

La imposible teodicea¹

LORENZO VICENTE BURGOA

A pesar del título, yo diría que es un libro de «Teodicea» de cabo a rabo. Pues el problema que se plantea es justamente el clásico de la teodicea después de Leibniz, en su sentido literal: *Si existe el mal, ¿cómo puede existir un Dios bueno? O bien: Cómo se «justifica» el hecho del mal con la existencia de un Dios bueno.* El autor plantea el problema, primero en una dimensión filosófica y luego bajo una perspectiva teológica. Desde ésta dice: en la religión judeo-cristiana el problema del mal tiene como contrapartida el tema de «la salvación». Pero además, «el mal aparece como un elemento constitutivo del problema de Dios, ya que arroja sombras sobre la misma divinidad y plantea el interrogante acerca de un Dios bueno, malo o impotente» (p. 19). Y es en esta encrucijada en la que ha surgido la «teodicea»: «La teodicea surge históricamente como el intento de conciliar la existencia de Dios y la del mal, y hacerlo comprensible para la razón» (p. 33). Por ello aparece también como un posible puente entre la filosofía y la religión.

¿Es que Dios tiene necesidad de «abogados» que lo justifiquen ante el tribunal — ¿qué tribunal?, ¿el de la débil razón humana? Es claro que la necesidad de la Teodicea no viene de parte de Dios, que sin duda está muy por encima de nuestros planteamientos, dificultades y errores; y ello incluso ante el problema del mal. Somos nosotros los que necesitamos de la «Teodicea», de llegar a una solución de nuestros interrogantes acerca de Dios.

Bien mirado ni siquiera es la existencia de Dios la que está en juego, tal como pretendían los «acusadores» del Diccionario (P. Bayle) o de la Enciclopedia. En realidad sólo presuponiendo la existencia de Dios se presenta un problema para la razón: ¿cómo conciliar a un Dios bueno y sabio con el hecho del mal? Y la solución no puede venir de la simple negación de uno de los dos extremos —negar el mal o negar la existencia de Dios—, sino de lograr la solución, manteniendo la tensión dialéctica de ambos extremos. Es, más bien, la naturaleza de Dios la que nos resulta difícil de comprender y su actuación en el mundo; no su existencia. Por eso, la respuesta clásica agustiniana, se refería a la acción de Dios: «Dios no permitiría los males sino fuera tan poderoso como para sacar de ellos bienes mayores...» La verdad es que, tanto esta respuesta como la pregunta, presuponen ya de alguna manera la existencia de Dios.

La denominada «teodicea» en su sentido literal de «justificación de Dios», es algo que no se requiere en ninguno de los dos extremos, la afirmación o la negación de Dios: pues ello no implicaría siquiera su no-existencia, sino que afecta más al concepto nuestro acerca de su naturaleza. Pero en cualquier caso sí se requiere una investigación racional del problema: y esto puede llamarse como se quiera, pero es una «teología filosófica» o racional. Por otro lado, si se entiende la «onto-teodicea» como una teodicea de tipo apriorístico u ontologista (como parece entenderla Kant), esta-

¹ A propósito del libro: ESTRADA, Juan Antonio: *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid. Trotta, 1997: 412 pp.

mos de acuerdo en su imposibilidad; mas no es ésta la única forma o investigación posible sobre el tema... Hay otros estilos de hacer metafísica, que no son racionalistas o puramente apriorísticos.

El autor, filósofo y teólogo en una pieza, lleva a cabo su estudio desde esa doble perspectiva, la racional o filosófica y la teológica o religiosa; con referencia preferencial naturalmente, tanto a la religión judeo-cristiana, como a la filosofía occidental. Nos encontramos, pues, ante una obra de gran densidad y profundidad, sobre un problema de interés permanente y sobre el que existen libros como para llenar bibliotecas enteras. De aquí que debamos destacar el mérito del autor por su ingente labor de lectura y de síntesis. Para nosotros, que venimos trabajando en este mismo problema desde hace muchos años, es una obra excepcional. En cierto modo y bajo ciertos aspectos, es la obra que hubiéramos querido escribir; pasando por alto algunos otros aspectos en los que no coincidimos del todo y de los cuales hablaremos luego brevemente.

La obra está planificada básicamente desde una perspectiva histórica y crítica. El problema del mal se va desgranando a través de los diversos abordajes históricos, comenzando por las formas mitológicas hasta los planteamientos más modernos: en la filosofía griega, en la filosofía cristiana y desde la revelación bíblica, para culminar con la visión estrictamente teológica o teologizante de la Edad Media; y pasar luego a la filosofía de la Ilustración, en cuyo contexto aparece, como es sabido, el nombre de «teodicea» o justificación de Dios; seguida de lo que denomina «antropodicea», en cuanto que, al fracasar la «teodicea» clásica, se hace gravitar sobre el hombre el origen del mal y es el hombre a quien habría que justificar, pues «dios ha muerto»... Así se van abordando posteriormente los tratamientos del tema, tanto en el idealismo hegeliano, como en Kant, y luego en el pensamiento de Nietzsche y en los aledaños de la filosofía analítica. Finalmente se concluye con las directrices cristianas actuales de tipo pragmático en la lucha contra el mal, no ocultando un cierto pesimismo teológico respecto de una respuesta teórica satisfactoria.

Cada autor o cada sistema señalados es abordado en capítulos diferentes, haciendo un estudio de los planteamientos en el estrato cultural correspondiente y de las respuestas aportadas, a la luz de los presupuestos implícitos. Ello implica una estructura histórico-sistemática de cada tema y una recia arquitectura lógica. Todo ello con gran precisión, claridad y concisión encomiables; terminando cada exposición con un juicio crítico del autor, generalmente muy penetrante, sobre las respuestas o soluciones dadas; señalando certeramente las deficiencias y tendiendo puentes a otros problemas limítrofes, especialmente relacionados en los mismos autores: el problema del pecado y su autoría, el de la salvación y predestinación, el de la libertad, etc. Y todo ello apoyado además sobre una riquísima documentación bibliográfica a pie de página, en que se tienen en cuenta las publicaciones clásicas más valiosas, así como las de última hora. Estas son, a mi juicio, las características generales más importantes de la obra, que comentamos, así como sus méritos más conspicuos.

En particular me parece especialmente valiosa la exposición que hace del problema en la filosofía cristiana, a partir de san Agustín. Este ha de hacer frente a dos posturas contrapuestas: a la insuperabilidad del mal, desde una visión dualista maniquea, de un lado; de otro, a la superación del mal desde una supuesta autosuficiencia del hombre, en una perspectiva pelagiana. Eso explica quizá la postura un tanto paradójica de Agustín, quien se revela como un antimaniqueo en metafísica, pero no supera la visión maniquea en la moral, arrastrando en ello a toda la teología posterior medieval. Y es que para Agustín pesa mucho el dualismo platónico, que se refuerza con una lectura historicista del dogma sobre el pecado original. El autor va exponiendo todo esto con una clarividencia encomiable, y no podemos por menos de expresar nuestra total coincidencia con esta exposición: en el fondo, como dice un amigo mío «el moralista Agustín es un maniqueo mal convertido...». La

exposición crítica que hace a este propósito acerca del mito adámico referente al pecado original (pp. 118-136) me parece totalmente correcta, según las últimas investigaciones teológicas en este espinoso problema. El autor parece inclinarse por una lectura en el sentido de «pecado colectivo» (pecado del mundo), tal y como es compartida por muchos teólogos actuales (pp. 130-133). Sin que signifique volver a posturas obsoletas, esa lectura me parece insuficiente; ya que entiendo que es posible hacer otras lecturas. Pero en ello no podemos entrar ahora.

La crítica que se hace a Leibniz (y a su último supuesto continuador, el profesor Torres Queiruga), en cuanto pone la causa del mal en la finitud y contingencia del ser creado nos parece muy justa. El mal metafísico, como deficiencia y finitud de lo creado, es insostenible. Por de pronto, sería un retorno, no querido por nadie, a un dualismo ontológico, asaz primitivo. Pero sobre todo, decir que la causa del mal es la finitud y la contingencia es una afirmación gratuita y sin fundamento. Como dice el autor, podemos concebir perfectamente un mundo finito, sin mal.

Y añadimos nosotros: El «fundamento» aparente está en que la finitud es la condición de la posibilidad del mal: dicho así es algo claro y hasta evidente, ya que un ser infinito no admite el mal. Pero es igualmente claro que esto tiene un sentido inocuo de pura posibilidad; por lo que no explica el hecho de la existencia real del mal. No es lo mismo condición de posibilidad, que causa. Es más, si se dice que la finitud es la condición de posibilidad, habría que decir que también lo es el bien y hasta Dios, y con más razón. Pues la posibilidad de que algo suceda no depende sólo de su intrínseca posibilidad, sino tanto y más de la existencia de una causa o poder que lo produzca. Pero aquí es justamente donde se plantea el problema: si existe el mal, ¿cómo puede tener a Dios por causa? Y si no tiene a Dios por causa, ¿cuál es la causa?

Muy clarividente nos parece también, tanto la exposición como la crítica que se hace a la posición hegeliana en este problema (pp. 224-239), e igualmente valiente y bien fundada la relativa a Nietzsche (pp. 273-291). Espigamos algunas muestras: «Lo más problemático de la propuesta nietzscheana está en sus pretensiones y presupuestos metafísicos... La pretensión de Nietzsche no es solo la de sustituir la teodicea por el superhombre, sino la de absolutizar al hombre como creador que sule a Dios...» (p. 287). «Paradójicamente, Nietzsche también se ha evadido del problema del mal... La comprensión trágica del hombre, que sucumbre ante el divorcio entre virtud y justicia, entre ética y felicidad, desaparece en favor de una antropología estoica, voluntarista y admirable en su afirmación del individuo, pero inhumana...» (p. 289).

Entre lo que nos parece menos afortunado de la obra es que no se plantee un capítulo propiamente especulativo y sistemático acerca de los problemas fundamentales o del problema fundamental. Este se plantea a menudo como el de dónde procede el mal (*Unde malum?*). Ello presupone lógicamente la respuesta al problema previo sobre *qué es* el mal. Y todo ello, a nuestro juicio, parece dependiente de la pregunta más importante, tanto a nivel especulativo como práctico: *cuál es la función y el sentido del mal*. El autor lo trata con cierta dispersión, al hilo de la exposición o de la crítica de posturas históricas. Y no permite captar con claridad unas respuestas decididas. Nos parece que el autor se inclina por un cierto pesimismo especulativo de carácter claramente escéptico (de donde «la imposible teodicea»), con una salida de tipo pragmático, tal como parece plantearse en las páginas 341 a 346: «La teodicea, en cuanto intento especulativo de justificar el mal existente y hacerlo racionalmente compatible con el postulado de un Dios bueno y omnipotente, es un fracaso» (p. 341).

En efecto, de esas tres grandes preguntas: ¿qué es el mal? ¿de dónde procede? y ¿qué sentido tiene?, el autor parece pensar que la primera no se puede plantear, por depender de coordenadas socioculturales; la tercera no se debe plantear, por que nada podemos saber sobre «la totalidad»:

«Desde una postura teísta, para responder a la pregunta lógica sobre el origen y significado del mal tendríamos que poder abarcar el mundo en su globalidad y conocer la mentalidad e intenciones de Dios» (p. 342). Solamente la pregunta por el origen tendría sentido; pero, en definitiva, tampoco podemos dar una respuesta clara y decisiva, ni desde la razón sólo ni desde la creencia religiosa: «el ser humano puede intentar conocer el mundo como es, pero no por qué es, ni su para qué último» (Ib.). Sólo queda una situación de tipo práctico y de abandono confiado y esperanzador, de tipo fideísta o en todo caso extrarracional: «si no podemos resolver el mal como problema teórico, sí es posible clarificar su significado para la praxis. Lo que justifica al hombre, al abordar el mal, es la lucha contra él...» (p. 343).

El autor desconfía una y otra vez de la teodicea u «ontoteodicea»: «la teología natural no puede demostrar la existencia de Dios, aunque sí mostrar lo razonable de la hipótesis teísta y su capacidad de iluminar ámbitos y problemas fundamentales de la vida humana...» (p. 343). Lo cual no deja de ser sorprendente, pues no se ve cómo pueda «mostrar lo *razonable* de la hipótesis teísta», si no es algo que caiga bajo el dominio de la razón especulativa, que es la única que puede mostrar o demostrar...; pues la razón práctica no «muestra» nada, simplemente *ejecuta* lo ya mostrado.

Sin embargo, parece admitir tanto la teología natural como la metafísica a nivel de simple programa de preguntas: «...la teodicea es inevitable en cuanto pregunta y en cuanto queja existencial, aunque sea irrealizable en cuanto respuesta» (p. 342); «Seguimos necesitando la metafísica, aunque seamos conscientes de su carácter hipotético, subjetivo y fragmentario» (Ibid.). Todo esto es, sin duda, muy acorde con ciertas tendencias de carácter agnóstico, actualmente muy extendidas; pero quizás resulta insuficiente y desmoralizador para quien busque una solución más clarividente y no comulgue con lo que lleva al agnosticismo kantiano (presupuestos implícitos del kantismo en general). Brevemente, creemos que el agnosticismo en el fondo no es una postura filosófica, sino una salida escéptica.

Nuestra convicción es: *Tanto si Dios existe, como si no existe, ello debe aparecer* suficientemente *a través del mundo* (supuesto que algún conocimiento humano del mundo sea posible, claro; y obviando un escepticismo radical). Pues no hablamos de un Dios tan trascendente, que nada tenga que ver con este mundo. Incluso si lo conceptuamos como un Ser inteligente y como Inteligencia suprema, lo hacemos por lo que se muestra en el mundo. Por lo que lógicamente no caben más que o el teísmo o el ateísmo sin componendas. Y tanto en un caso como en otro, nos encontraríamos ante una opción racional, que implica una investigación seria y honrada del problema de Dios: esto es, una «teología filosófica».

Por otra parte, la razón alegada contra la pregunta por la naturaleza del mal —¿qué es el mal?— nos resulta sorprendente. Pues lo mismo podría decirse de cualquier definición o determinación conceptual, que se dan en un contexto cultural determinado; pero sin las cuales, no obstante, no podemos iniciar ni un diálogo ni una investigación seria de nada.

Nada digamos de la otra razón, sobre la necesidad de «abarcar el mundo en su totalidad» para llegar a un respuesta de sentido. Equivale a decir que como no podemos abarcar el ancho mar con la mirada, no sabemos nada acerca del mar, ni siquiera si existe o no. La verdad es que esta exigencia, de origen kantiano, tiene un valor equívoco: Se establece en un plano cuantitativo y extensional (en el cual es evidente): no conocemos todos los elementos del universo; pero luego se aplica a un nivel cualitativo, en el cual no es evidente y es francamente inaceptable. ¿Conocemos acaso todas las gotas de agua del universo físico para poder afirmar la cualidad del agua de ser más pesada que el hielo correspondiente? Aparte de esto, es sorprendente que Kant haya puesto límites

estrictos a la razón especulativa (cf. A 761-62, etc.); pero ha dejado ilimitada a la «razón práctica» (que más bien es un voluntarismo extremo: *Voluntas rationalis*).

El problema es de fondo: ¿cómo se justifican las afirmaciones de tipo global o universal, partiendo de lo particular? ¿Podría hacerse alguna afirmación, no sólo en metafísica, sino en la misma ciencia natural, de carácter universal? Evidentemente no, pues «no conocemos ninguna totalidad» ni absoluta ni parcial, en cuanto a todos sus elementos. En este planteamiento, la ciencia, como conjunto de afirmaciones universales, es imposible a cualquier nivel... Así pues, una lógica elemental nos llevaría a un escepticismo científico total; aunque esté de moda, quizás por modestia, hablar de agnosticismo, mejor que de escepticismo. Pero ¿acaso un agnosticismo global no es equivalente a un escepticismo universal...?

No compartimos tampoco el desprecio mostrado por el autor sobre el conocimiento de los fines. Aunque ello esté bastante motivado, aparte de prejuicios sistemáticos, por los múltiples errores y apreciaciones subjetivas que se dan en este campo; eso sólo quiere decir que estas investigaciones se han de hacer con una cautela crítica especial; que se han aplicar unos criterios de finalidad depurados (de ello hemos tratado en otro lugar); no que no puedan hacerse y deban hacerse, especialmente de parte de los filósofos y más especialmente en temas como el mal moral... Renunciar a esto a priori, es renunciar a cualquier comprensión del problema y, consiguientemente, a cualquier solución ni teórica ni práctico-ciega... Una solución puramente práctica resultará a la postre y a la larga, sin fundamento, sin sentido, postiza, voluntarista, inconsistente, por muy buena voluntad que se ponga en ello.

Nos parece que el «fracaso de la teología natural», como el de la metafísica, es más un fracaso de ciertos sistemas, cuyos presupuestos no criticados ni consistentes, conducen a ese fracaso anunciado. La cosa viene de lejos y habría que remontarse, no a Kant, que lo hereda, quizás inconscientemente, en la tradición racionalista, sino al conceptualismo nominalista del siglo catorce. Pero esto es una cuestión de hermenéutica histórica, de lo cual *alias fiet sermo*... Sin embargo, creemos que, desde un punto de vista psicológico, en el fondo de esta negación y de este agnosticismo tan radical lo que late es un afán de claridad y de certeza, que sólo es comparable a lo que podemos vislumbrar en el racionalismo cartesiano. En una palabra: lo que no es apodícticamente cierto y absolutamente claro, no es racional, ni científico. La certeza o es absoluta o es nula. Así pues, donde no hay una «demostración» exacta, de tipo casi matemático, no hay certeza absoluta, ni, por tanto, ciencia válida. Donde no hay total claridad, no hay ningún conocimiento y vale más declararse «agnóstico». Esto es una sospecha nuestra; pero quizás valga la pena reflexionar sobre ello. El autor probablemente no cae en esta trampa, como puede verse por los apuntes de soluciones teóricas, que afloran a su pluma; como p.e. en las pp. 378-380 («De la armonización teórica a la esperanza práctica»). Es lástima que no haya desarrollado más estos hilos conductores, aparte de la salida a «la esperanza práctica».

Finalmente, el autor añade un capítulo final en una perspectiva claramente teológica o religiosa. Y aquí no podemos por menos de agradecer su claridad y su valentía para exponer puntos de vista sobre la crítica histórica de los evangelios, hoy ya bastante conocidos por los especialistas, pero silenciados por muchos teólogos, y todos sabemos por qué... Con ellos estamos plenamente de acuerdo. En particular queremos subrayar nuestra básica coincidencia con su exposición en todo lo referente a la «solución» cristiana del problema, expresada principalmente en la esperanza de la resurrección. Esta esperanza no se apoya en el dudoso concepto de inmortalidad —que tampoco es una idea propiamente bíblica— sino en el mensaje de Jesús. Y ni siquiera en un Cristo de la fe, mitologizado después de su resurrección —hecho del cual tampoco hubo testigos directos—, sino en la

vida de Jesús de Nazaret, válida y creíble por sí misma, en la cual Dios se «encarna», es decir, se revela y se descubre, y en su mensaje no deformado, a través del cual descubrimos el verdadero rostro de Dios. No es la resurrección lo que legitima la vida de Jesús, sino su vida y doctrina, lo que hace creíble y plausible el anuncio de su resurrección («Jesús es el que hace creíble al Cristo de la fe»: p. 376). «Si el anuncio de la resurrección de Cristo es la única legitimación del cristianismo nos movemos en un círculo cerrado. Creemos en la resurrección porque nos lo dice la Iglesia, y en ella porque se dio la resurrección. Si la resurrección fuera la única fuente de legitimación de la fe, tendríamos que exigirla como experiencia para nosotros mismos... Creer en la resurrección porque lo dice la Iglesia, porque aceptamos la autoridad de los apóstoles o porque hemos sido educados en esa convicción, desplaza el peso de la prueba de la experiencia misma a la autoridad y credibilidad de la Iglesia» (pp. 374-75). Expresiones clarividentes, que rompen con una manera tradicional e insuficiente de hacer la fundamentación de la fe (Apologética clásica) y nos abren a una perspectiva, sino totalmente nueva, sí menos frecuentada, pero mucho más racional.

Por lo demás, la esperanza en la resurrección no es un mensaje exclusivamente para el futuro, sino que ha de tener eficacia ya en el presente: de aquí que el mensaje cristiano respecto del problema del mal, se resuelva, a nivel práctico, en una lucha decidida contra el mal, y ello ya en este mundo. Y sobre todo, mediante la transformación interior del sujeto humano. En todo caso, es una perspectiva que puede considerarse razonable: «La historia mantiene su ambigüedad constitutiva, abierta a la pluralidad de interpretaciones, en la que se integra la cristiana. Cada uno determina la plausibilidad, credibilidad y consistencia de esa hipótesis. En un sentido amplio puede ser falsada como oferta global de sentido, cuando las experiencias la hacen cada vez menos creíble. Pero la posible invalidación del sentido es siempre personal, no se sigue mecánicamente, porque se basa en una opción libre de fe» (p. 38).

Otra de las ideas del autor a lo largo de la obra y que queremos subrayar, es la superación del concepto de mal físico (dolor, sufrimientos, muerte...) como si fuera meramente una forma de castigo o de compensación por el mal moral (pecado). Es una idea, hondamente arraigada en la tradición religiosa judeo-cristiana: Dios utiliza el mal físico con sentido de castigo por el pecado, o, en el mejor de los casos, como una forma de purificación y de redención del pecado... Esta idea responde más al maniqueísmo antes denunciado, que a la misma revelación bíblica: el libro de Job muestra ya claramente la inconmensurabilidad entre sufrimiento físico y pecado moral; y en el evangelio, cuando le preguntan a Jesús: «¿Quién pecó, éste —el ciego de nacimiento— o sus padres?...El responde: Ni éste pecó ni sus padres...» (Jn. 2-3, cf. también: Luc. 13, 1-4). De lo contrario, no habría manera de explicar el sufrimiento de los inocentes.

Desde el punto de vista de la razón, es claro que el sufrimiento físico y la misma muerte son inherentes a la naturaleza física, tanto para el hombre como para los animales. La muerte (física) no entró en el mundo por el pecado (original), como se ha creído frecuentemente; es una consecuencia natural de la biología. Sólo así tiene respuesta esa inquietante pregunta que nos hacíamos ya desde estudiantes de teología: ¿Cómo es que el bautismo cristiano «borra» el pecado original y no elimina sus consecuencias penales?...

En conclusión, una obra de gran calado, sobre un tema de constante actualidad, abordado en conjunto —y aparte de posibles diferencias puntuales, si bien importantes— con gran penetración crítica y con una amplísima documentación bibliográfica.