral cometido (Ibíd. p. 382).

Tal como hemos expuesto, para cometer una acción catalogada como de mal moral o por medio de la cooperación entre individuos para hacer el mal, es necesario la libre voluntad que, unida a la naturaleza frágil y vulnerable del hombre, hace que se interprete como negatividad cualquier acción humana llevada a cabo en tal sentido. Hacer el mal o cooperar al mal equivalen a infringir un daño de forma deliberada y violenta en otra persona. Esta intencionalidad o causación de daño puede desembocar en trastornos psiquiátricos como el síndrome de negativismo desafiante, el de personalidad antisocial, el explosivo intermitente o el de personalidad psicopática agresiva (Hare, 2003; Carrasco, 2006, p. 67). Trastornos que hacen hincapié en valorar la agresividad como un factor, endógeno o exógeno, que afecta a la personalidad humana y, por ende, a su tendencia a obrar moralmente mal (Anderson y Huesmann, 2007, p. 259-260).

Por otro lado, ante la cooperación al mal, se plantean diversos dilemas éticos, ya que cualquier cooperación material al mal es moralmente ilegal y “debe ser evitada por el ser humano (Colom y Rodríguez Luño, 2001, p. 489)”. Por lo que, ante una orden que cuestione nuestros principios morales, sobre todo cuando ésta provenga de una ley o autoridad, se debe intentar no cumplirla o mostrar una actitud de rechazo.

Por otro lado, ¿se podría justificar moralmente, en algunas situaciones o contextos, la cooperación al mal? Justificar el actuar moral, la licitud o ilicitud de nuestros actos, es algo que deviene de la propia fundamentación de la moralidad humana. Así, podemos afirmar que, en algunas ocasiones, se puede cooperar materialmente al mal, a través de una orden con la finalidad también de reducir o minimizar el mal, siempre que la intención sea evitar el mal o conseguir un bien y, además, siempre que no existan más opciones o alternativas para poder solucionar el problema, circunstancia o situación en la que nos toca actuar o decidir un curso de acción u otro. O incluso, siempre que la acción moral, aun dentro del llamado acto voluntario indirecto, tienda a un fin bueno (Cuervo, 1995, p. 94). Asimismo, se puede justificar la acción mala o la cooperación a la misma cuando el acto realizado

sea bueno en sí mismo o al menos indiferente (Colom y Rodríguez Luño, 2001, p. 186).

Igualmente, a la hora de analizar la moralidad de los actos no sólo hay que partir del plano deontológico que delimita lo que debemos o no hacer, los *a priori* morales, sino también el plano teleológico que concierne a las consecuencias previsibles de nuestros actos, esto es, a los *a posterioris* morales. La licitud o ilicitud de las acciones no se puede valorar sin tener en cuenta los resultados y las consecuencias de los mismos. Igualmente hemos de valorar si es éticamente aceptable hacer un mal para conseguir un bien, o como dice el texto de San Pablo, si estaría justificado “hace lo malo para que venga lo bueno” (Rm 3, 8), a lo que cabe responder que no sería admisible, casi en ningún caso, realizar un mal moral para alcanzar un bien moral.

El mal perpetrado, querido, deseado o provocado es un hecho constatable en la historia de la humanidad y en la vida moral de las personas. Pero, hacer el bien, comportarse con bondad, también es algo que no podemos dejar de hacer los humanos, no sólo porque forma parte de nuestra naturaleza (somos buenos al igual que somos malos), sino porque ennoblece y dignifica nuestra acción en el mundo (tenemos comportamientos buenos).

Esta idea de hacer el bien podemos retomar las tesis del Aquinate, quien partía, como premisas, de dos principios clásicos: del principio de finalidad o de intencionalidad ética que reza, en su fórmula clásica, así: todo agente obra por un fin (*omne agens agit propter finem*) (Santo Tomás, citado en Maritain, 1981, p. 169), y del principio de bondad, que se expresa en la fórmula: “el bien es lo que todos los seres apetecen” (Santo Tomás, 2007, I-II, q. 94 a. 2.) y que ya consignó Aristóteles en su “Ética a Nicómaco” de este modo: “bien es aquello que todas los seres naturalmente apetecen” (Aristóteles, 2003, 1094, L. 1, c. 1). Premisas de las que Santo Tomás infiere que el *finis operantis* del sujeto humano, la intencionalidad última de su acción moral, radica en la búsqueda del bien ya que todas han de ir dirigida a hacer un bien. Y, dado que toda operación o acción moral se efectúa por

un bien, verdadero o aparente, se sigue que el mismo Dios es la causa, a modo de fin, de toda operación o acción moral humana (Santo Tomás, 2007, I, q. 105, a. 5).

Desde esta idea de dirigir las acciones humanas hacia el bien, visto este desde las claves ontológica y teológica, Adela Cortina sostiene que hacer el bien es el objetivo primordial de toda ética, ya que “los hombres buenos pueden proseguir confiada y esperanzadamente su tarea de realizar la bondad, porque existe un Dios bueno que reparará el sufrimiento del justo y pondrá fin a la dicha del malvado (Cortina, 1999, p. 120)”. Aunque, bajo nuestro punto de vista, hacer el bien debe ser una tendencia humana en sí misma, porque aporta felicidad, realización personal y apertura a la alteridad, con independencia de que exista o no un Dios bueno al que tengamos que rendir cuentas o que, con su justicia, juzgue las conciencias y las acciones llevadas a cabo por los hombres.

Y, en este sentido, quizá no sólo tengamos que no hacer el mal ni cooperar a ningún mal que no cooperar al mal, como dice el libro del Eclesiástico: "no hagas mal y el mal no te dominará" (Eclo 7, 1), pues "quién haga el mal vivirá en el mal" (Eclo 27, 27), sino hacer precisamente lo contrario, intentar hacer acciones buenas y que estas tiendan al bien, cooperando así al plan de Dios o, como evocan las palabras del niño orante ante Dios en la obra “Razones para vivir” de José Luis Martín Descalzo, colaborando y ayudando con nuestra praxis moral, en todo lo que podamos, al mismo Dios en su obra buena (Martín Descalzo, 1990, p. 168).

El problema estriba en determinar y concretar, desde la ética filosófica y teológica, qué es el bien y qué ideas de bien tienen o puedan tener, respectivamente, el hombre y Dios (García-Huidobro, 2002, p. 77).

CAPÍTULO IV. RESPONSABILIDAD MORAL DEL CRISTIANO ANTE EL MAL MUNDANO Y EL SUFRIMIENTO HUMANO

En los capítulos anteriores de esta investigación se ha expuesto que el mal moral no es una cuestión banal y tampoco trivial (Vidal, 2012, p. 64), sobre todo porque hay males morales realmente radicales y terribles, y que somos responsables, directa o indirectamente, implícita o explícitamente, de forma ajena o apropiativa, de los mismos, esto es, del daño, perjuicio o causación de dolor o sufrimiento a uno mismo o a los demás.

Esta visión del mal moral como acto apropiativo y alterativo resulta fundamental, ya que la vida humana adquiere plenitud y absolutez cuando se da la clave alterativa, es decir, cuando se interpreta y se considera a los otros como un “*alter ego*” en los planos óntico y moral (Parada Navas, 2002, p. 317).

Para abordar este capítulo vamos a centrar nuestro interés en dilucidar la responsabilidad ética ante el mal mundano y, desde una perspectiva más teológica, la responsabilidad ética del cristiano ante el mal moral humano.

4.1. La responsabilidad ética del cristiano ante el mal mundano

Todo análisis sobre el mal moral es, por sí mismo, un desafío a la idea y al poder de la razón, así como a la concepción de la libertad, la autonomía y el libre albedrío de los seres humanos (González Ordovás, 2016, p. 18). De hecho, no es posible plantear un análisis ético del mal moral sin apelar o tener en cuenta la categoría de la responsabilidad. Y esta responsabilidad pretendemos estudiarla tanto desde lo meramente humano, como desde el ámbito de lo cristiano.

Basándonos en la distinción de Paul Ricoeur entre el mal moral cometido y el mal moral sufrido (Ricoeur, 2007, p. 217), esto es, entre el mal infringido y el mal recibido, podemos considerar que tenemos una responsabilidad moral distinta frente a uno y frente a otro. Frente al mal moral cometido, la responsabilidad vendría

delimitada por el objeto, fin, circunstancias e intenciones del agente causante del mal, es decir, de quien ejecuta o realiza el mal. Sin embargo, frente al mal moral sufrido, la responsabilidad habría que entenderla desde la visión del sujeto que padece ese mal, es decir, desde la percepción, estimación o pasión de la persona que recibe el mal causado por otro.

No obstante, podemos constatar que existen muchos hechos que son interpretables dentro de los males morales, lo que dificulta ampliamente las maneras de comprender y valorar éticamente la moralidad de dichos actos malévolos. Al respecto, podríamos incluso hablar de modelos o paradigmas culturales de estos males morales, los cuales nos pueden afectar en sentido propio o alterativo. Algunos de estos paradigmas pueden ser: genocidios, masacres, experimentos no consentidos, atrocidades, humillaciones, ultrajes, violaciones, torturas, discriminaciones, exclusiones sociales, etc. hechos que atentan y afectan a la dignidad humana, al convertir a las personas en objetos del mal (Molina González, 2018, p. 38).

De hecho, ante el mal algunos autores proponen que la respuesta humana ante el mal moral podría resumirse en dos posturas básicas: la asunción y la superación. Así, por una parte, el mal debe ser “asumido” sin más como parte de la condición finita humana y, por otra, puede ser además “vencido”, ya que no existe como un principio negativo absoluto, puesto que no es un ente que posea entidad positiva (Fraijó, 2008, pp. 39-57). El mal moral, en este sentido, podría ser asumido como fruto de la libertad humana y vencido ya que no existe, en terminología aristotélico-tomista, como una entidad *in se* (por sí misma), sino que existe como una realidad *in alio* (por otro ser).

Ahora bien, el mal moral, visto desde una ética alterativa, desde la perspectiva de lo que el otro hace ante mí o ante los demás, ya sea en sentido activo o cooperativo, cabe entenderlo como un acto externo de intencionalidad objetiva, mientras que, si es contemplado desde una ética apropiativa, desde la perspectiva de lo que uno hace o puede hacer a los demás, cabe entenderlo como un acto

interno de intencionalidad subjetiva. En ambos casos, la valoración moral de las acciones malas se ha de medir por los valores y normas que se vulneran, así como por la razón práctica y los principios que se secundan en la acción (Rhonheimer, 2000, p. 269).

Siguiendo la misma línea de ideas de la intencionalidad objetiva y subjetiva de los actos, Melina resalta que la naturaleza moral humana todo transcurre en la inmanencia, ya que el acto en sí es deseado, consentido o ejecutado por voluntad, directa o indirecta, activa o pasiva, de un agente principal (Melina, 1996, p. 469). De ahí que podamos afirmar que el carácter, la actitud, la intencionalidad, la finalidad, las circunstancias y los principios eidéticos o creenciales de las personas serían los elementos, grosso modo, que nos permitirían evaluar la moralidad del acto humano en la comisión del mal moral, así como la responsabilidad moral ante el mismo.

Durante el desarrollo del presente trabajo hemos tratado de interrelacionar el problema del mal moral con la responsabilidad humana, basándonos fundamentalmente en teorías, ideologías y doctrinas ontodidéticas, antropodidéticas y eticodidéticas, desde líneas de pensamiento e investigación conceptuales y empíricas, lo que nos ha permitido llegar a este capítulo para plantear en él la ética de la conciencia moral del ser humano ante el mal y, desde una dimensión más teológica, la responsabilidad moral del cristiano ante el mal mundano y el sufrimiento humano.

Como sujetos morales los seres humanos somos responsables de nuestros actos y, en consecuencia, estamos escindidos a optar por hacer el bien o hacer el mal, esto es, por actuar moralmente o inmoralmente. Ahora bien, la moralidad y la inmoralidad no siempre son realidades puras, sino que se ven afectadas por múltiples factores que hacen que los actos tengan una gradualidad moral completamente heterogénea, hasta el punto de pensar que no hay actos morales totalmente buenos, ni enteramente malos, aunque el Magisterio de la Iglesia Católica defiende con rotundidad la intrinsicidad de algunos actos como buenos o malos en sí mismos (Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 1755-1756), sin

importar ni contemplar, en la valoración moral de ellos, ningún tipo de circunstancialidad o de excepcionalidad que justifique racionalmente el hecho de que no tengan que ser buenos o malos en términos absolutos. Ahora bien, debatir sobre este asunto, de los actos intrínsecamente buenos y malos, nos llevaría indefectiblemente a derroteros que van más allá de esta tesis y que han de ser objeto de otros estudios adicionales a este.

Hemos visto también, a lo largo de esta Tesis, que somos seres finitos y limitados pero libres de decidir lo que deseamos hacer en nuestra realidad y en nuestras relaciones con los demás, ya sea por mandato divino, o por criterios meramente personales. Esta libertad, como capacidad humana para optar, decidir y hacer el bien o el mal nos permite reflexionar sobre la responsabilidad que tenemos de nuestros actos, así como sobre las consecuencias que estos producen en nosotros mismos, en nuestro entorno mundano o en los demás.

Somos, en cierto modo, responsables del bien y del mal que, consciente o inconscientemente, hacemos a los demás: “si no existiera espacio para la responsabilidad moral, no tendría por qué importarme a mí mismo el modo en que vivo, porque puedo vivir conforme a la ley del mínimo esfuerzo, incluso, vivir de los demás y si está en mis manos, haciéndoles daño, engañándolos y traicionándoles (Carrillo, 2002, p. 192)”. Tenemos pues una responsabilidad clara sobre el bien y sobre el mal y, en tal sentido, hemos de valorar dicha responsabilidad desde la moralidad y legitimidad de nuestras acciones.

Asimismo, por nuestra finitud, temporalidad y falibilidad, tenemos cierto declive ante el mal, lo que nos lleva a plantear qué tipo de responsabilidad hemos de tener como humanos ante la creación, con nosotros mismos y con los demás, para atribuir la existencia del mal moral únicamente al hombre y asumir el hecho de tener que cargar con la inevitabilidad ontológica de la finitud mundana y humana (Hick, 1996, p. 58). Finitud humana en la que cada individuo, en palabras de Erich Fromm, representa por su acción a toda la raza humana y a las peculiaridades de esta:

“Un individuo representa a la raza humana. Es un ejemplo específico de la especie humana. Él es "él" y es "todos"; es un individuo con sus peculiaridades y, en ese sentido, único y, al mismo tiempo, representante de todas las características de la raza humana. Su personalidad individual se determina por las peculiaridades de la existencia humana comunes a todos los hombres (Fromm, 1960, p. 48)”.

En cuanto a la responsabilidad moral ante el mal mundano y el sufrimiento humano, propio o ajeno, cabe afirmar que ninguna de estas realidades nos puede dejar impasibles, indolentes o lejanos. No podemos creer que el ser humano, a pesar de sus muchas limitaciones, sea o deba ser un ser “cool”, un ser libre de afectos, hipertrofiado por el exceso de tecnología y tecnocultura, sobreexcitado por los estímulos de la sociedad moderno, pero aquejado del mal terrible de la indolencia, de la pérdida de los afectos, de la insensibilidad moral (Pérez Andreo, 2008, p. 412).

De hecho, ante el sufrimiento personal y alterativo tenemos cierta responsabilidad e incluso culpabilidad, pues en palabras de Miguel García Baró:

“No puedo realmente trasladar el esquema de causalidad teológica al otro y ver su sufrimiento en una auténtica conexión de sentido con su responsabilidad y su culpa. No entiendo que el otro merezca sus penas; al dolor del otro nunca hay derecho. Su dolor es el verdadero dolor; en mí, el más verdadero dolor, es el miedo a lo que a él pueda sucederle” (García Baró, 2006, p. 46).

Desde una concepción aséptica o genuinamente estoica, el sufrimiento propio y el ajeno deberían quedar eliminados, ya que nadie tendría que sufrir y tampoco tendríamos que sufrir por nadie, manteniendo así una imperturbabilidad del ánimo. Sin embargo, opinamos lo contrario, es precisamente la realidad innegable e inevitable del sufrimiento la que nos obliga a responder, con racionalidad y sensibilidad moral, para intentar eliminar o minimizar el mal moral que este comporta a la vida de los hombres.

Este presupuesto ético que queremos defender nos conduce al campo de lo teológico, es decir, al del bien que existe objetivamente y en sentido puro e

incondicional al margen del arbitrio de cualquier individuo o de las costumbres de cualquier sociedad. Este bien divino nos permite introducir en el discurso sobre el mal y la responsabilidad humana ante el mismo, además de la dimensión cognitiva y emotiva de la antropología, la dimensión volitiva y providencial de Dios, capaz de dotar de sentido y de responsabilidad la vida y los actos morales de los hombres.

Ahora bien, está claro que cada individuo debe ser responsable de sus acciones y que estas dependen de su carácter (Duque, 2005, p. 667), que la responsabilidad en la toma de decisiones o en las acciones depende del conjunto de opciones que pueden adoptarse desde la libertad (Lamb, 1993, p. 525) y que somos siempre responsables de lo que hagamos aunque lo hagamos sin poder objetar o sin poder secundar otras posibilidades o alternativas distintas al curso de acción elegido o realizado ((Frankfurt, 1969, p. 829; Fisher, 2007).

Por otro lado, a la hora de reflexionar sobre la responsabilidad moral, hemos visto que no es adecuado partir de corrientes deterministas que condicionan y subyugan la libertad humana hasta el punto de dejarse llevar o caer en la fatalidad del destino, así como tampoco por corrientes antideterministas que abominan de cualquier tipo de acción o intervención providencial o concursal de Dios en el mundo o en la historia de la humanidad. Así lo recoge el filósofo Carlos J. Moya Espí en su obra "Moral responsibility", en la que defiende el libre albedrío del hombre en sus acciones tomando como base los siguientes postulados: a) El determinismo impide la existencia de posibilidades alternativas de decisión y/o acción; b) Las posibilidades alternativas son necesarias para decidir y/o actuar libremente; c) El determinismo impide el control último sobre nuestras decisiones y/o acciones; y d) El control último es necesario para decidir y/o actuar libremente (Moya, 2006, p. 6).

Ante las corrientes deterministas, R. Jay Wallace, indica que una persona responsable moralmente no ejercería su responsabilidad en base a su libertad, pues, aunque todos poseamos esta capacidad, no sería posible establecer las razones morales que llevan a un sujeto a actuar en un mundo gobernado por la necesidad (Wallace, 1994, p.1). Ahora bien, la falta de libre albedrío en una

concepción mundana determinista o que defienda cierta predestinación (como es el caso del islamismo, el budismo o el protestantismo) no implica ni supone, necesariamente, que el ser humano se convierta en un ser irresponsable o que no puede ejercer su responsabilidad ante el mal cometido o soportado en sentido propio, o ante el mal infringido o padecido en sentido ajeno.

En este sentido, desde los planteamientos deterministas y antideterministas, la responsabilidad ante la comisión del mal moral o del acto malévolo llevado a cabo por el agente principal o por el agente cooperador, nos ha de llevar a desarrollar el sentido de una conciencia moral individual que nos permita asumir la gravedad o levedad del mal moral que hayamos hecho o dejado de hacer, así como el mal moral que otros han hecho y hemos consentido, ayudado, facilitado o cooperado a hacer.

No obstante, puede resultar imposible de concebir o complejo de concretar la responsabilidad moral de las personas ante el mal y los males mundanos cuando nos situamos en el plano de una cosmovisión planetaria o en el plano de una sociedad globalizada donde no tienen cabida los excluidos de la globalización. Así lo atestigua Bernardo Pérez Andreo, al considerar que:

“La globalización implica que el hombre es radicalmente culpable de todo lo que sucede en el mundo entero. Antes, podíamos refugiarnos en la excusa del “no lo sabía; qué puedo yo hacer”, pero hoy esto ya no es posible, hemos quedado a la intemperie, ya no podemos escudarnos en nuestra ignorancia o nuestra inutilidad. La culpabilidad metafísica de la que habla Jaspers se ha tornado culpabilidad moral. No hay forma de saber que no somos responsables, siempre hay algo en nuestra conducta o acciones que puede cambiarse para aliviar el sufrimiento de los excluidos de la globalización (Pérez Andreo, 2008, p. 394-395)”.

En cualquier caso, la responsabilidad del ser humano, aún siendo considerada en sentido amplio y extensivo, esto es, en sentido ecológico y globalizado, no resulta bastante para exonerar totalmente a Dios del mal mundano, pues para muchos autores su acción indirecta y su imputabilidad pueden vislumbrarse claramente en muchos planos de la naturaleza y en eventos

catastróficos para las vidas humanas (Neiman, 2012, p. 64). Los cristianos, sin embargo, a pesar del mal que invade el mundo y del mal moral que se comete a diario, fundamentan la responsabilidad en la finitud mundana y en la fragilidad humana, aferrándose a la idea de un Dios todopoderoso y bondadoso que no tiene culpa alguna de dichos males y que trata de dirigir el mundo y a la humanidad, desde su divina providencia y el máximo respeto posible a la autonomía de los seres creados, hacia su plenitud al final de los tiempos.

Esta visión se verá claramente refrendada en el siguiente apartado, donde partiremos de las premisas aquí referidas y trataremos de hacer una propuesta de por dónde cabría fundamentar la teoría y la praxis del actuar cristiano ante el mal moral ocasionado por los seres humanos.

4.2. La responsabilidad ética del cristiano ante el mal moral humano

La historia y la teología nos permiten afirmar que el ser humano, a través de su capacidad de libre albedrío, es el origen del mal en el mundo. Sin embargo, cabría pensar que Dios y los hombres comparten, cada uno en su medida, responsabilidad sobre el mal. De este modo, podríamos atribuir a Dios el origen del mal mundano por ser el mundo fruto de su creación, incluso el mal moral que lleva a cabo el ser humano con sus malos actos por ser igualmente obra de sus manos, pero sería un claro absurdo hacer corresponder esta responsabilidad a Dios, pues la misma no puede ni debe recaer en él, ni de forma directa, ni de forma indirecta. Así lo recoge explícitamente el Magisterio de la Iglesia amparándose en la doctrinas agustiniana y tomista:

“Dios no es de ninguna manera, ni directa ni indirectamente, la causa del mal moral, (cf. San Agustín, *De libero arbitrio*, 1, 1, 1: PL 32, 1221-1223; Santo Tomás de Aquino, *S. Th.* 1-2, q. 79, a. 1). Sin embargo, lo permite, respetando la libertad de su criatura (Catecismo de la Iglesia Católica, n. 311)”.

En este caso, habría dos tipos de responsabilidades en Dios como Creador, compatibles entre sí: la responsabilidad al crear un mundo imperfecto, finito y

limitado donde el mal adquiere múltiples formas y representaciones en los diferentes entes (Greshake, 2008, p. 55; y la responsabilidad al crear a un hombre, a imagen y semejanza suya, pero imperfecto y corruptible, al que dotó de libre albedrío y le dio la capacidad de hacer el bien y el mal, a pesar de que Dios es, en palabras de Hick, el bien en estado puro y absoluto (Hick, 1996, p. 389). No obstante, estas dos responsabilidades de intentar asignar en cierto modo los males mundanos y humanos a Dios carecen de valor, pues no es posible culpabilizar a Dios de las imperfecciones de su creación, ni tampoco de las acciones libres de sus creaturas.

Asimismo, tampoco debemos olvidarnos de la figura del diablo como un ser sobrenatural causante del mal en el mundo, al que el hombre ayuda y coopera en su maldad. Así lo afirmaba el famoso exorcista Gabriele Amorth: "(...) el diablo no podría ejercer la mayor parte del mal sin la complicidad y participación del ser humano (Amorth, citado por Sayés, 2008, p. 139)".

Con todo, ¿qué hace, puede o debe hacer el hombre ante el mal que le rodea? Ante el mal que el ser humano encuentra, ante el mal que atenaza o socava la vida de los hombres, este lucha y lucha por tratar de evitarlo y eliminarlo. El mal, fruto del lado oscuro y oculto de muchos seres humanos, o producto sin más de la naturaleza lábil y vulnerable que le constituye, nos hace tomar conciencia sensible del sufrimiento humano en toda su amplitud. Sufrimiento que se percibe en las grandes catástrofes y horrores provocados por el propio ser humano, como los sesenta millones de muertos durante la II Guerra Mundial o los millones de muertos que a diario perecen en nuestro planeta a causa del hambre, las guerras o las injusticias y que nos hace afirmar, en palabras de Francesc Torralba, que existir es luchar y resistir frente a todo aquello que nos hace sufrir (Torralba, 2007, p. 24).

La lucha y la resistencia por todo aquello que nos hace sufrir, por los males propios del lado oscuro de la propia naturaleza humana, por los males internos y externos que nos rodean, por la parte dura, inhumana e indigna de la vida que muchas veces no podemos eludir, ignorar u ocultar, nos posibilita asumir nuestra responsabilidad como seres humanos en un mundo donde el mal existe y el

sufrimiento, como parte del mismo, ha de ser aceptado para poder liberarnos de él (Suzuki, citado por Merton, 1975, p. 122).

Pero para poder asumir la responsabilidad de luchar contra el mal y el sufrimiento, antes es necesario tomar conciencia del mal moral, de su fuerza y de su entidad. Quizá ese sea el primer paso a dar, horrorizarse y espantarse del mal moral para evitar quedar atrapados por su negatividad y por su poder destructor (Cardero López, 2007, p. 1). En este sentido, si bien tenemos la obligación de reconocer la belleza y bondad del mundo, también hemos de horrorizarnos ante la fealdad y maldad de este, pues ambas partes conforman, de manera ambivalente y paradójica, la realidad que somos y en la que existimos.

Por otro lado, algunos autores proponen, ante la responsabilidad del mal moral, que hemos de asumir tres configuraciones éticas para entender los hechos morales que condicionan la tendencia humana a la maldad, esto es, la inclinación de los hombres, en su falibilidad volitiva, a obrar moralmente mal. Estos son: la idealidad del bien, la debilidad de la voluntad humana y la realidad del mal (Carrillo, 2002, p. 181). De este modo, el bien puede ser pensado como un mero ideal que supere toda forma de maldad, la voluntad humana como una muestra de nuestra vulnerabilidad que nos haga asumir el mal como algo connatural a nosotros y la realidad del mal como un hecho constatable que tenemos que aceptar y con el que tenemos que convivir. Estas tres configuraciones nos pueden permitir asumir la responsabilidad moral ante el mal de una forma certera y positiva.

La existencia del mal y el sufrimiento en el mundo resultan hechos innegables, aunque la responsabilidad moral frente a los mismos nos lleva a intentar no sólo combatirlos, sino transformarlos. En esta lucha y poder de transformación del mal en bien quizá no podamos acabar con la malevolencia, maleficencia, maledicencia y maldad humana, así como tampoco con la energía maligna y maliciosa que rodea el mundo y la vida de muchos seres humanos, pero si contrarrestarla con otra energía positiva, la que procede de los valores del amor, la misericordia, el perdón y la justicia, con los cuales es posible hacer un hombre

bueno en una buena sociedad (Parada Navas, 2018, p. 379) o albergar la esperanza de intentar hacer un mundo mejor para todos o donde todos seamos lo mejor que podemos llegar a ser (Feito, 2013, pp. 267-268). Pero, no sólo es necesaria una revitalización ética a partir de lo humano, sino un giro o un cambio de perspectiva dirigida a la biosfera entera de la que formamos parte y sin la que dejaríamos de existir (Feito, 2007b, p. 98).

Sin embargo, en esta lucha contra el mal, que es notorio que afecta al ser humano de todos los tiempos y que es larga, dura y compleja, también tienen cabida pensamientos derrotistas y no tan halagüeños al considerar que, en ese combate contra el mal y el sufrimiento de la humanidad, no hay mucho que se pueda hacer, pues el ser humano continúa siendo un lobo para sí mismo y para el resto de seres humanos, ya que por nuestra egolatría, soberbia, egoísmo y vanidad seguimos matándonos entre nosotros, sin hacer nada por intentar vencer el mal o salir de él.

Ahora bien, lejos de ser pesimistas, hemos de mostrar una actitud responsable de lucha positiva ante el mal y el sufrimiento humano. Y esa lucha si bien se puede hacer desde una dimensión inmanente, sólo se plenifica y perfecciona desde una aspiración a la trascendencia, esto es, a lo absoluto, a Dios. Así lo expresa José Luis Parada Navas en alusión a la plenitud de la moral para una sociedad más justa y mejor:

“No obstante una anti-metafísica filosófica, y una defensa de la autosuficiencia ética, como la única respuesta plausible desde la racionalidad, a las aspiraciones del deseo que luchan en el interior humano o interhumano, se puede afirmar que la llamada de plenitud o totalidad sólo puede encontrar respuesta en la apertura al absoluto (Parada Navas, 2008, p. 133)”.

En definitiva, tan erróneo resulta imputar la responsabilidad del mal exclusivamente al ser humano, como atribuir la razón del mal únicamente a Dios o a determinadas fuerzas sobrenaturales, así como tratar de justificar la existencia del mal como un elemento intrínseco a la realidad existencial. El mal existe y en tanto que mal, tenemos la responsabilidad moral de luchar contra él, en clave inmanente

(por nosotros mismos), o en clave trascendente (con la ayuda de Dios), para conducir nuestras vidas individuales y colectivas hacia el bien moral. Esto, a nivel cristiano, contiene un sinnúmero de connotaciones.

El problema es que, a pesar de que tengamos, como humanos y como cristianos, el deber ineludible de destinar nuestra conciencia individual y comunitaria hacia el bien moral, evitando en todo lo posible caer en el mal moral, en las acciones que provocan un mal a nosotros mismos o a los demás, este mundo parece estar abocado al mal, a la corrupción, a la depravación y al desorden injusto. Con optimismo realista y con crudeza social Bernardo Pérez Andreo lo deja entrever en sus palabras, que ojalá no sean proféticas hacia los poderosos que dirigen el mundo, gobiernan a las personas y controlan el 85% la riqueza del planeta, al sostener que por culpa de estos se está creando la concepción de que este mundo comienza a ser insoportable e indigno de vivir en él: “Los legitimadores del desorden social se empeñan en seguir por este camino y avanzar hacia... creemos, que hacia la consumación de un mundo aberrante que no merecerá ser vivido como tal (Pérez Andreo, 2013, p. 447).

Así pues, en este orden de cosas y a la vista de todo lo descrito en esta investigación, se podría concluir este capítulo proponiendo que la responsabilidad moral del cristiano ante el mal mundano y el sufrimiento humano ha de darse en una triple línea de fundamentación, de discernimiento y de acción, tal y como pasamos a describir a continuación:

a) *Nivel antropológico-perfectivo*: la responsabilidad moral del cristiano se inserta y desarrolla en el ser mismo del hombre, en su estructura antropológica, en su ser bio-físico-socio-espiritual. El mal, para un cristiano, desde su experiencia de fe, es y debe ser una cuestión objeto de comprensión vital, al pensar que cualquier persona, como creatura de Dios, ha de tener en su interior algún vestigio de bondad; de compromiso hacia el mundo y hacia los demás para luchar contra el mal y mitigar sus efectos. De este modo se tendería a una moral de perfeccionamiento humano, basada en la frase evangélica de “sed perfectos

como mi Padre celestial es perfecto (Mt 5, 48)", así como a una moral de felicidad, tanto para esta vida (Reino de Dios), como para el más allá (visión beatífica de Dios).

- b) *Nivel axiológico-normativo*: la responsabilidad moral del cristiano, aunque parta de los valores protomorales de la dignidad, la vida y la persona humana, comporta y conlleva valores éticos nuevos, sobre todo a partir de la concepción del hombre como *imago Dei*. Ante el mal, desde la teología cristiana se proponen una serie de valores nuevos acordes al mensaje de las bienaventuranzas y a la lucha por el Reino, así como una moral del amor y del diálogo fraterno. Asimismo, la responsabilidad moral del cristiano conduce ineludiblemente al mundo de los preceptos, de las normas e imperativos morales que orientan la conducta, la decisión y la acción. Ante el mal sólo cabe una moral basada en la norma básica del amor proximal y del amor a Dios como pilares esenciales del obrar moral del cristiano. De este modo se tendería a una moral de la caridad, de la ayuda mutua que, como diría San Pablo, "es vínculo de perfección (Col 3, 14)", a moral altruista encaminada a servir y amar al prójimo con base en las palabras de Jesús: "Cualquier cosa que hayáis hecho con uno de mis hermanos, aunque sea el más pequeño, a mí me lo hicisteis (Mt 15, 40)".
- c) *Nivel teológico-vivencial*: la responsabilidad moral del cristiano viene referida a su relación con Dios, esto es, a su interacción con Dios para ayudarlo a hacer el bien y cooperar a no hacer el mal. Esta visión de la autonomía-teónoma, en clave vivencial, podría servirnos para fundamentar una moral basada en el cumplimiento de la voluntad de Dios, o actuando en conformidad con la voluntad de Dios "en la adversidad y en la prosperidad" (San Alfonso, 2007, p. 10) basada en la asunción de las palabras que nos enseñó Jesús en el padrenuestro "hágase tu voluntad" y en la *ipsíssima verba* que él mismo profirió: "No el que diga: Señor, Señor, entrará en el Reino de los cielos, sino el que cumpla la voluntad de mi Padre (Mt 7, 21)". Esta vivencia de la voluntad de Dios se convierte en bien para los que la siguen, ya que para los que aman a Dios y

cumplen su voluntad, según relataba San Pablo, “todas las cosas se tornan en bien (Rm 8, 28)”. Hacer el bien es el ideal a seguir y a obtener.

Estos tres niveles de identidad moral del cristiano, el antropológico-perfectivo, el axiológico-normativo y el teológico-vivencial, nos permiten conformar lo que podríamos llamar la responsabilidad moral cristiana ante el mal del mundo y el sufrimiento de los hombres, es decir, el *ethos* que ha de tener el cristiano ante la maldad del mundo y las maldades de los hombres.

Desde estos niveles, podemos decir que el comportamiento cristiano responsable frente al mal moral debe orientarse, primero y principalmente, por la imitación del modelo de Cristo, maestro de vida moral que pasó por el mundo haciendo el bien y mostrándose como “modelo ejemplar y único de todo lo auténticamente humano (Parada Navas, 2002, p. 306)”; y, secundariamente, por el seguimiento de Cristo, que a la luz de la moral católica se podría condensar, sin ánimo de ser reduccionistas, en vivir conforme al evangelio (bienaventuranzas, etc.), guiarse por el principio sinderético de obrar el bien evitando el mal, amar al prójimo como a uno mismo y actuando como lo haría Jesús, con la belleza y profundidad con la que Pedro Laín Entralgo, parafraseaba en sus escritos clínico-filosóficos la fórmula veterotestamentaria del amor proximal recogida en el Antiguo Testamento (Deu 6, 5; Lev 19, 18) desde dos horizontes de comprensión y de actuación moral cristiana: “Ama a tu prójimo como si tu prójimo fuese Cristo” y “Ama a tu prójimo como si tú mismo fueses Cristo” (Laín Entralgo, 1964, p. 105).

CONCLUSIONES

El problema del mal y su presencia ha inquietado al ser humano desde que tuvo conciencia de sí mismo y de su entorno. Existe una percepción común a todo ser humano y esta es, sin duda, la experiencia del mal y del sufrimiento: desde que venimos al mundo estamos expuestos, a nivel constitutivo y en nuestro devenir, a la finitud, a la imperfección, al ultraje y, por ende, al mal.

El mal es un enigma para la vida humana, una incógnita de difícil aprehensión. Enigma, porque no se conoce su causa, su significado y su finalidad, e incógnita porque, cuando reviste la forma de mal moral, de maldad humana, obliga a una introspección reflexiva sobre los pensamientos y acciones más oscuras, abyectas y negativas de los seres humanos contra sí mismos o contra los demás, así como sobre el sufrimiento que estas formas eidéticas o práxicas producen (mal infringido y mal soportado). No obstante, aun partiendo de este apriorismo, el mal, en sus dimensiones y manifestaciones extrínsecas e intrínsecas al ser humano, es una realidad que puede comprenderse y, en cierto modo, ante la que se pueden dar u ofrecer respuestas aproximadas que ayuden a su aceptación y resolución. Además, es un enigma vital en una doble perspectiva: la racional y la creencial, esto es, es un enigma para la razón y para la fe.

El mal, desde el punto de vista racional, puede llevarnos a afirmar o negar el sentido de la existencia humana, ya que la reflexión sobre el mal va inevitablemente unida a la reflexión sobre el sentido de la vida y sobre el papel de Dios en el mundo y frente a él. Igualmente, el mal, desde el punto de vista creencial o fiducial, puede conducir a afirmar la existencia o inexistencia de Dios o, en el mejor de los casos, a hacer inteligible la coexistencia de Dios junto al mal o a pesar del mal. Asimismo, para afrontar el mal como enigma para la fe podemos decir que existen dos caminos: la visión del mal como anti-teodicea (si existe el mal Dios no puede existir y tampoco puede tener sentido la vida para ningún hombre.) y la visión del mal como

pro-teodicea (si existe el mal Dios tiene que existir y la vida humana puede tener algún sentido).

El mal, en sus diferentes manifestaciones ontológicas y fenomenológicas (mal físico, mal metafísico y mal moral), inquieta e interpela al ser humano en cuanto a su origen, su naturaleza y su sentido, hasta el punto de preguntarse por su fundamento entitativo (ontodicea del mal), por la responsabilidad que el hombre puede o debe tener sobre él (antropodicea y éticodicea del mal), así como por el papel que Dios, en su concurso interrelacional con los seres y en su providencia infinita en la Historia, tiene o ha de tener para con el mismo (teodicea del mal).

Por otra parte, los dilemas de si existe el mal o no, de si este, en caso de existir, tiene un sentido último o no, de si merece la pena pensar sobre él o no, de si la existencia de Dios depende de la existencia o inexistencia del mal, etc., no dejan de ser dilemas de un ser limitado y contingente que busca lo ilimitado y lo absoluto de la existencia, dilemas de un ser sometido al cambio y la transformación que busca lo estable y permanente, dilemas de un ser mortal que desea la vida en plenitud y la felicidad en esta y en la otra vida... Dilemas que exigen, entre otras muchas consideraciones, una o varias respuestas y, por tanto, desde la filosofía y la teología creemos que existe la obligación moral de intentar ofrecer unas respuestas que sean razonables y creíbles.

El mal es, tal vez, la experiencia que más haya acercado y alejado a la vez al hombre de la religión. Preguntas como: ¿Qué he hecho yo para sufrir así? ¿Por qué a mí Dios mío? ¿Qué sentido tiene el mal que estoy padeciendo? ¿Por qué tanto sufrimiento y dolor? ¿Dónde está Dios en todo el mal que acaece en el mundo? ¿Por qué no hace nada para evitarlo o remediarlo?... Preguntas que, a veces, nos unen o nos apartan de Dios, nos vinculan con más fuerza o nos separan desgarradoramente para siempre de Dios.

Son interrogantes que todos nos hemos planteado alguna vez, preguntas que a no pocos creyentes les ha hecho perder la fe y a no pocos ateos o agnósticos les ha hecho encontrarla o al menos replanteársela. Se trata de cuestiones con las que

tarde o temprano toda persona ha de enfrentarse, porque el mal no es algo exclusivo de los otros, sino que es un acontecimiento propio de cualquier ser humano. Acontecimiento que sobreviene, tanto si se quiere, como si no. El mal existe, el mal puede venir a nuestra vida, nos guste o no, lo queramos o no.

Hablar del mal desde la filosofía y la teología cristiana nos conduce, inevitablemente, a analizar las cuestiones más controvertidas que se ciernen en torno a este tema, así como a identificar las caras o representaciones paradigmáticas del mal en la vida de los hombres, a las que denominaremos “teologías del mal moral”, ante las cuales la moral cristiana ha de ofrecer, desde un horizonte de comprensión amplio y abierto, así como desde una conciencia responsable, una respuesta fundada, coherente y creíble, tanto desde los planos antropológico y ético, como en desde los ámbitos eidético y creencial.

Esta tesis ha pretendido, a través de una perspectiva filosófica-teológica, esclarecer los principales cuestionamientos que se ciernen sobre el problema del mal: ¿Qué es el mal? ¿Dónde y por qué se origina? ¿Qué o quién es responsable de tanto mal? ¿Cómo se concibe y se manifiesta el mal moral? ¿qué responsabilidad moral tiene el ser humano ante el mal infringido y el mal sufrido?, etc., para intentar iluminar el *ethos* del cristiano ante dichas realidades.

Para alcanzar tal pretensión, se ha seguido una línea discursiva en la que se ha partido de los siguientes ítems:

- a) En primer lugar, de una ontodicea y una eticodicea del mal moral, en la que hemos analizado la naturaleza ontológica del mal (físico, moral y metafísico), la ética y la antropología del mal moral, así como la fenomenología y hermenéutica de dicho mal moral.
- b) En segundo lugar, hemos dado cabida a la antropoteodicea del mal moral, en la que hemos tratado de profundizar en el problema del mal moral para la razón y la fe, en la cuestión teodicética en sus manifestaciones culturales y religiosas,

así como en el papel de Dios ante el problema del mal moral desde su concurso con el mundo y su justicia con los hombres.

- c) En tercer lugar, hemos identificado y sistematizado los distintos paradigmas teológicos del mal moral, destacando los que afectan directamente a la condición humana: finitud y vulnerabilidad, fatalidad, enfermedad, dolor y sufrimiento, muerte, envejecimiento, sentido de la vida y la maldad humana desde el ámbito de la acción y la cooperación.
- d) Por último, hemos querido rubricar nuestro estudio apelando a la responsabilidad moral del cristiano ante el mal mundano y el mal moral humano. Todo ello, con el objetivo de fundamentar un *ethos* cristiano que, desde los planos antropológico-perfectivo, axiológico-normativo y teológico-vivencial, permita afrontar, con realismo y criticidad, la realidad del mal moral en el mundo (mal provocado o infringido) y el sufrimiento que este suele conllevar (mal padecido o soportado).

Las ideas clave a las que hemos llegado con esta investigación representan sólo una aproximación tangencial al tema estudiado, sobre el que existen muchas discusiones filosóficas, éticas y teológicas, algunas de las cuales siguen vigentes y continúan dándose entre filósofos teístas, deístas, antiteístas, ateístas, etc., acerca de la presencia o ausencia, de la acción o inacción, de Dios ante la realidad del mal en el mundo o frente a los actos malévolos de los hombres. Al respecto, sin caer en dicotomías excluyentes y lejos de los binomios teodicéticos que intentan conjugar la existencia/inexistencia del mal con la existencia/inexistencia de Dios, cabe considerar que el mal, en sus distintas manifestaciones ontológicas y fenomenológicas, existe y que Dios existe.

Con estas premisas, que recogen sucintamente el marco teórico de nuestra investigación y siguiendo el desarrollo expositivo que se ha realizado a lo largo de la Tesis, podemos proponer, a modo de conclusiones, las siguientes ideas:

- 1) El mal es una experiencia vital común a todos los seres humanos, aunque no todos lo afrontan de la misma manera. Por ello, aun teniendo unos mismos efectos, el discurso sobre el mal siempre será un discurso plural, abierto, inconcluso e irreductible, pues ninguno de ellos agotará en sí mismo la totalidad de su definición. No obstante, el mal es o suele interpretarse como una realidad negativa que hace sufrir y padecer al hombre, como un *factum* existencial a evitar, combatir y eliminar.
- 2) Desde el punto de vista ontológico, según el pensamiento agustiniano y tomista, el mal se concibe como un no ente, como una no sustancia, pero que existe como parte del ente, como participación o privación del ente. Pero este mal no es obra de Dios, sino que forma parte connatural de la realidad mundana creada, de la realidad finita, contingente y limitada que el Creador quiso hacer, a nivel ontológico (el ser de las cosas) y a nivel antropológico (el ser humano). A la primera realidad creada, al mundo, la dotó de su propia autonomía y de sus propias leyes; a la segunda realidad creada, al hombre, la dotó de una dignidad especial (la hizo a imagen y semejanza suya) y le otorgó el don de la libertad, del libre albedrío, para que pudiera elegir y decidir entre hacer el bien o hacer el mal.
- 3) La existencia de las realidades mundana y humana, junto con la presencia del mal en las mismas, comporta el dilema de relacionar la existencia de ese mal con la existencia de un Dios bueno, todopoderoso e infinitamente perfecto, esto es, la existencia de la malignidad mundana y humana con la benignidad divina. De este dilema surgen las cuestiones clásicas de la teodicea sobre el Dios impotente (Dios quiere quitar el mal, pero no puede), sobre el Dios ausente (Dios puede quitar el mal, pero no quiere), sobre el Dios indolente (Dios no puede ni quiere quitar el mal); y sobre el Dios compasivo y benevolente (Dios puede y quiere quitar el mal), siendo esta última la más compleja de resolver pues, a veces, no alcanzamos a comprender la voluntad, los designios o la forma providente de actuar de Dios. Cuestiones teodicéticas que, en definitiva, para

nosotros, deben tornarse o convertirse en cuestiones de ontodicea, de eticodicea y de antropoteodicea.

- 4) Dentro de los males, el mal moral es el que entraña mayor interés para nuestra reflexión filosófico-teológica y es sobre el que ha versado, en definitiva, nuestro estudio. El mal moral y el sufrimiento que este origina o provoca, en su doble vertiente de acción y de pasión, en sus representaciones de mal infringido o provocado y de mal padecido o soportado, es el que depende de la libertad humana, de la capacidad volitiva humana y que brota, en clave bíblico-teológica, de la decisión del primer hombre al querer separarse de su Creador y pretender buscar, por sí mismo, el conocimiento, la verdad y el sentido de la vida.
- 5) Desde un punto de vista ético y antropológico, el mal moral se fundamenta en la autonomía, la libertad y la conciencia del ser humano que lo comete, consiente, tolera o permite, al tiempo que su valoración o enjuiciamiento debe contemplar los elementos configuradores de dicha maldad (intencionalidad, finalidad, voluntariedad, etc.) y la responsabilidad que resulta inherente a la misma. Así, para las concepciones fenomenológica y hermenéutica del mal moral cabe considerar que este procede del ser humano, de la naturaleza humana que por su condición finita, frágil y vulnerable está sometida a la falibilidad, a la corruptibilidad y a la maldad en sus diversas manifestaciones (maleficencia, malevolencia y maledicencia), lo que le lleva a cometer actos violentos, agresivos y dañinos contra uno mismo o contra los demás. Este mal moral, motivado por pensamientos y sentimientos egoístas, dominantes, perversos, hostiles y malvados, puede verse influenciado por propensiones sociales que hacen al ser humano comportarse de manera vil, injusta e indigna de su condición.
- 6) La propensión o tendencia al mal, la inclinación a obrar el mal moral, además de ser una realidad innegable, puede convertirse en un aliciente y una oportunidad para que el ser humano asuma, en conciencia y desde su responsabilidad, la negatividad destructiva del mismo y la necesidad de intentar contrarrestarlo a

través del bien, es decir, a través de las acciones que persigan una intención y un fin bueno. Acciones que, en su esencia interna, dignifican nuestra vida moral y nos hacen humanizarnos, ser mejores personas, al tiempo que posibilitan, en cierto modo, la construcción antiutópica de un mundo más solidario, justo y mejor para todos.

- 7) El bien moral puede entenderse desde un horizonte meramente inmanente o desde un horizonte abierto a la trascendencia. El primero, nos llevaría indudablemente a los grandes ideales y utopías de la ética humana, donde la idea de bien se revestiría de múltiples formas conceptuales e ideológicas, mientras que el segundo nos remitiría al bien incondicional e incondicionado, al ser que representa la perfección y la bondad puras, en definitiva, a Dios. Desde la inmanencia podemos analizar la bondad y la maldad de las acciones humanas a través de las razones y sentimientos que sustentan las mismas, así como a través de los efectos y consecuencias que estas producen; mientras que desde la trascendencia podemos analizar las dimensiones prácticas del obrar humano desde un punto de vista distinto, pues se introduce, en la valoración de los actos buenos o malos, factores creenciales, elementos doctrinales y concepciones teológicas sobre el papel activo o pasivo de Dios ante los mismos.
- 8) Las concepciones teológicas de la inmanencia y la trascendencia sobre el mal moral incluyen aspectos escatológicos acerca de la retribución de Dios al hombre en forma de premios o castigos, temporales o eternos, por los bienes o males cometidos, por la obediencia o desobediencia a los mandatos o a las leyes divinas, así como por la comisión de los llamados pecados personales o sociales. Estas concepciones nos llevan a tener en cuenta los planes salvíficos de Dios, los proyectos morales relacionados con los mismos, el juicio particular y universal de Dios a los hombres en la vida ultraterrena, etc. O, incluso, aspectos que tienen que ver con la intervención o no de Dios en el mundo a través de sus designios, voluntad o divina providencia, o inclusive con la necesidad de que exista un concurso divino de vinculación ontológica entre Dios

y su creación que haga entender que los hechos que suceden pueden no ser fruto del azar, de la casualidad o de la arbitrariedad.

- 9) Se ha tratado de identificar la naturaleza moral del ser humano, es decir, se ha analizado si la bondad y la maldad forman parte innata de la condición humana, llegando a la conclusión que la iniquidad humana tiene algo de constitutivo (somos malos) y de constituyente (nos volvemos malos). Respecto a esta cuestión compleja y tratando de evitar entrar en la eterna discusión sobre si una persona nace violenta (teorías innatistas, genetistas, esencialistas, etc.) o se hace violenta (teorías sociologistas, cognitivistas, constructivistas, positivistas, etc.), hemos podido describir que si bien las personas tenemos un carácter entitativo que define nuestro obrar moral (lo innato), también vamos desarrollando y conformando dicho carácter a través de las experiencias, de las interrelaciones humanas y de diversos factores endógenos y exógenos que van incorporándose a nuestras vidas (lo adquirido) y que influyen notablemente en nuestra manera habitual o puntual de ser, de actuar y de decidir. Por ello, no se puede afirmar con rotundidad que somos en esencia buenos o malos, sino que actuamos bien o mal motivados por un sinfín de condicionamientos personales, circunstancias contextuales y elementos cognitivos-emotivos-volitivos que nos llevan a obrar, en un determinado momento, de un modo y no de otro, debiendo asumir, de manera consciente, la responsabilidad o irresponsabilidad que nuestras actuaciones conlleven y las consecuencias buenas o malas que estas generen o produzcan.
- 10) Hay muchas formas de hacer el mal, de vivenciar el mal, de cooperar o de permitir el mal, bien como agentes causante o afectado, así como de no hacer el bien o de no impedir que se haga el mal. De todas ellas, en sus dimensiones activas y pasivas, se dimana una responsabilidad individual y colectiva. Igualmente, también hay muchas maneras de sufrir o padecer el mal y ello, tanto dentro de los modelos filosóficos y religiosos deterministas o fatalistas, donde el destino de los hombres está establecido de antemano, como dentro de los

sistemas antideterministas o antifatalistas, donde el destino no está escrito y todo depende del azar o del libre albedrío de quienes actúan en el mundo haciendo uso de su libertad.

- 11) Se han expuesto y destacado en esta Tesis los paradigmas o lugares teológicos donde se hace presente el mal moral en sentido propio, siendo estos la finitud, la fragilidad, la enfermedad, el sufrimiento, el envejecimiento, la muerte, etc. Paradigmas que permiten acercarnos a la misma realidad del ser humano y que desvelan o ponen en evidencia los males que aquejan, ocupan, preocupan, atenazan y hacer sufrir al hombre de todos los tiempos.
- 12) Se ha reflexionado en este trabajo sobre la actuación de Dios ante el sufrimiento humano y ante el mal moral en un mundo creado por Él. Al respecto, hemos vislumbrado la imagen de un Dios activo, doliente y cercano con el mal de las creaturas y con el sufrimiento de los hombres. La imagen de un Dios comprometido con su creación, respetuoso de la autonomía de su mundo y de la libertad de los seres humanos, convirtiéndose, en cierto modo, en un espectador simbólico de los males morales que estos hacen y provocan ya sea como autores, cómplices, cooperadores o como testigos concurrentes o partícipes del mismo.
- 13) Cobra especial relevancia el concepto de la pasibilidad divina, de la capacidad de sufrir de Dios, de la idea de un Dios que se deja afectar por el mal mundano y por el sufrimiento humano, sin perder por ello su esencia, ni ver alterada su existencia. Esta pasibilidad del Dios cristiano engrandece la inmanencia y trascendencia de Dios en el mundo, dota de significado al mal humano y nos permite entender mejor su bondad y amor como Creador, así como su humanización al convertirse en un Dios pasible con el hombre sufriente. Dios, visto así, se aleja de la imagen de un Dios deísta, impassible y apático que no se conmueve por los hombres ni por su creación.
- 14) Dios sufre, pues, desde su libertad omnipotente y desde su bondad infinita, por la imperfección, la insuficiencia y la fragilidad de su mundo, así como por la

labilidad, vulnerabilidad y falibilidad de los hombres. Pero este sufrimiento no forma parte intrínseca de la esencia de Dios, sino que se encuentra instalado en su ser divino como algo externo o ajeno. Dios se deja afectar, incluso a nivel intratrinitario, por el sufrimiento humano y por los males mundanos, gracias a la naturaleza humana de su Hijo Jesucristo que, en su kénosis, en su encarnación, asumió todo lo bueno y lo malo del género humano, así como por su amor a las creaturas que el mismo ha creado, a imagen y semejanza suya. Desde esta perspectiva teológica, cabe considerar que Dios sufre o con-sufre, de algún modo, por el mundo y por la humanidad, desde la creación, con la creación y en la creación.

- 15) Dios, visto así, estaría integrado en el mal mundano y en el mal moral humano, no tanto como ser o agente causal de los mismos, sino como ser que en su infinito amor acepta, soporta y comparte la existencia de esta realidad, bien como fruto del propio devenir ontológico del mundo, bien como fruto de la libertad errada, inconsciente o ignorante de los hombres que en él habitan. En ambos casos, Dios sufre con el mal ontológico de su creación y con el mal moral fruto de la malignidad humana, para superar dicho mal desde el mismo mal. Esto, que podría resultar incomprensible o absurdo, resulta tremendamente consolador y esperanzador en clave teológica cristiana para el que sufre, pues asume la fe en un Dios sufridor (*Deus patiens*), en un Dios cercano, que comparte el dolor de los hombres (Dios sufre en cada hombre).

Los objetivos, pues, que se pretendían conseguir con este proyecto doctoral, recogidos en la introducción y en estas breves conclusiones consideramos que, sucintamente, se han visto logrados, ya que se ha analizado la realidad del mal y del sufrimiento desde sus diferentes supuestos, se ha realizado un proceso de investigación sistemático acorde al tema objeto de estudio, se ha recogido y trabajado concienzudamente la bibliografía que sustenta y justifica todo cuando se ha plasmado, se han planteado conceptos y criterios éticos para actuar frente al mal moral y el sufrimiento humano, se ha contemplado el tema del mal moral en sus

diferentes representaciones isomórficas culturales y existenciales, se han formulado claves interpretativas para afrontar el mal y las situaciones de sufrimiento (infringido o soportado) provocadas por éste, se han evidenciado los paradigmas más relevantes donde se hace visible y sufrible el mal moral en los hombres, finalizando con la fundamentación de la responsabilidad moral del cristiano ante el mal y el sufrimiento.

El camino para lograr este propósito ha sido el de contemplar el problema del mal con objetividad, con realismo, pero sin ningún tipo de absolutización o dogmatización. En este sentido, la idea de un Dios cristiano que se revela débil y que sufre, así como las experiencias de amor y de no-violencia propugnadas por Jesús de Nazareth son, sin duda, caminos válidos, aún para el no-creyente, para comprender la realidad del mal y la posibilidad de su superación.

Así pues, más que reflexionar sobre el mal, en esta Tesis se ha intentado, desde una cosmovisión filosófico-teológica y desde un horizonte ético cristiano, dar pautas de pensamiento y acción para comprometerse con los que lo vivencian, para poner la vida entera en función de aliviar a los que lo sufren y para asumir el absurdo del mal, para encontrar un sentido al mismo y para ayudar a otros a encontrarlo.

Por tanto, cabe concluir que, a pesar del mal o desde el mal, es posible creer en la existencia de Dios. Es más, resulta más necesario creer en Dios que en el mal, pues de la creencia en el mal no sacamos mucho, pero de la creencia en Dios podemos sacar todo lo que precisamos para ser felices aquí y ahora, a pesar de cualquier experiencia de sufrimiento o maldad que vivamos en un sentido apropiativo o alterativo, reconciliándonos y solidarizándonos con los sufrimientos y con los males propios y ajenos.

Por último, para afrontar moralmente el mal y el sufrimiento como realidades humanas y dirigir el *ethos* cristiano hacia una responsabilidad comprometida para con ellas, lejos de cualquier forma de radicalismo o permisivismo éticos (Vidal, 2007, p. 37-38), podemos concluir sosteniendo, siguiendo la doctrina moral alfonsiana,

que “todas nuestras acciones debemos enderezarlas al único fin de agradar a Dios y de cumplir su voluntad (San Alfonso, 2007, p. 46)”.

Con todo, si nuestra misión como cristianos en esta vida es amar a Dios, amar al prójimo como a uno mismo y actuar haciendo el bien para agradar a Dios y cumplir su voluntad, debemos también, como creyentes, pedir a Dios que nos conceda un corazón sabio que discierna entre el bien y el mal (I Re 3, 9), para así obrar y practicar el bien y no tropezar con el mal (Tob 12, 7).

BIBLIOGRAFÍA

Abbá, G. (1992). *Felicidad, vida buena y virtud*. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, S. A.

ACNUR-Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. (2011). *Breaking the spell: responding to witchcraft accusations against Children*. Ginebra. Extraído de: <http://www.unhcr.org/research/working/4d346eab9/breaking-spell-responding-witchcraft-accusationsagainst-children-bussien.html>

Adam Muñoz, M. (2003). *La mutilación genital femenina y sus posibles soluciones desde la perspectiva del derecho internacional privado*. Córdoba: Universidad de Córdoba.

Aduriz, S. (2010). La sombra del objeto: inquietante extrañeza en la melancolía. *Revista de psicoanálisis*, 59: 59-124.

Agamben, G. (2002). *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-textos, 2002.

Agazzi, E. (2013). El dolor y el sufrimiento humano a la luz de la razón y de la fe cristiana. *Medicina y Ética: Revista Internacional de bioética, deontología y ética médica*, 24 (3): 327-343.

Aguiló, J. (1994). Buenos y malos: sobre el valor epistémico de las actitudes morales y de las prudenciales. *Doxa: cuadernos de filosofía del derecho*, 15-16 (2): 791-804.

Ahumada, R. (s.f.). *El mal. Del problema al misterio. Notas en la perspectiva de la filosofía del ser*. Extraído de: <http://repositorio.ugm.cl/bitstream/handle/12345/703/EL%20MAL.%20%20DEL%20%20PROBLEMA%20%20AL%20%20MISTERIO.pdf>

Alarcos, F.J. (2001). Consecuencias éticas de la muerte. *Proyección*, 203: 307-328.

Alarcos, F.J. (2005). *Bioética global, Justicia y Teología moral*. Madrid: DDB.

Alarcos, F.J. (2007). Bioética y biografía. De la ética del bios a la ética del argumento vital. *Proyección*, 227: 325-339.

Alarcos, F.J. (2009). La muerte como interpelación ética. *Diálogo Filosófico*, 75: 449-466.

Aloni, S. (2003). *Murder Under the Cover of Righteousness*. Extraído de: <https://web.archive.org/web/20030413215433/http://www.counterpunch.org/aloni03072003.html>

Alonso Pando, R. (2011). Identidad moral y libertad en la persona humana. *Medicina y Ética: Revista Internacional de bioética, deontología y ética médica*, 22 (2): 135-159.

Álvarez Gómez, M. (2002). *El problema de Dios en Wittgenstein y Heidegger*. Madrid: Revista de Occidente.

Álvaro González, L.C. (2014). Circuitos morales en el cerebro normal. *Revista de Neurología*, 58 (5): 225-233.

Álves, D. (2006). *La enfermedad en la Biblia*. Hermosillo: México.

Améry, J. (2001). *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia: Pre-textos.

Andersen, M. L., Zuber, J. M., & Hill, B. D. (2015). Moral Foundations Theory: An Exploratory Study with Accounting and Other Business Students. *Journal of Business Ethics*, 132: 525-538.

Anderson, C. & Huesmann, L. (2007). Human aggression: A social-cognitive view. En: M.A. Hogg y J. Cooper (eds.). *The Sage handbook of social psychology*, London: Sage, pp. 259-287.

Andrea, N. (2018). Insociable sociabilidad, mal moral y el origen de la historia humana según Kant. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, 7 (13): 149-168.

- Aramini, M. (2007). Dolor físico y sufrimiento del hombre. En M. Aramini, *Introducción a la bioética*. Bogotá: San Pablo, pp. 126-130.
- Aranda, J.M. & González, S. (2011). Problematización de la responsabilidad social o colectiva. *Ciencia ergo-sum*, 18 (2) 126-134.
- Arendt, H. (1968). *The Origin of Totalitarianism*. Orlando: Harvest Book.
- Arendt, H. (2006). *Über das Böse*. Münche: Piper Verlag.
- Arendt, H. (2014). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2003). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza.
- Arizmendi, P. (2014). *Pensar el dolor Aproximaciones a una algodicea contemporánea (Tesis Doctoral)*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Arméndariz, L.M. (1998). *¿Pueden coexistir Dios y el mal?* Bilbao: Universidad de Deusto.
- Armengol, R. (2010). *Felicidad y dolor: una mirada ética*. Barcelona: Ariel.
- Armengol, R. (2014). *El mal y la conciencia moral. La fuerza de las ideologías, el respeto, el amor, el odio*. Barcelona: Comte d`Aure.
- Armengol, R. (2018). *La moral, el mal y la conciencia*. Barcelona: Ediciones Carena.
- Arrizabalaga, P. (2007). Primum non nocere. Una reflexión sobre la aplicación del juramento hipocrático en la organización de las empresas sanitarias. *Medicina Clínica*, 128 (5): 1-3.
- Arroyo, L.M. (1990). Antropodicea y antropokatadicea. La religión como afirmación y negación del hombre en Feuerbach y Shopenhauer. *Ciudad de Dios: revista agustiniana*, 203 (2): 305-331.

- Ávalos, H. (2005). *Fighting Words: The Origins of Religious Violence*. New York: Prometheus Books.
- Ayllón, J.R. (1998). *Ética razonada*. Madrid: Palabra.
- Ayuso, J.M. (1999). Auschwitz: el pensamiento judío confrontado con la realización histórica del mal absoluto. *Diálogo Filosófico*, 43: 31-62.
- Baciero Ruiz, F. (2017). *Elementos existenciales en la filosofía de José Ferrater Mora*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Bandura, A. (1991). Social cognitive theory of moral thought and action. En: W. M. Kurtines, & J. L. Gewirtz (ed.), *Handbook of moral behavior and development (vol. 1)*, New Jersey: Hillsdale, pp. 45-103.
- Bandura, A. (1999). Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Personality and Social Psychology Review*, 3: 193-209.
- Barbero, J. (1997). *Aspectos éticos-sociales del sufrimiento. Mesa redonda del I Congreso Nacional de la Asociación Bioética Fundamental y Clínica*. Madrid: ABFyC.
- Barbero, J. (2004). Sufrimiento y responsabilidad. En: J. Barbero (ed.). *Dolor y sufrimiento en la práctica clínica (Monografías Humanitas n.º 2)*. Barcelona: Fundación Medicina y Humanidades Médicas, pp. 160-162.
- Barbour, I.G. (2008). *El poder divino: un enfoque procesual*. En J. Polkinghorne (ed.). *La obra del amor. La creación como kénosis*. Estella: Verbo Divino, pp. 21-43.
- Barth, K. (1978). *Ensayos teológicos*. Barcelona: Herder.
- Bataille, G. (1957). *La littérature et le mal*. París: Gallimard.
- Bauman, Z. (2004). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: FCE.
- Bauman, Z. (2005). *Ética postmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Baumeister, R. (1997). *Evil: Inside Human Violence and Cruelty*. New York: W.H. Freeman.
- Begué, M.F. (2012). La Simbólica del Mal de Paul Ricoeur comentada. *Teoliterária*, 2 (3): 17-38
- Bellei, R. & Marques, D. (2010). O livre-arbítrio e o mal em Santo Agostinho. *Mirabilia: revista eletrônica de História Antiga e Medieval*, 11 (núm. monográfico).
- Bello, G. (2012). El riesgo moral: los límites de la vida humana y la democratización de la ética. *Revista iberoamericana de ciencia, tecnología y sociedad: CTS*, 7 (20): 129-143.
- Berlín, I. (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Universidad.
- Bermejo, J.C. (2005). *Sufrimiento y exclusión desde la fe*, Santander: Sal Terrae.
- Bermejo, J.C. (2009). *Humanizar el sufrimiento y el morir*. Madrid: PPC.
- Bermuda, J. (1984). *J.J. Rousseau La profesión de fe del filósofo*. Barcelona: Montesinos.
- Bernstein, R.J. (1996). *Hanna Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press.
- Bernstein, R.J. (2004). *El mal radical: una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod.
- Beteta, Y. (2016). *Brujas, femme fatale y mujeres fálicas. Un estudio sobre el concepto de monstruosidad femenina en la demonología medieval y su representación iconográfica en la Modernidad desde la perspectiva de la Antropología de Género (Tesis Doctoral)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Blanchot, M. (1983). *L'écriture du désastre*. Paris: Gallimat.
- Blessed, A. & Belsito, A. (2017), *Theodicy*. New York: Catholic Life International.

- Bloch, M. (1992). *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Böckle, F. (1980). *Moral Fundamental*, Madrid: Cristiandad.
- Bodei, R. (2008). Las pasiones, la política y lo malo. En: J. Muguerza, & Y. Ruano. *Occidente, Razón y Mal*. Bilbao: Fundación BBVA, pp. 151-164.
- Boehm, C. (2012). *Moral origins*. New York: Basic Books.
- Borges, J. (1949). *Los Inmortales*. Buenos Aires: Losada.
- Borrel, F. (2014). El mal y la conciencia moral. *Bioètica & Debat*, 73: 24-25.
- Bousquet, F. (2003). Versions du mal à travers religions et cultures, *Revue d'éthique et de théologie morale*, 227: 9-30.
- Briancesco, E. (1986). La exploración del mal moral en el último Tomás de Aquino. *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 47: 5-36.
- Brisson, S. (2003). *Aftermath. Violence and the Remaking of a Self*. Princeton: Princeton University Press.
- Buch, E. (2008). *La antropología teológica de Emil Brunner*. Salamanca: Kadmos.
- Bueno, N. (2010). Los componentes subjetivos de la ética de Hannah Arendt. *Arbor: ciencia, pensamiento y cultura*, 742: 277-286.
- Burggraeve, R., & Vervenne, M. (1991). *Swords into plowshares: theological reflections on peace*. London: Peeters Publishers.
- Burns, J. (1996). *War and its discontents: pacifism and quietism in the Abrahamic traditions*. Washington: Georgetown University Press.
- Cabellos, P. (2001). *La formación de la conciencia*. Madrid: Palabra.

Calder, P. (2013). *The Concept of Evil*. Extraído de: <https://plato.stanford.edu/entries/concept-evil/>

Calvo, M. (2012). Ensayo sobre el sentido de la vida. Hacia un sentido trascendental e inmanente de la vida. *Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía*, 12. Extraído de: www.elbuho.aafi.es

Campbell, J. (1993). *Los mitos, su impacto en el mundo actual*. Barcelona: Kaidós.

Camps, V. (2005). *La voluntad de vivir*. Barcelona: Ariel.

Camus, A. (2001). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.

Cantarino, E. (2001). Gracián y las alegorías del mal. *Trébede*, 46: 64-69.

Cantera, S. (2012). San Agustín y la presencia del mal en la historia. *Espíritu*, 61 (144): 225-246

Carballo, M.V. (1999). *La solidaridad de Dios ante el sufrimiento humano*. Salamanca: Sinergia.

Cardero López, J. (2007). "El Acabamiento y el Pensar. Nietzsche, Heidegger y la voluntad de poder". *Revista de Filosofía*, (50): 1-27.

Cardona Suárez, L.F. (2012). *Mal y sufrimiento humano. Un acercamiento filosófico a un problema clásico*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Cardona Suárez, L.F. (2015). La experiencia del sufrimiento y la medicina mentis. *Desde el Jardín de Freud*, 15: 191-203

Cardona Pescador, C. (1987). *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: Eunsa.

Cardoso, M.L. (2013). O enigma do mal: uma leitura do «De casu diaboli» de Santo Anselmo. *Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religiao*, 11 (32): 1551-1570.

Carrasco, M.A. (2006). Evaluación de la conducta agresiva. *Acción psicológica*, 4 (2): 67-81.

- Carrillo, L. (2002). De la idealidad del bien a la realidad del mal. Hobbes, Kant y Schopenhauer sobre el mal moral y el bien común. *Estudios Políticos*, 20: 181-196.
- Casales, R. (2015). Metafísica leibniziana de la permisión del mal. *Open Insight*, 6 (10): 247-254.
- Castellote, S. (1981). *Antropología filosófica: hacia una justificación del hombre. Antropodicea*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer.
- Castillo, J.M. (2018). *La religión de Jesús*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Catecismo de la Iglesia Católica (2005). Madrid: PPC.
- Chávez, M. (2007). *El sufrimiento a la luz de la misericordia de Dios*. Salamanca: Sinergia.
- Chelouche, T. (2017). Bioética y holocausto. *Aesthetika: Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*, 13 (2): 79-83.
- Churchland, P. (2011). *Braintrust*. Princeton: Princeton University Press.
- Ciccone, L. (2000). *La vita umana*. Milano: Ares.
- Cifuentes, L. (2018). *La ética en 100 preguntas*. Madrid: Ediciones Nowtilus.
- Cipriani, N. & Anoz, J. (2010). El problema del mal en San Agustín. *Augustinus*, 55 (218): 347-362.
- Clifford, S. et al. (2015). Moral foundations vignettes: A standardized stimulus database of scenarios based on moral foundations theory. *Behavior Research Methods*, 47: 1178-1198.
- Colom, E., & Rodríguez Luño, A. (2001). *Elegidos en Cristo para ser Santos. Curso de Teología Moral Fundamental*. Madrid: Palabra.
- Cooper, T.D. (2009). *Las dimensiones del mal: perspectivas actuales*. Bilbao: Mensajero.

- Corán. (2000). *El Corán*. Barcelona: Herder.
- Corbí, J.E. (2005). Emociones morales en la flecha del tiempo: un esquema de la experiencia del daño. *Azafea: revista de filosofía*, 7: 47-64.
- Cordero Hernández, J. (2009). *El tratamiento agustiniano del problema del mal: una vindicación frente a las críticas secularistas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cordevilla, A. (2004). *Gramática de la Encarnación*. Madrid: UPCO.
- Coreth, E. (1982). *Qué es el hombre. Esquema de una filosofía antropológica*. Barcelona: Herder.
- Corral, R. (2004). Qué es la subjetividad. *Polis*, 1 (4) 185-189.
- Cortina, A. (1999). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Valencia: Tecnos.
- Cortina, A. (2013). La conciencia moral: entre la naturaleza y la autonomía. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40: 249-262.
- Cortina, A. (2016). La conciencia moral desde una perspectiva neuroética. De Darwin a Kant. *Pensamiento*, 72 (273): 771-788.
- Craig, D. (2005). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York: Routledge.
- Cruz, J. (2013). ¿Qué es el mal? Extraído de: <http://www.leynatural.es/2013/09/21/que-es-el-mal/>
- Cuervo, F. (1995). *Principios morales de uso más frecuente*. Madrid: Rialp.
- Dalai Lama (2002). *Las cuatro nobles verdades*. Barcelona: Debolsillo.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. New College: Bantam Books.
- De Boeck, F. (2000). Le “deuxième monde” et les “enfants-sorciers”. Politique africaine. *Karthala*, 80 (4): 32-57.

De la Vega, J. (2000). Autonomía: dos concepciones éticas. *Revista de Filosofía*, 23: 195-202.

San Alfonso (1832). *Theologia moralis*. Madrid: Verges.

San Alfonso (2007). *Conformidad con la voluntad de Dios*. Sevilla: Apostolado Mariano.

Demmer, K. (1994). *Introducción a la Teología Moral*. Estella: Verbo Divino.

Díaz Cárdenas, A.F. (2012). Cuatro reflexiones sobre moral, odio y perdón. *Revista Iberoamericana de las Ciencias Sociales y Humanísticas: RICSH*, 1 (2): número monográfico.

Díaz, C. (1992). *Preguntarse por Dios es razonable. Ensayo de Teodicea*. Madrid: Encuentro.

Díaz, C. (1997). *Manual de historia de las religiones*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Doldán, F. (2008). El binomio luz y tinieblas. *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 96: 319-330.

Dorado Alfaro, D. (2012). Una aproximación bibliográfica al problema del mal en la naturaleza. *Revista de bioética y derecho*, 26: 55-59.

Dosse, F., & Ricoeur, P. (2001). *La Mémoire, entre histoire et politique*. París: La Documentation Française.

Dostoievski, F. (2008). *Crimen y Castigo*. Madrid: Cátedra.

Duque, F. (2005). Libertad y sacrificio: deber ser para dejar ser. *Revista portuguesa de filosofía*, 61 (3-4): 667-686.

Dworkin, R. (1994). *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*. Barcelona: Ariel.

Echandi, M. (2013). *El concepto de ser humano en Nicolás Maquiavelo*. Extraído de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5467042.pdf>

- Echavarría, A. (2012). Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica. *Anuario Filosófico*, 45 (3): 521-544.
- Ehrlich, C. (1999). Joshua, Judaism, and Genocide. En: J. Targarona Borrás, & Á. Sáenz-Badillos, *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century: Volume 2: Judaism from the Renaissance to Modern Times*. London: Brill Academic Pub, pp. 117-124.
- Ehrman, B.D. (2008). *¿Dónde está Dios? El problema del sufrimiento humano*. Barcelona: Crítica.
- Eibach, U. (1984). El dolor del hombre y su imagen de Dios. *Selecciones de Teología* 23: 1-12.
- Einstein, A. & Born, H. (1973). *Correspondencia (1916-1955)*. México: Siglo XXI.
- Engelhardt, H.T. (1995). *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona: Paidós.
- Estrada, J.A. (2003). *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta.
- Estrada, M. (2007). La normalidad como excepción: la banalidad del mal en la obra de Hanna Arendt. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 201: 31-54.
- Eurípides (2018). *Medea*. Barcelona: Penguin.
- Fabris, A. (2008). El mal desde una perspectiva de la filosofía de la religión. Interpretaciones de Génesis 3 en Kant, Hegel, Benjamin y Heidegger. En: J. Muguerza, & Y. Ruano, *Occidente, Razón y Mal*. Bilbao: Fundación BBVA, pp. 96-106.
- Feiler, B. (2005). *Where God was born: a journey by land to the roots of religion*. Whashington: Harper Collins.
- Feinberg, J. (1994). *The Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problem of Evil*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.

- Feinberg, M., & Willer, R. (2013). The moral roots of environmental attitudes. *Psychological Science*, 24 (1): 56-62.
- Feito, L. (2007a). Vulnerabilidad. *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*, 30 (3): 7-22.
- Feito, L. (2007b). Bioética global, ciudadanía mundial: una nueva forma de humanismo. *Laguna: Revista de Filosofía*, 21: 97-108.
- Feito, L. (2011). El concepto de autonomía en la medicina occidental. *Bioética & Debat*, 17 (62): 1-5.
- Feito, L. (2012). El dolor como desencadenante de la solicitud y el cuidado. *Crítica*, 981: 32-35.
- Feito, L. (2013). El debate ético sobre la mejora humana. *Diálogo Filosófico*, 86: 267-290.
- Feito, L. (2018). La neuroética y la posibilidad de la mejora humana. *Folia Humanística*, 9: 1-20.
- Fernández del Riesgo, M. (2007). *Antropología de la muerte: los límites de la razón y el exceso de la religión*. Madrid: Síntesis.
- Fernández Liria, P. (2005). Reflexiones sobre Job: en torno al problema del mal, el sufrimiento del justo y la Teodicea. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 38: 169-195.
- Fernández, J., & Soto, M. (2006). Leibniz. En: J. L. Fernández, & M. J. Soto, *Historia de la Filosofía Moderna*. Navarra: Eunsa, pp. 117-142.
- Fernández., A. (2010). *Teología Moral*. Madrid: Palabra.
- Finnis, J. (1991). Object and intention in moral judgement according to Aquinas. *The Thomist*, 55: 1-27.

- Fisher, J. (2007). Compatibilism. En J. Fischer, R. Kane, et. al. *Four Views on Free Will*. Massachusetts: Blackwell, pp. 44-84.
- Flecha, J.R. (2005). *Teología Moral Fundamental*. Madrid: BAC.
- Forment, E. (1998). *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*. Pamplona: Fundación Gratis Date.
- Foxcroft, G & WHRIN-The Witchcraft & Human Rights Information Network (2017). *Witchcraft Accusations and Persecution; Muti Murders and Human Sacrifice: Harmful Beliefs and Practices Behind a Global Crisis in Human Rights*. p. 8. Geneva. Extraído de: <http://www.whrin.org/wp-content/uploads/2017/10/2017>
- Fraijó, M. (1986). *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*. Madrid: Cristiandad.
- Fraijó, M. (1993). *Satán en horas bajas*. Santander: Sal Terrae.
- Fraijó, M. (2006). *Dios, El mal y otros ensayos*. Madrid: Trotta.
- Fraijó, M. (2008). El mal: así lo afronta el cristianismo. En J. Muguerza, & Y. Ruano, *Occidente, Razón y Mal*. Bilbao: Fundación BBVA, pp. 25-60.
- Franco, J. (1975). *La diáspora africana en el Nuevo Mundo*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Frankfurt, H. (1969). Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *The Journal of Philosophy*, 66: 829-39.
- Frankfurt, H. (2009). Inadvertencia y responsabilidad moral. *Ideas y valores*, 141: 11-24.
- Frankl, V. (1991). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (1997). *Psicoanálisis y Existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V.E. (1994). *El hombre doliente*. Barcelona: Herder.

- Freud, S. (2016). *De guerra y muerte. Temas de actualidad y otros textos*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Fromm, E. (1960). *Ética y Psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (1967). *Psicoanálisis y religión*. Buenos Aires: Psique.
- Fromm, E. (1975). *Anatomía de la destructividad humana*. México: Siglo XXI Editores.
- Fromm, E. (1982). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.
- Fuster, I. (2005). *Sufrimiento humano: verdad y sentido*. Barcelona: Balmes.
- Galindo, J.A. (2000). Condiciones y factores antropológicos del mal moral frente a Dios. En: AA.VV. *Teología en Valencia: raíces y retos, buscando los orígenes, de cara al futuro. Actas del X Simposio de Teología Histórica (3-5 marzo 1999)*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, pp. 579-586.
- Galindo, J.A. (2001). *El mal: el optimismo soteriológico como vía intermedia entre el pesimismo agnóstico y el optimismo racionalista*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Galindo, J.A. (2008). *Dios y el sufrimiento humano: preguntas y respuestas sobre el problema del mal*. Madrid: Encuentro.
- Garaudy, R. (1990). Los derechos del hombre y el islam: fundamentación, tradición y violación. *Concilium*, 26 (1990): 221-237.
- García Baró, M. (2006). *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme.
- García Baró, M. (2007). *La compasión y la catástrofe*. Salamanca: Sígueme.
- García Baró, M. (2012). El dolor no enseña siempre. *Crítica* 981: 27-31.
- García de Haro, R. (1980). ¿Qué es la conciencia habitual? *Sapientia*, 35: 435-454
- García de Haro, R. (1993). Cooperación al mal, conversión y gradualidad. *Anthropotes*, 9 (1): 135-153.

- García de la Puerta, M. (2005). Significado simbólico-mágico de la palabra en la obra fantástica de C.S. Lewis. *Anuario de investigación*, 3: 75-96.
- García Férrez, J. (2002a). ¿Dónde está Dios en la experiencia del mal? *Diálogo*, 229: 18-25.
- García Férrez, J. (2002b). Salud. En J. García Férrez & F.J. Alarcos (eds.). *10 palabras clave en humanizar la salud*. Estella: Verbo Divino, pp. 65-110.
- García Férrez, J. (2003). El sufrimiento humano: ¿problema o misterio? *Hospitalarias*, 247: 8-11.
- García Férrez, J. (2006). Antropología de la enfermedad. *Crítica*, 932: 12-17.
- García Férrez, J. (2009). Sentido. En F.J. Alarcos (ed.). *10 palabras clave en la construcción personal*. Estella: Verbo Divino, pp. 79-141.
- García-Huidobro, J. (2002). *Filosofía y retórica del iusnaturalismo*. México: UNAM.
- García Sáiz, M. & Gil, F. (1999). Procesos de influencia social. En: F. Gil & J. Alcover, *Introducción a la Psicología de los Grupos*. Madrid: Pirámide, pp. 251-279.
- Garzón, E. (2003). *Derecho, ética y política*. Madrid: Centro Estudios Constitucionales.
- Gavrilyuk, P. (2012). *El sufrimiento del Dios imposible*. Salamanca: Sígueme.
- Gay, J. (2012). Un posible mundo perfecto: un análisis del argumento antiteísta basado en el problema del mal. Extraído de: https://mercaba.org/FICHAS/Leaderu/un_posible_mundo_perfecto.htm
- Gesché, A. (2002). *Dios para pensar*. Salamanca: Sígueme.
- Gesché, A. (2010). *El mal. Dios para pensar*. Salamanca: Sígueme
- Gibrán, K. (1923). Of the gift. En: K. Gibrán, *The Prophet*. New York: Alfred A. Knopf.

- Gil Ibáñez, A. (2010). *Mal, religión y saber: una lucha relacional-integral frente a una realidad ambivalente (Tesis Doctoral)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Gil Ibáñez, A. (2011). Mal, religión y saber: un enfoque relacional-integral que cuestiona diez paradigmas dominantes. *Revista de ciencias de las religiones*, 16: 101-125.
- Giménez Giubbani, A. (2012). La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Levinas. *Franciscanum*, 54 (158): 99-116.
- Girard, R. (2002). *La Voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*. París: Grasset.
- Glucksmann, A. (2004). *Le discours de la haine*, París: Plon.
- Gómez Caffarena, J. (2007). *El Enigma y el Misterio: una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.
- Gómez Pavajeau, C. (2010). Dolo y mala fe. *Derecho penal y criminología*, 31 (91): 26-48.
- Gómez Pérez, R. (1980). *Problemas morales de la existencia humana*. Madrid: Magisterio Español.
- Gómez Sánchez, C. (2008). José Gómez Caffarena: una filosofía de la religión. *Isegoría: revista de filosofía moral y política*, 39: 359-365.
- Gómez Sancho, M. (1998). Dolor y sufrimiento. El problema del sentido. *Revista de la Sociedad Española del Dolor*, 5: 144-158.
- Gómez Sancho, M. (2006). *Dolor y sufrimiento al final de la vida*. Madrid: Arán Editores.
- Gómez Santibáñez, G (2017). *El problema del mal: una aproximación teológica desde San Agustín*. Managua: CIELAC.
- González Álvarez, M. (2015). *Las caras del mal*. Barcelona: Luciérnaga.

- González García, A.L. (2010). *Teología natural*. Barañáin: Eunsa.
- González García, M. (2006). *Filosofía y dolor*. Madrid: Tecnos.
- González Ordovás, M.J. (2016). El mal: violencia, libertad y razón. *Ius fugit: revista interdisciplinar de estudios histórico-jurídicos*, 19 (2016): 13-33.
- Gordillo, L. (2008). *¿La autonomía, fundamento de la dignidad humana? Cuadernos de Bioética*, 2: 237-253.
- Graham, J., & Haidt, J. (2011). Sacred values and evil adversaries: A moral foundations approach morality: Exploring the causes of good and evil. En: P. Shaver, & M. Mikulincer, *The social psychology*. New York: APA Books, pp. 11-31.
- Granja, D.M. (2008). Mal radical y progreso moral: ¿conceptos incompatibles en la teoría kantiana de la acción? En: G. Leyva Martínez (Coord.). *Filosofía de la acción: un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Madrid: Síntesis, pp. 363-392.
- Gray, K., et al. (2012). Mind perception is the essence of morality. *Psychological Inquiry*, 23: 101-124.
- Greshake, G. (2008). *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?* Salamanca: Sígueme.
- Grison, M. (1989). *Teología natural o teodicea*. Barcelona: Herder.
- Grün, A. (2006). *¿Por qué a mí? El misterio del dolor y la justicia de Dios*. Madrid: Edibesa.
- Günthör, A. (1979). *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*. Roma: Edizione Paoline.
- Guthrie, W.K. (1953). *Los filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Haag, H. (1981). *El problema del mal*. Barcelona: Herder.

- Haidt, J., & Graham, J. (2007). When morality opposes justice: Conservatives have moral intuitions that liberals may not recognize. *Social Justice Research*, 20: 98-116.
- Hampshire, S. (1983). *Moral pública y privada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hare, R. (2003). *Sin conciencia: el inquietante mundo de los psicópatas que nos rodean*. Barcelona: Paidós.
- Harris, S. (2006). *Letter to a Christian Nation*. New York: Knopf.
- Haslam, A. S. & Reicher, S. D. (2004). Visión crítica de la explicación de la tiranía basada en los roles: pensando más allá del experimento de la prisión de Stanford. *Revista de Psicología Social*, 19 (2): 115-122.
- Hauser, M.D. (2008). *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*. Barcelona: Paidós.
- Hegel, G. (1970). *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, M. (1976). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2003). *Aportes a la Filosofía . Acerca del evento*. Buenos Aires.
- Heinekamp, A. (1999). Los conceptos de Realitas, Perfectio y Bonum Metaphysicum en Leibniz. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (33): 65-85.
- Hellín, J. (1953). Dios y la razón del mal en el mundo. *Pensamiento*, 9: 5-27.
- Herrera Guevara, A. (2008). Violación de derechos, radicalidad del mal. *Enrahonar: quaderns de filosofia*, 40-41: 153-163.
- Hess, I. (1980). *The Genocide Commandment in the Torah*. Tel Aviv: Bat Kol.
- Hick, J. (1996). *Evil and the love of God*. San Francisco: Harper and Row.
- Hitchens, C. (1995). *The Missionary Position: Mother Teresa in History and Practice*. Londres: Verso.

- Hobbes, T. (1980). *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional.
- Hodge, C. (1991). *Teología Sistemática (vol. I)*. Barcelona: Clie.
- Hofmann, W. et al. (2014). Morality in everyday life. *Science*, 345 (6202), 1340-1343.
- Horcajada, M.R. (2010). *Significado de la finitud temporal de la existencia en relación a la pregunta por el sentido en el personalismo (Tesis Doctoral)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Horta, O. (2011). La cuestión del mal natural: bases evolutivas de la prevalencia del desvalor. *Ágora: papeles de filosofía*, 30 (2): 57-75.
- Ibáñez Blancas, F. (2016). Consideraciones de la neurociencia sobre la libertad y la responsabilidad. *Vox Juris*, 32 (2): 25-33.
- Ibarmia, F. (1990). Teología del Dolor en la Biblia. *Revista de Espiritualidad*, 49 (1): 197-228.
- Irrazábal, G. (2011). Los actos intrínsecamente malos en Veritatis Splendor. *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 105: 291-299.
- Jaeger, W. (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaspers, K. (1959). *Filosofía II*. Madrid: Revista de Occidente.
- Jaspers, K. (1968). *La fe filosófica*, Buenos Aires: Losada.
- Jaspers, K. (1998). *El problema de la culpa*. Barcelona: Paidós.
- Jiménez, I. & González, M. A. et al., ¿Por qué cumplimos las normas? Un análisis psicosocial del concepto de legitimidad. *Revista de Psicología Social*, 16 (1): 21-42.
- Jonas, H. (1998). *El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía, Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder.

- Jonsen, A. (2016). Razonamiento casuístico en la ética médica. *Dilemata*, 8 (20): 1-14.
- Journet, C. (1961). *Le Mal. Essai Théologique*. Friburgo (Suiza): Desclée de Brouwer.
- Juan Pablo II. (1984). *Salvifici doloris*. Madrid: San Pablo.
- Juan Pablo II. (1993). *Veritatis Splendor. El esplendor de la verdad*, Madrid: San Pablo.
- Juergensmeyer, M. (2004). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. California: University of California Press.
- Jung, C.G. (1991). *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Barcelona: Seix Barral.
- Jüngel, E. (1985). *Tod*. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Kant, I. (1983). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe.
- Kant, I. (2001). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kaplan, A. (2001). Mutilaciones genitales femeninas: entre los derechos humanos y el derecho a la identidad étnica y de género. En: J. de Lucas (Coord.). *La multiculturalidad*. Madrid: Consejo General del Poder Judicial.
- Kekes, J. (2006). *Las raíces del mal*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Kierkegaard, S. (1930). *El concepto de angustia*. Madrid: Revista de Occidente.
- Kierkegaard, S. (1975). *Temor y Temblor*. Madrid: Nacional.
- Kinnaman, G. (1991). *Y estas señales seguirán*. Barcelona: Clie.
- Kolakowski, L. (2003). «Leibniz y Job: Metafísica del mal y Experiencia del mal». *Letras Libres*, 60 (2003): 24-28.

- Kottow, M. (2014). Maleficencia y banalidad del mal: una reflexión bioética. *Revista latinoamericana de bioética*, 14 (1): 28-47.
- Kreiner, A. (2007). *Dios en el sufrimiento. Sobre la solidez de los argumentos de la teodicea*. Barcelona: Herder.
- Küng, H. (1975). *Ser cristiano*. Madrid: Cristiandad.
- Küng, H. (1979). *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Madrid: Cristiandad.
- Kurtz, L. (2008). *Encyclopedia of violence, peace & conflict (vol. II)*. Austin: Academic Press.
- Ladaria, L.F. (1983). *Antropología Teológica*. Madrid: UPCO.
- Ladaria, L.F. (2001). *Teología del Pecado Original y de la Gracia*. Madrid: BAC.
- Laín Entralgo, P. (1953). La medicina en el cristianismo primitivo. *Arbor*, 27: 1-25.
- Laín Entralgo, P. (1955). *Mysterium Doloris: Hacia una teología cristiana de la enfermedad*. Madrid: Ediciones Universidad Internacional Menendez Pelayo.
- Laín Entralgo, P. (1964). *La relación médico-enfermo. Historia y Teoría*. Madrid: Revista de Occidente.
- Lamb, J. (1993). Evaluative Compatibilism and the Principle of Alternate Possibilities. *The Journal of Philosophy*, 90: 517-27.
- Lambin, R. (1996). Le mal moral, pierre de touche de l'ontologie. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2: 209-222.
- Latourelle, R. (1984). *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- Laun, A. (1992). *La conciencia*. Madrid: Rialp.

- Lehmann, K. (1982). *Jesucristo resucitado nuestra esperanza*. Santander: Sal Terrae.
- Leibniz, G. (2015). *Ensayos de Teodicea: Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Madrid: Abada.
- Lenis, J.F. (2003). El mal: desafío de la perfectibilidad moral. Un ensayo a partir de la filosofía kantiana. *Estudios de Filosofía*, 27: 107-126.
- Levi, P. (1989). *Los hundidos y los salvados*. Madrid: Muchnik Editores.
- Levi, P. (2003). *Si esto es un hombre*. Barcelona: El Aleph.
- Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros. El sufrimiento inútil. Fenomenología*. Valencia: Pre-Textos.
- Lévi-Strauss, C. (1970), *El pensamiento salvaje*, México: FCE.
- Lewis, B. (1988). *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lewis, C. (1994). *El problema del dolor*. Madrid: Rialp.
- Lewis. C.S. (1992). *El diablo propone un brindis y otros ensayos*. Madrid: Rialp.
- Lipovetsky, G. (2002). *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama
- López Aranguren, J.L (1972). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- López Villegas, A.L. (2010). El origen del mal como privación en la filosofía de G.W. Leibniz. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 48 (123-124): 149-154.
- Lorenzo Salas, G. (2015). *Humanismo cristiano. Antropodicea*. Madrid: Perpetuo Socorro.
- Luarte, F. (2012). El hinduismo: consideraciones históricas y conceptuales, *Intus-legere historia*, 6 (1): 45-62.

- Lurker. M. (1999). *Diccionario de Dioses y Diosas, Diablos y Demonios*. Barcelona: Paidós.
- Magistrali, D. (2016). Historia de las matemáticas. Lógica y Dios: la tentación de lo absoluto. *Pensamiento matemático*, 6 (2): 105-119.
- Malishev, M. (2009). Blaise Pascal: el enigma de la caña pensante, *La Colmena: revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, 64: 59-67.
- Manrique, C. (2007). Radical evil and the invisibility of moral worth in Kant's Die Religion. *Ideas y valores*, 135: 3-27.
- Maquiavelo, N. (2010). *El Príncipe*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marcuse, H.; Popper, K. & Horkheimer, A. (1976). *A la búsqueda del sentido*. Salamanca: Sígueme.
- Mardones, J.M. (2000). *El retorno del mito: la racionalidad mito-simbólica*. Madrid: Síntesis.
- Mardones, J.M.; Bárcena, F. et al. (2004). *La autoridad del sufrimiento*. Barcelona: Anthropos.
- Marías, J. (1995). *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*. Madrid: Alianza Editorial.
- Maritain, J. (1981). Siete lecciones sobre el ser. Y los primeros principios de la razón especulativa, Buenos Aires: Club de Lectores.
- Maritain, J. (1944). Santo Tomás de Aquino y el problema del mal. En: J. Maritain. *De Bergson a Santo Tomás*. Milwaukee: Marquette University, pp. 2-17.
- Maritain, J. (1963). *Dieu et la permission du mal*. París: Desclee de Brouwer.
- Martín-Baró, I. (1985). *Acción e ideología: psicología social desde Centroamérica*. El Salvador: UCA Editores.
- Martín Descalzo, J.L. (1990). *Razones para vivir*. Madrid: Atenas.

- Martín Huete, F. (2008). ¿Dónde estaba Dios en Auschwitz? Del problema de la teodicea al problema de la antropodicea. *A Parte Rei: revista de filosofía*, 58: 1-5.
- Martín Morillas, A. (2003). La nada en el segundo Heidegger y el vacío en oriente. *Hermenéutica contrastativa* (Tesis Doctoral). Granada: Universidad de Granada.
- Martín Morillas, A. (2007). El diálogo de Heidegger con los filósofos presocráticos. *Pensamiento*, 63 (235): 35-58.
- Martín Morillas, A. (2017). El acontecimiento propiciante en Heidegger. *Guía de lectura. Proyección*, 265: 177-201.
- Martín Velasco, J. (2007). *El fenómeno místico*. Madrid: Rialp.
- Martínez Fresneda, F. (1990). Dios y el problema del mal. *Carthaginensia*, 10: 363-366.
- Martínez Fresneda, F. (2000). Cristología y creación. *Antonianum*, 4: 653-680.
- Martínez Fresneda, F. (2011). *Jesús*, Murcia: Espigas.
- Martínez, J.L. & Caamaño, J.M. (2014). *Moral Fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Santander: Sal Terrae.
- Martínez, Y. (2008a). *La paradoja de la existencia del mal si hay Dios sigue sin resolverse*. Extraído de: https://www.tendencias21.net/La-paradoja-de-la-existencia-del-mal-si-hay-Dios-sigue-sin-resolverse_a2368.html
- Martínez, Y. (2008b). *Tendencias de las religiones*. Extraído de: https://www.tendencias21.net/Gianelli-propone-una-nueva-teodicea-basada-en-la-ciencia-contemporanea_a2302.html
- Masalha, N. (2000). *Imperial Israel and the Palestinians: The Politics of Expansion*. London: Pluto Press.
- Masiá, J. (1997). *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*. Madrid: UPCO.

- Mayne-Nicholls, M. (2017). El Mal en Santo Tomás de Aquino y el problema de la responsabilidad humana. *Intus-Legere Filosofía*, 11 (2): 87-120.
- Melero, J.M. (2000). A vueltas con la Teodicea. *Ensayos: revista de la facultad de Educación de Albacete*, 15: 79-92.
- Melich, J.C. (1995). La maldad del ser. La filosofía de la educación de Emmanuel Lévinas. *Enrahonar*, 24: 145-154.
- Melich, J.C. (2002). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.
- Melina, E. (1996). La cooperación en acciones moralmente malas contra la vida humana. En: R. Lucas (ed.), *Comentario Interdisciplinar a la "Evangelium Vitae"*. Madrid: BAC, pp. 467-490.
- Merle, J.C. (2012). O mal em um mundo sem Deus. *Conjectura: filosofia e educação*, 17 (1): 83-100.
- Merton, T. (1975). *El Zen y los pájaros del deseo*. Barcelona: Kairós.
- Mesaki, S. (1993). *Witchcraft and witch-killings in Tanzania (Tesis Doctoral)*. Minnesota: University of Minnesota. Extraído de: https://www.researchgate.net/profile/Simeon_Mesaki/publication/36267221_Witchcraft_and_witchkillings_in_Tanzania_paradox_and_dilemma/links/57ea706108aeafc4e88a323b/Witchcraft-and-witchkillings-in-Tanzania-paradox-a.
- Metz, J.B. (1984). Teología cristiana después de Auschwitz. *Concilium* 195 (número monográfico).
- Michel, C. (2002). ¿El vudú hatiano es un humanismo? *Cuyo: anuario de filosofía argentina y americana*, 19: 123-144.
- Miconi, E. (2009). "Hier ist kein Warum!!" Auschwitz e il silenzio di Dio. Per un antropodicea della memoria nell'opera di E. Wiesel. *Giornale di Metafisica: rivista di filosofia*, 31 (2) 327-354.

- Milgram, S. (1980). *Obediencia a la autoridad*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Molina Fernández, F. (1996). Sindéresis y conciencia moral. *Anuario Filosófico*, 29: 773-785.
- Molina Fernández, F. (2000). "Presupuestos de Responsabilidad Jurídica. Análisis de la Relación entre Libertad y Responsabilidad. *Anuario de la Facultad Autónoma de Madrid*, 4 (1): 57-137.
- Molina González, L.C. (2018). La humillación como una forma socialmente tolerada del mal moral. *Co-herencia: revista de humanidades*, 15 (29): 37-64.
- Molina Ramírez, N. (2013). La moral: ¿innata o adquirida? *Revista Colombiana de Bioética*, 8 (1): 89-106.
- Moltmann, J. (1973). El Dios crucificado. *Selecciones de Teología*, 12: 1-12.
- Moltmann, J. (1977). *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*. Salamanca: Sígueme.
- Moncada, J. (1990). *El sufrimiento, espacio privilegiado del encuentro con Dios*. Bogotá: Selare.
- Monge, M.A. & León, J.L. (2008). *El sentido del sufrimiento*. Madrid: Palabra.
- Monleón, V. (2018). "El malo de la película". Estudio de las principales figuras malvadas en la colección cinematográfica clásicos Disney (1937-2016). *Educación Artística: revista de investigación*, 9: 131-148.
- Monod, J. (1971). *El Azar y la Necesidad. Ensayo sobre la Filosofía natural de la Biología moderna*. Barcelona: Barral Editores.
- Morín, E. (1999). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.
- Moya Espí, C.J. (2006). *Moral Responsibility: The Ways of Scepticism*. Nueva York: Routledge.

- Mucznik, E. (2018). *Auschwitz: Cada día, un día más (Historia del siglo XX)*. Madrid: La Esfera de los libros.
- Muguerza, J. (2008). Ética sin teodicea. En J. Muguerza, & Y. Ruano, *Occidente, Razón y Mal*. Bilbao: Fundación BBVA, pp. 61-93.
- Muñoz Cardona, A.E. (2008). La utilidad como satisfacción de sí. *Ecos de economía*, 12 (26): 1-38.
- Muñoz Molina, H. (2015). *El ethos común en Shopenhauer y las religiones*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Muñoz Ortiz, D. (2011). El problema del mal: ¿metafísico o moral? Desde el planteamiento zubiriano. *Efemérides mexicana: estudios filosóficos, teológicos e históricos*, 85: 28-44.
- Nabert, J. (2004). *Ensayo sobre el mal*. Madrid: Caparrós.
- National Conference Of Catholic Bishops USA. (1996). Ethical and Religious Directives for Catholic Health Care Services. *Medicina e Morale*, 2: 340-385.
- Neiman, S. (2012). *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nélida. G. (2002). Una ética de la reflexión en Hannah Arendt. *Invenio: revista de investigación académica*, 9: 23-48.
- Nelson-Pallmeyer, J. (2005). *Is religion killing us?: violence in the Bible and the Quran*. London: Continuum International Publishing Group.
- Nemo, P. (1995). *Job y el Exceso del Mal*. Madrid: Caparrós editores.
- Neusch, M. (2010). *El enigma del mal*. Santander: Sal Terrae.
- Nietzsche, F. (2000). *El ocaso de los ídolos*, Madrid: Edimat.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos*. Madrid: Ténos.

- Noemi, J. (2007). Vida y muerte: una reflexión teológico-fundamental. *Teología y Vida*, 48 (2007): 41-55.
- Nogales, M. (2010). La libertad moral. *Anuario de Derechos Humanos*, 11 (1): 433-450.
- Ocaña, E. (1993). *Más allá del nihilismo*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Ocaña, E. (1997). *Sobre el dolor*. Valencia: Pre-textos.
- O'Connor, F. (1947). *Diario de Oración*. Madrid: Encuentro.
- Oliszewski, D. (2012). Según la curandera era un mal que nos habían hecho... Estigma, poder y subalternidad. *Intersticios: revista sociológica de pensamiento crítico*, 6 (2): 165-174.
- Olivares, B. (2013), Sabiduría, felicidad y perfección: relación entre el conocimiento teórico y la bondad moral del fin último y la felicidad en el pensamiento de santo Tomás, *Espíritu*, 62 (145): 73-93.
- ONU (2017). Consejo de Derechos Humanos "Report of the Independent Expert on the enjoyment of human rights by persons with albinism" A/HRC/31/63. Extraído de: <https://undocs.org/A/HRC/31/63> .
- ONU (2009). *Promoción y Protección de todos los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, incluido el derecho al desarrollo*. Extraído de: : <https://undocs.org/A/HRC/11/2/Add.7>
- Otegui, R. (2000). Factores socio-culturales del dolor y sufrimiento. En: J. Comelles & E. Perdiguero. *Medicina y cultura*. Barcelona: Belaterre.
- Palmero, R. (2000). *Teología del dolor y de la enfermedad*. Burgos: Monte Carmelo.
- Panea, J. (1999). El hombre, ¿un lobo para el hombre? *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, 4 (1999): 97-111.
- Pangrazzi, A. (1994). *¿Por qué a mí?*, Madrid: San Pablo.

- Pannenberg, W. (1971). Weltgeschichte und Heilsgeschichte. En: W. Pannenberg *Probleme biblischer Theologie*. München: Kaiser, pp. 349-366.
- Pannenberg, W. (1986). Die Wahrheit Gottes in der Bibel und im christlichen Dogma. En W. Oelmüller (de.), *Wahrheitsansprüche der Religionen heute*. Paderborn: F. Schöningh, pp. 271-285.
- Pannenberg, W. (1996). *Teología sistemática II*. Madrid: UPCO.
- Parada Navas, J.L. (2002). Fundamentos de la Teología moral franciscana. *Carthaginensia* 33-34: 299-319.
- Parada Navas, J.L. (2003). Teología moral y política. En: J.A. Merino & F. Martínez Fresneda (Coords.), *Manual de Teología Franciscana*. Madrid: BAC, pp. 415-472.
- Parada Navas, J.L. (2008). La bioética aplicada a la familia. *Carthaginensia*, 24: 107-133.
- Parada Navas, J.L. (2018). 40 años de Teología Moral en España. *Carthaginensia*, 66: 361-382.
- Parra, G. (1990). *Metafísica, teodicea y ciencia*. Madrid: Fragua.
- Pascal, B. (2001). *Pensamientos*. Madrid: Valdemar.
- Pecora, G. (2008). Las virtudes morales del laicismo. *Sistema: revista de ciencias sociales*, 205: 107-117.
- Peña, L. (1997). El bien común, principio básico de la ley natural. *Isegoría*, 17: 137-163.
- Peñalta, R. (2009). Voltaire: una reflexión filosófico-literaria sobre el terremoto de Lisboa de 1755. *Revista de Filología Románica*, 26 (1): 187-204.
- Pérez Andreo, B. (2007). Alternativa cristiana al (des)orden mundial: logos, imperio y cristianismo. *Revista Iberoamericana de Teología*, 5: 69-90.

Pérez Andreo, B. (2008). La victoria de la postmodernidad o “el hombre lleno de nada”. *Cauriensia*, 3: 393-431.

Pérez Andreo, B. (2010). *Descodificando a Jesús de Nazaret*. Murcia: Ediciones Irreverentes.

Pérez Andreo, B. (2013). Filosofía de la historia, una teodicea a la globalización. Nota crítica a propósito de una justificación de la globalización. *Carthaginensia*, 29: 441-447.

Pérez Andreo, B. (2016). ¿Seréis como dioses? Los límites humanos y el poshumanismo. *Moralia*, 39 (149): 25-45.

Pérez Andreo, B. (2017). Teología y compromiso sociopolítico. La ternura de Dios en un mundo crucificado. En: A. Ordorika & P. Torres et al. *Teología desde las víctimas*. Madrid: Tirant lo Blanch, pp. 145-174.

Pérez Ruiz, F. (1982). *Metafísica del mal*. Madrid: UPCO.

Pérez-Soba, J.M. (2012). El dolor y el sufrimiento en las grandes religiones. *Crítica*, 981: 46-51.

Peters, R. (1979). *Islam and Colonialism. The doctrine of Jihad in Modern History*. New York: Mouton Publishers.

Peters, R. (1984). *Desarrollo moral y educación moral*. México: Fondo de Cultura Económica.

Platón (2006). *La República*. Madrid: Alianza Editorial

Pieters, S. (2006). *Diabolus: las mil caras del diablo a lo largo de la historia*. Barcelona: Minotauro.

Pikaza, X. (2013). *Teodicea*. Salamanca: Sígueme.

Pikaza, X. (2015). Violencia e extremismo no xudaísmo e no Islam camiños de paz nas tradicións en conflito. *Encrucillada: Revista galega de pensamento cristián*, 39 (193): 5-23.

Piñero, R.I. (2006). *El olvido del diablo*. Salamanca: Luso-Española de Ediciones.

Piñero, R.I. (2011). El Satán melancólico: paisajes del mal. En: D. Romero e I. Murcia-Serrano. *Paisaje y melancolía*, Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 265-286.

Pis-Diez, G. (2008). El mal, una perspectiva antropológica. Extraído de: https://eprints.ucm.es/4950/1/EL_MAL.pdf

Polaino-Lorente, A. (1993). *Más allá del dolor y del sufrimiento: La cuestión acerca del sentido*. Madrid: Universidad San Pablo CEU.

Possenti, V. (1997). *Dios y el mal*. Madrid: Rialp.

Prado, A. (2007). *El islam anterior al islam*. Barcelona: Distrifer.

Prior, A. (2010). Historia de la voluntad y banalidad del mal. *Arbor: ciencia, pensamiento y cultura*, 742: 211-226.

Prümmer, D. (1961). *Manuale Theologiae Moralis*. Barcelona: Herder-Friburgo.

Pueyo, M. (2005). *La persona y la realidad del mal: una aproximación al concepto del mal*. Madrid: San Pablo.

Quelas, J. (2011). "Un cielo de don, un día de fiesta, un Dios del exceso" ¿Cuál es el Dios de Jesucristo?». *Estudios Trinitarios*, 45 (2011): 515-534.

Quesada, J. (2004). *La filosofía y el mal*. Madrid: Síntesis.

Quiles, I. (1973). *Filosofía budista*. Buenos Aires: Troquel.

Rahner, K. (2002). *Sobre la experiencia de la Gracia, en Escritos de teología III*. Madrid: Cristiandad.

Rahner, K. (2008). *La Gracia como libertad*. Barcelona: Herder, Barcelona.

- Raine, A. (2002). Psicopatía, violencia y neuroimagen. En: A. Raine & J. Sanmartín (eds.). *Violencia y psicopatía*. Barcelona: Ariel, pp. 59-88.
- Ramírez Guijarro, A. (2014). Ensayos de teodicea. Gottfried W. Leibniz. *Bajo palabra: revista de filosofía*, 9: 347-351.
- Ramírez Medina, A. (2003). *Albert Camus: ensayo de antropodicea. Aportaciones y límites de la anti-teodicea camusiana (Tesis Doctoral)*. Granada: Universidad de Granada.
- Reiner, H. (1985). *Bueno y malo: origen y esencia de las distinciones morales fundamentales*. Madrid: Encuentro.
- Rendueles, G. (2004). De qué hablan los psiquiatras cuando hablan de agresión. *Cuadernos de Psiquiatría comunitaria*, 4 (1): 7-36.
- Restepro, P. (2007). El problema del mal en San Agustín. *Franciscanum*, 146: 97-117,
- Revel, J.F. & Ricard, M. *El monje y el filósofo. ¿Es el budismo una respuesta a las inquietudes del hombre de hoy?* Barcelona: Urano.
- Reyes Mate, M. (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos.
- Reyes Mate, M. (1998). *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*. Barcelona: Anthropos.
- Rhonheimer, M. (2000). *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*. Pamplona: Eunsa.
- Ricoeur, P. (1976). *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires: La Aurora.
- Ricoeur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Ricoeur, P. (2004a). *Fe y filosofía*. Madrid: Almagesto y Docencia.
- Ricoeur, P. (2004b). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.

- Ricoeur, P. (2007). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Riera, P. (2011). El pensamiento de Hannah Arendt, una visión global. *Investigació i Innovació Educativa i Socioeducativa*, 2 (2): 75-94.
- Ries, J. (2005). *Tratado de Antropología de lo Sagrado*. Madrid: Trotta.
- Ritter, R. S. et al. (2015). Imagine no religion: Heretical disgust, anger and the symbolic purity of mind. *Cognition and Emotion*, 30: 778-796.
- Rivera, F. (2004). Carácter moral y deberes éticos. *Isegoría*, 30: 149-160.
- Rodríguez, E.J. (2016). Lovecraft: el mal no existe. Extraído de: <https://www.jotdown.es/2016/03/lovecraft-mal-no-existe/>
- Rodríguez Luño, A. (2004). *Ética general*. Pamplona: Eunsa.
- Rodríguez Paniagua, J. (2013). *Historia del pensamiento jurídico I*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rojas Marcos, L. (1997). *Las semillas de la violencia*. Madrid: Espasa Calpe.
- Román López, M.T. (2002). *Diccionario Antológico de Budismo*. Madrid: Aldebarán Ediciones.
- Romerales, E. (1995). *El problema del mal*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Ronze, B. (1978). ¿Dios también sufre? *Selecciones de Teología*, 17: 1-8.
- Rosa-Alcázar, A.I. & Parada Navas, J.L. & Rosa-Alcázar, A. (2014). Síntomas psicopatológicos en adolescentes españoles: relación con los estilos parentales percibidos y la autoestima. *Anales de Psicología*, 30 (1): 133-142.
- Rosales, D. (2014). Amar la vida. Entrevista a Miguel García-Baró. *Open Insight*, 5 (7): 343-373.

- Rosenfield, D. (1993). *Del mal Ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rosenzweig, F. (2006). *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme.
- Roseta, A. (2004). En busca de la ética perdida. *Revista de investigación clínica*, 56 (3): 399-405.
- Roudinesco, E. (2009). *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*. Barcelona: Anagrama
- Rousseau, J.J. (2003). *El contrato social o principios de derecho político*. Buenos Aires: Losada.
- Ruano, Y. (2008). Sobre excesos, olvidos y perversiones de la razón. En: J. Muguerza, & Y. Ruano. *Occidente, Razón y Mal*. Bilbao: Fundación BBVA, pp. 165-204.
- Ruiz de la Peña, J.L. (1988). *Teología de la creación*, Santander: Sal Terrae.
- Ruiz de la Peña, J.L. (1991). *Antropología teológica*. Santander: Sal Terrae.
- Ruiz de la Peña, J.L. (1997). La muerte, fracaso y plenitud. *Sal Terrae*, 85: 94-95.
- Ruiz, F. (1984). Sufrimiento. En: E. Ancilli. *Diccionario de espiritualidad (vol. II)*. Barcelona: Herder, pp. 423-427.
- Ryrie, C.C. (2011). *La gracia de Dios*. Michigan: Portavoz.
- Salcedo, D. (2012). Mala praxis, corrupción y juicios de ética profesional. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, 1: 115-146.
- San Agustín (1964). *Confesiones*. Madrid: Apostolado de la Prensa.
- San Agustín (1982a). *Obras completas de San Agustín (vol. III)*. Madrid: BAC.
- San Agustín (1982b). *Obras completas de San Agustín (vol. IV)*. Madrid: BAC.
- San Agustín (1998). *La ciudad de Dios*. México: Porrúa.

San Ireneo (180). *Contra los herejes*. Roma. Extraído de: <https://mercaba.files.wordpress.com/2007/10/contra-los-herejes.pdf>

Sánchez, J. (2005). El fatalismo como forma de ser en el mundo latinoamericano. *Revista Psicogente*, 8 (13): 55-65.

Sanmartín, J. (2002). *La mente de los violentos*. Barcelona: Ariel.

Santo Tomás (1968). *Suma Contra los Gentiles*. Madrid: BAC.

Santo Tomás (1980). *Compendio de Teología*. Madrid: Rialp.

Santo Tomás (1997). *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Pamplona: Universidad de Navarra.

Santo Tomás (2007). *Suma Teológica*. Madrid: BAC.

Santos, M. (2003). Obediencia a la autoridad. Algunas aportaciones desde la psicología. *Cuadernos de África y América Latina*, 39: 1-15.

Sastoque, L. (2001). *Fundamentos teológicos de moral cristiana*. Chiquinquirá, Colombia: Biblioteca Dominicana del Santuario.

Savater, F. (1998). *Malos y malditos*. Madrid: Alfaguara.

Savater, F. (2003). *El valor de elegir*. Barcelona: Ariel.

Sayés, J.A. (2008). *El demonio ¿realidad o mito?* Valencia: EDICEP.

Scholem, G. (1938). *Zehn unhistorische Sätze über die Kabbalah*. Fráncfort: Suhrkamp.

Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta.

Schwartz, R. (1997). *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago: University of Chicago.

Schwartz, S. H., & Bilsky, W. (1990). Toward a theory of the universal content and structure of values. *Journal of personality and social psychology*, 58 (5): 878.

- Séneca (2005). *Epístolas morales a Lucilio*. Madrid: Gredos.
- Serrano de Haro, A. (2012). A propósito de la fenomenología del dolor. *Crítica*, 981: 12-16.
- Sertillanges, A.D. (1951). *El problema del mal*. Madrid: Epesa.
- Shakespeare, W. (2013). *Macbeth*. Madrid: Alianza Editorial.
- Shell, M. (1989). The Ring of Gyges. *Mississippi Review*, 17 (1): 21-84.
- Singer, P. (2002). *Una Vida Ética: Escritos, Pensamiento*. Madrid: Taurus.
- Singer, P. (2005). *Ética práctica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, P. (2015). *The most good you can do: how effective altruism is changing ideas about living ethically*. London: Yale University Press.
- Sirchia, H. (2005). El mal en la filosofía de Immanuel Kant. Consideraciones para una lectura de la doctrina del mal radical. *Espiritu*, 54 (1): 321-329.
- Sneddon, A. (2001). What's wrong with selling yourself into slavery?: paternalism and deep autonomy. *Crítica: Revista hispanoamericana de filosofía*, 33 (98): 97-121.
- Soloviev, V. (1999). *Los tres diálogos y el relato del Anticristo*. Barcelona: Scire.
- Spinoza, B. (2006). *Lettres sur le mal. Correspondance avec Blyenbergh*. París: Gallimard.
- Stevenson, R.L. (2011). *El Dr. Jekyll y Mr. Hyde*. Madrid: Alianza Editorial.
- Stéveny, G. (2004). *El enigma del sufrimiento*. Barcelona: Aula Activa.
- Stigol, N. (1998). Conciencia fenoménica y acceso cognitivo. *Análisis Filosófico*, 18 (2): 131-142.
- Stuart Mill, J. (2008). *Sobre la libertad*. Madrid: Técnos.

Suances, A.M. (2000). El mal moral: reflexión filosófica sobre el sentido de nuestra vinculación al mal. *Universidad Abierta*, 22: 207-249.

Szasz, T. (1988). *Pain and Pleasure*. New York: Syracuse University Press.

Taboada, P. (2008). El respeto por la persona y su dignidad como fundamento de la bioética. *Vida y Ética*, 9 (2): 74-93.

Tamayo, J.J. (2009). *Islam. Cultura, religión y política*. Madrid: Trotta.

Tejedor, C. (2014). La Teología moral en Kant: sobre virtud y felicidad. *Factotum*, 11: 81-87.

Téllez, D. (2018). Una explicación neoplatónica del origen del mal moral en el comentario de Tomás de Aquino al "De divinis nominibus". *Espíritu*, 67 (155): 59-80.

Trivers, R. L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology*, 46: 35- 57.

Todorov, T. (1996). *Frente al límite*. Madrid: Siglo XXI.

Todorov, T. (2010). *Memoria del mal, tentación del bien*. Barcelona: Península.

Tolkein, J.R.R. (2012). *El señor de los anillos (I, II y III)*. Madrid: Booket.

Torralba, F. (2000). La lógica de la circularidad. Eticidad del morir desde el hinduismo y el buddhismo. En: J. Gafo (ed.). *Bioética y religiones: el final de la vida*. Madrid: UPCO, pp. 87-110.

Torralba, F. (2007). Aproximación a la esencia del sufrimiento. *Anales del sistema sanitario de Navarra*, 30: 23-37.

Torres Queiruga, A. & Kasper, W. (1986). Negatividad y mal. En: F. Böckle et al., *Fe Cristiana y Sociedad Moderna (vol. 9)*. Madrid: SM, pp. 178-217.

Torres Queiruga, A. (2003). Repensar la resurrección. Madrid: Trotta.

Torres Queiruga, A. (2005). *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Sal Terrae, Santander.

- Torres Queiruga, A. (2006). La inevitable y posible teodicea. *Iglesia viva*, 225: 9-30.
- Torres Queiruga, A. (2009). De la ponerología a la teodicea: el mal en la cultura secular. *Concilium*, 329: 103-113.
- Torres Queiruga, A. (2010). Ateísmo e imagen cristiana de Dios. *Concilium*, 337: 51-64.
- Torres Queiruga, A. (2011). *Repensar el mal. De la ponerología a la Teodicea*. Madrid: Trotta.
- Torres Queiruga, A. (2012). *Dios el anti-mal*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Torres Queiruga, A. (2016). Repensar la teodicea: el dilema de Epicuro y el mito del mundo-sin-mal. *Concilium*, 366: 99-112.
- Trigo, T. (2017). *Moral Fundamental*, Pamblona: Eunsa.
- Turrado, A. (1995). El problema del mal y la responsabilidad moral de las personas especialmente en la “Ciudad de Dios” de San Agustín. *Revista Agustiniiana*, 36 (111): 733-789.
- Uhlmann, E. L., & Zhu, L. (2013). Acts, persons, and intuitions: Person-centered cues and gut reactions to harmless transgressions. *Social Psychological and Personality Science*, 5: 279-285.
- Unamuno, M. (1982). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa Calpe.
- Uriarte, J.M. (1995). *Acoger y ofrecer la misericordia*. Zamora: Monte Casino.
- Valcárcel, A. (2008). Algo de derecho al mal. En: J. Muguerza, & Y. Ruano, *Occidente, Razón y mal*. Bilbao: Fundación BBVA, pp. 269-274.
- Varone, F. (1998). *El Dios sádico ¿Ama Dios el sufrimiento?*, Santander: Sal Terrae.
- Vázquez González, C. (2010). *Inmigración, diversidad y conflicto cultural*. Madrid: Dykinson.

Velarde, C. (2015). Libertad humana y presciencia divina: algunos textos de Boecio y San Agustín como semillas de la teoría del acto voluntario en Tomás de Aquino. *Intus-legere filosofía*, 9 (2): 41-60.

Velázquez, L. (2013). Mal menor. *Medicina y Ética: Revista Internacional de bioética, deontología y ética médica*, 24 (2): 241-249.

Vetlesen, A. (2005). *Evil and Human Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vidal, M. (1990). *Moral de actitudes (tomo I)*. Madrid: Perpetuo Socorro.

Vidal, M. (2000). *Nueva Moral Fundamental. El hogar teológico de la Ética*, Bilbao: Desclée de Brouwer.

Vidal, M. (2007). *Orientaciones éticas para tiempos inciertos. Entre la Escila del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Vidal, M. (2012). Del dolor de los pecados al arrepentimiento ético. *Crítica*, 981: 27-31.

Villalmonete, A. (2002). La visión franciscana del hombre ante el problema del pecado original. *Carthaginensia*, 33-34: 223-250.

Villar, A. (1995). *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*. Madrid: Alianza Editorial.

Vives, J. (1968). *Pecado original y progreso evolutivo del hombre en Ireneo*. *Selecciones de Teología*, 8: 1-8.

Volkenandt, M. (1991). Fe y dolor. *Selecciones de Teología*, 30: 1-7.

Voltaire (1756). Poema sobre el desastre de Lisboa o examen de este axioma: «Todo está bien». Extraído de: <http://documentacion.ideam.gov.co/openbiblio/bvirtual/019254/PDF/Poemadesastr eLisboa.pdf>

Wallace, R.J. (1994). *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge: Harvard University Press.

Wechsler, L. (1997). *Mayhem and Monotheism*. New York: The New Yorker.

Weissman, D. (2007). *The Co-existence of Violence and Non-Violence in Judaism*.

Extraído de: <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd39-07.html>

Werner, T. (2008). *El sentido crucificado. Una teodicea trinitaria*. Salamanca: Sígueme.

Wintz, J. (1998). *El sentido del sufrimiento*. Madrid: San Pablo.

Zahed, L. (2011). La homosexualidad no existe en ninguna parte del Corán. Extraído

de: <http://www.felgtb.org/temas/asuntos-religiosos/noticias/i/1534/341/la-homosexualidad-no-existe-en-ninguna-parte-del-coran>

Zimbardo, P. (2008). *El efecto Lucifer. El porqué de la maldad*. Barcelona: Espasa Libros.

Zúñiga, A. (2011). Hay un mal en morir. *Ideas y valores*, 60 (146): 43-57.