

MAL

- I. Sagrada Escritura
- II. Historia de los dogmas
- III. El misterio del mal

La fórmula bíblico-litúrgica *tormentum malitiae* comprende en su significación no sólo la realidad del mal, sino también la problemática teórica del mismo en toda su amplitud. El intento de fundamentar metafísicamente la existencia del mal o de justificarlo partiendo de su función histórica —es decir, toda reflexión puramente natural— queda malparado ante dicha fórmula. Si en esta cuestión la inteligencia humana está condenada definitivamente al fracaso, permanece, no obstante, la razón como base de la confianza en que el mal ha de tener algún sentido dentro de la totalidad del \rightarrow ser. Ejemplo de ello es la sentencia de Agustín: si no fuese bueno el que existiese el mal, no sería en absoluto permitida su existencia por el Todopoderoso (*Ench.*, 96).

También es preliminar a la teología, igual que este juicio, el conocimiento filosófico de la insuficiencia de todo esfuerzo humano en torno al problema del *mysterium iniquitatis*. De esta insuficiencia surge en último término el postulado de una revelación positiva. Un ejemplo es, en la época de la Ilustración, Pedro Bayle, quien dice (en el artículo *Manichéens*) de la razón

humana: «No vale más que para hacer conocer al hombre sus tinieblas y su impotencia y la necesidad de otra revelación. La de la Escritura...» (*Dictionnaire Historique et Critique* III, Basilea 1741, 306b).

I. Sagrada Escritura

1. Gn 3 nos narra la pérdida del estado original paradisíaco del hombre. El → hombre, creado a → imagen de Dios, podía caer, dada su naturaleza, y cayó de hecho (→ Adán). En su voluntad, capaz de autodeterminación, se rebeló el hombre contra la voluntad de Dios, que él conocía y que era la norma de la → libertad humana. En esta rebelión radica la esencia más profunda del pecado primordial del hombre. Tal como aparece por el proceso de la caída y por el comportamiento angustiado de los primeros padres, debido a un sentimiento de culpabilidad, falta al pecado —según Gn 3— el carácter de maldad basada en un odio a Dios o a su voluntad divina como frontera de la voluntad humana. Pero el primer paso hacia el → pecado hace posible la ulterior tendencia del linaje humano, culpable ya en su origen, hacia la maldad (como Gn 6,5ss narra ulteriormente).

El relato de la primera caída hace alusión a los factores constitutivos de la culpabilidad originada por el pecado. Entre estos factores ocupa un lugar destacado la insinuación del mal en el hombre. La → tentación —movimiento del alma que no conduce necesariamente al pecado, pero que incita a él— precede al acto contra Dios. La plenitud del bien —en especial la del árbol prohibido— que se ofrecía en el paraíso era para la mujer algo «hermoso a la vista», «apetitoso y deseable» (Gn 3,6). Una realidad buena de la → creación adquiere doble atractivo para el hombre cuando le es prohibida. A través de la primera escisión de la conciencia entre lo que debe y lo que no debe ser se insinúa ya la necesidad de una justificación del paso dado hacia el mal. El más astuto de los animales favorece este paso. ¿Qué o quién es la serpiente que habla? Ya con su primera palabra: «¿Conque os ha mandado Dios...?», ha atrapado a la mujer en su situación interior, propia de una persona que quiere obedecer, pero solamente a medias, y al mismo tiempo desea en lo más íntimo de su corazón la ayuda del tentador. El diálogo entre la mujer y la serpiente bien podría reflejar el monólogo del que se tienta a sí mismo. Insidiosamente, entre un juego de dolos y asechanzas, tiene lugar el diálogo como si el hombre y el animal hubiesen llegado a formar *un solo* ser y una sola voluntad. La astucia por ambas partes acaba finalmente al extender la mujer su mano hacia el fruto prohibido. El hecho de que ella haga del hombre un compañero en el pecado nos muestra la tendencia del mal a extenderse y a buscar respaldo en una comunidad de lo *deterius*. Así, el hombre irrumpe violentamente en el misterio que Dios se reserva: la imagen es capaz de renunciar a Dios, su modelo. El *experimentum* negativo de la libertad da al hombre participación en el conocimiento que Dios tiene del bien y del mal (Gn 3,5). Al comer del árbol de la ciencia, pierde la humanidad su ser paradisíaco para siempre. Es una pérdida trágica,

porque se sigue de la misma situación del hombre como criatura: a él, a la criatura que no es Dios, le es impuesto como deber el llegar a parecerse a Dios en la perfección (Mt 5,48).

El pasaje de Gn 3 ha sido considerado como un → «mito etiológico» (por parte judía: B. Jakob, *Genesis*, Berlín 1934, 134). Esta interpretación tiene su punto de apoyo en la teología bíblica y, además, en la tendencia alegorizante de algunos teólogos de la época patrística y también posteriores. Pero, en todo caso, la interpretación etiológica de la historia bíblica de los orígenes se funda en la idea de que el hombre no puede darse por contento con el estado del mundo tal como es de hecho. El mal es, y seguirá siendo, el gran *scandalum*; y el problema de su procedencia, un verdadero *tormentum* de la existencia. ¿Cómo pudo llegar al paraíso la serpiente? ¿Quién es ésta? Los animales no hablan. Pero ella lo hace como más tarde lo hará → Satán, una figura que aparece posteriormente en la Biblia (no obstante, la estructura orgánica del contenido de los escritos de la revelación permite prescindir de una anterioridad o posterioridad en relación con sus motivos principales). Apelar a la rebelión de Lucifer para explicar el origen del mal es establecer etiológicamente una primera perversión de la voluntad en el ámbito de las criaturas puramente espirituales. A la pregunta: *Cur voluit?*, sólo hay una respuesta: *Quia voluit* (así, Anselmo de Canterbury, *De Casu Diab.*, 27; igualmente la declaración dogmática acerca de los demonios como *ipsi per se facti mali* [DS 800]; la *suggestio diaboli* mencionada en dicho texto al hablar del pecado del hombre no excluye, sino que incluye, el quedar a merced de las sugerencias del tentador).

Más allá de Gn 3, la existencia del mal da lugar a un formidable esfuerzo para dominarlo teórica y prácticamente. Nuestras explicaciones relativas a toda esta problemática hacen resaltar los principales puntos de vista del AT y NT teniendo en cuenta la unidad temática de la Biblia, que, como *vox humana* acerca del *Verbum divinum*, está sometida al movimiento dialéctico y a la consideración de las exigencias propias de situaciones históricas cambiantes. De antemano hay que hacer notar que el modo de hablar general de la Biblia acerca de Dios es un antropomorfismo advertido, consciente (cf. las afirmaciones contradictorias acerca del «arrepentimiento» de Dios y su negación en Nm 23,19; cf. también, por otra parte, la justificación del antropomorfismo teológico partiendo del carácter teomorfo del hombre: Sal 93 [94],8ss).

2. *Premisas cosmológicas.* La obra de separación realizada por Dios sobre el caos primordial crea el orden entre la → luz y la tiniebla (Gn 1,4). De la primera, no de la segunda, se nos dice que era buena. Ambas existen en el mismo universo, aunque en mutua contradicción; pero ambas existen porque Dios lo quiere. Luz y tinieblas conservan, en su aplicación metafórica al mundo moral, su mutua oposición, pero también su relación común al autor de su organización (→ orden).

«Yo soy el Señor; no hay ningún otro. Yo formo la luz y creo las tinieblas. Yo doy la salvación y creo la desdicha. Sí; soy yo, el Señor, quien hace

todo esto» (Is 45,7). Es el Logos, Cristo, el que revela en el NT el sentido primordial del drama entre la luz y las tinieblas (Jn 1,5ss; 3,19ss; 8,12; 9,1ss; 1 Jn 1,5ss; 2,7ss). El paradigma cósmico de la antítesis en el reino de la voluntad (que sugiere, como sucede ya en → Pablo, la doble → predestinación) apunta hacia un dualismo ético, pero radicalmente diferente del dualismo primordial iraní, basado en dos principios metafísicos antagónicos.

Una análoga premisa cosmológica de la oposición entre el bien y el mal se encuentra en la tradición de un antagonismo original existente en toda creación, antagonismo que recuerda la ley de la enantiodromía formulada por Heráclito. De la ley de la oposición habla principalmente el Eclesiástico: δύο, δύο, ἐν κατέναντι τοῦ ἑνός, *unum contra unum* (33,15). Ἀπέναντι τοῦ κακοῦ τὸ ἀγαθόν... ἀπέναντι εὐσεβοῦ ἀμαρτωλός (*ibid.*; así también TestAs 5,1).

En TestNef 2 se alude a la obra de diferenciación por parte del Creador para explicar la *discretio rerum*, las funciones específicas de los órganos del cuerpo y la individuación (v. 7). «Si le dices al ojo que oiga, no puede hacerlo; así tampoco puedo yo realizar las obras de la luz en las tinieblas» (v. 10; cf. también 1 Jn 1,6; cf. E. Stauffer, *Die Theologie des NT*, 318ss). Cuando este dualismo intramundano hipostasía en el orden real conceptos opuestos (sicigias), como sucede en las *Pseudoclementinas* (paracristianas) y más tarde en Hegel, la evolución del → mundo se convierte en evolución de Dios. De esta concepción se sigue también la necesidad metafísica del mal.

3. *Datos antropológicos.* El hombre de la Biblia es el hombre de un Dios que es su Creador, su Señor y su Juez. La nobleza del hombre —el haber sido creado a imagen de Dios (Gn 1,26; Ps 8,6)— está amenazada por la libre posibilidad de la opción frente a Dios y corre peligro, amenazada por la parte carnal y sensual de su naturaleza. La opción entre el deber y el querer define en la Biblia, al igual que en el mundo extrabíblico, la imagen del hombre. Pero en la Sagrada Escritura se complica todo ello por la imagen-norma del único Dios, que es la causa de todo; del Santo, que quiere que el pueblo y el hombre, siguiendo el camino que él les ha trazado, lleguen a coincidir en espíritu con él. El contraataque, incesantemente renovado, del mal da origen en → Israel y en el judaísmo a una reflexión punzante, a menudo dolorosa. El recurso a la caída narrada por Gn 3 no es frecuente en el AT. En el profetismo clásico (→ profeta), dada la nueva inteligencia y comprensión de la realidad de Dios, se aguzaba también la mirada en lo relativo al ser y al deber específicos del hombre. ¿De dónde procede la tendencia general a la deserción (Os 11,7), a la «enormidad de las maldades» (Os 10,15)? Las narraciones de los libros de Moisés acerca de Caín y Abel (Gn 4), acerca de la ancestral tendencia de la humanidad hacia el mal (Gn 6,1ss), acerca de los caracteres contradictorios de los mellizos Esaú y Jacob (Gn 25,19ss) ofrecen una imagen del bien y del mal tal como aparece esta realidad ante Dios, el cual dispone como quiere, perdonando (→ perdón) o vengando (→ juicio; → retribución) el pecado (Ex 33,19; 34,6s). El Dios

de la religión mosaica es anunciado en la predicación profética de manera insistente como un Dios que reclama para sí toda la profundidad de la existencia humana personal. Una religión como mero → culto, una piedad como obra hecha por interés, poco o nada significa ante la incomprensible grandeza del Señor que está sobre todas las cosas. Es al hombre en su esencia fundamental y más íntima a quien Dios llama a la comunidad consigo mismo (→ persona; → gracia). La oposición a esta relación con Dios constituye la esencia del pecado, de cualquier manera que se exteriorice en la historia la ruptura, por parte del hombre, de sus relaciones con Dios. Lo decisivo para los profetas es que el Dios de la salvación, que se vale de bendiciones o maldiciones para defender su imagen, no encuentra en el pueblo ni en el hombre una correspondencia de amor. El gran mandato del amor (Dt 6,5) se dirige al hombre, cuyas inclinaciones van siempre hacia el mal (Gn 6,5; 8,21). Esta contraposición es conocida también por la antropología profética (Jr 16,12, etc.), que desemboca finalmente en un antagonismo radical entre Dios y el hombre. Pero el fundamento del *tormentum malitiae* permanece en la oscuridad.

La doctrina posterior acerca de los malos impulsos, opuestos en una tensión psicológico-dualística a los buenos instintos, aparece ya en Eclo 15, 14; 17,11; 21,11; 37,3 y en el Testamento de los Doce Patriarcas. «Dos espíritus están ocupados con el hombre, el espíritu de la verdad y el espíritu del error, y entre ambos está la prudencia de la razón. Esta puede inclinarse hacia donde quiera» (TestJud 20,1s). «El espíritu de la verdad es testigo de todo, acusa siempre, y el pecador enrojece de vergüenza ante su propio corazón y no puede levantar su rostro ante el juez» (TestJud 20,5). El Testamento de Aser (1-5) conoce las limitaciones del mal y del bien por el apetito sensual, pero también la libertad de la decisión frente a los «dos caminos» (1). Ya el pecado de Adán había brotado del *granum mali* de su *cor malignum* (4 Esd 3,21; 4,30s; 7,46.48; también Jesús habla del → corazón, del que procede todo mal [Mt 15,19; Mc 7,23]). La valoración pesimista del hombre que huye de las manos de Dios se convierte en algo trágico cuando se prescinde de la fuerza contraria de los impulsos buenos y de su vigorización interior por la → ley de Dios. Aparece entonces el mal como algo que se impone al hombre y que al mismo tiempo origina la cólera de Dios (ApAbr 23,12s).

4. *Sentido salvífico del mal.* Ponerse a investigar los fundamentos del mal tendría el mismo sentido que pretender ver la oscuridad (Agustín, *Civ. Dei* XII, 7). Si bien la Biblia guarda silencio sobre esto, todo el conjunto de la revelación habla de la justicia divina en el mal. Lo negativo del hombre se convierte en una función positiva en la providencia divina sobre el mundo. Esta es la característica fundamental de la teología de la historia en la Sagrada Escritura, por lo que se refiere a la actuación de Dios en y con el mundo (→ historia de la salvación) dominado por la maldad: Dios actúa en la búsqueda y en la compasión, en el endurecimiento y en la obstinación, pero todo esto no aclara el corazón del misterio en la sentencia judicial. Pun-

tos de vista que pueden orientar para conocer el sentido salvífico del mal pueden ser los siguientes:

a) La educación ejemplar de Israel por parte de sus grandes preceptores choca frecuentemente con la resistencia del *mysterium magnum* de la → naturaleza. La creación elemental ocupa constantemente las energías religiosas del pueblo. Su obligación de seguir la voluntad de Dios, manifestada en la ley mosaica, trae también ante su conciencia la singularidad, la exigencia de esta voluntad no conforme con la naturaleza humana. El Dios de la → alianza es mal entendido, en un sentido nacionalista, u honrado por medio de un mero culto exterior. La predicación profética contrapone a estas dos ideas la imagen del hombre según la voluntad divina. El Dios de Israel es el Dios de todos los pueblos (→ paganos, I), que en sus decisivas exigencias llega hasta el corazón del hombre hecho a imagen suya. Lo que da seriedad a la situación humana entre el bien y el mal no son los pecados por defecto, sino únicamente la culpa de la voluntad obstinada. En tal situación, el que lucha no se encuentra sin la ayuda de su Creador, que también desea ser su Salvador. Pero esta doctrina, generalmente, no logra conquistar al hombre para su intento fundamental.

b) Siguiendo el espíritu de los profetas, → Jesucristo, anunciado por el Bautista como el biello que separa el trigo de la paja, como el que bautiza en el Espíritu Santo y en el fuego (Mt 3,12) y desenmascara la maldad fundamental radicada en la *καρδία*. Nadie puede argüirle a él —que ha rechazado las más comprometidas propuestas del tentador— de un solo pecado. Su comunidad primera le reconoce ya como Cristo, y «quien está en él, es una criatura nueva» (2 Cor 5,17). Pero el hombre, llamado a una dignidad divina, tiene aún como campo de su actividad este mundo dominado por el mal. Su vocación al → reino de Dios exige también esfuerzo para conseguirlo, pues padece violencia. La masa está entregada al «príncipe de este mundo», quien encuentra en ella una fácil presa. La ética de Jesús comprende la → pobreza del corazón ante Dios, la sinceridad del pensamiento y de la voluntad, la magnanimidad en el amor y en la misericordia. Todo lo que en el hombre es contrario a esta manera de ser procede del mal.

Cuando se trata de faltas que brotan de la debilidad humana, Jesús está pronto a perdonar: «Vete y no peques más». Pero se indigna ante la maldad de la voluntad. Ciertamente que han de venir necesariamente escándalos, mas ¡ay de aquel por quien vinieren! (Lc 17,1). La condenación amenaza al hombre desde su contextura más íntima, que por naturaleza no se adapta a las exigencias del reino de Dios y que además es capaz del mal en su *καρδία* no menos que de juzgar lo que es justo (Lc 12,57). Jesús, que ha venido a buscar y salvar lo que se había perdido, tropieza con buenas disposiciones, pero también con hostilidad (Lc 19,10) —lo que 4 Esd 3,21s llama *maliginitas radicis*—. Pero cuando el pecado es fruto de una maldad consciente, como sucede cuando es rechazado Jesús a pesar del conocimiento de su misión, comunicado por el → Espíritu Santo, no existe perdón (Mt 12, 31s par.) porque un malvado de este género es «reo de eterno pecado» (Mc 3,29). Su realidad humana, que es entendida por el mismo Jesús en los

evangelios como influjo demoníaco, fundamenta la definitiva separación escatológica entre el bien y el mal. En este mundo, donde juntamente con el trigo crece también la cizaña —parecida a aquél, pero venenosa y maligna—, cualquier intervención prematura del hombre podría «arrancar juntamente también el trigo» (Mt 13). «Dejad crecer a ambos juntos hasta la recolección» (Mt 13,30). También Satanás —como sucedía ya con Job— puede ser un instrumento de Dios. Esta incontrastable verdad del poder de Satanás, sometido en último término a Dios y dirigido por él, no constituye ciertamente una respuesta satisfactoria al porqué del mal —respuesta que, por otra parte, no da la Biblia—, pero la existencia del mal en este mundo recibe así luz y sentido. Ello se hace patente en la interpretación de la historia por parte de los profetas y, de un modo pleno, en el kerigma y en la teología de la obra de Cristo. En el conjunto del NT se manifiesta una interpretación unánime del problema del mal, a pesar de las características específicas de los sinópticos, de Juan y de Pablo (cuya concepción singular de la ἀμαρτία como potencia universal sobre los hombres no excluye la profunda visión de Rom 7 acerca del antagonismo individual entre el bien y el mal). El mal deja entrever sus más profundos abismos al vencer físicamente al Hombre que no tuvo pecado. Pero este Hombre, que por voluntad de Dios satisface por la maldad como víctima de la misma, es *victor quia victima*. Subjetivamente, la maldad ya está juzgada por lo que de malo se inflige a sí misma al separarse del bien. La teología paulina del mal, que se mueve dentro de conceptos y sentimientos antagónicos, acaba simplificándose en la única convicción de que Dios ha incluido a todos en la desobediencia para ejercitar su misericordia sobre todos (Rom 11,32). El camino de la humanidad a través de la historia desemboca en el «Dios todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28). La esperanza de un eón futuro, basada en Cristo Jesús por encontrar en él su origen, determina y configura en el NT la teología del mal. Sus acentuados rasgos escatológicos delatan la enorme seriedad del pecado: es la oscuridad que ciega (Ef 4,17s; Rom 1,21; 2 Cor 4,3s; 1 Jn 2, 11) incluso para ver «la Luz de los hombres» (Jn 1,4s). En este eón terreno crece la resistencia contra Cristo, pero esta resistencia es al mismo tiempo demostración de la majestad divina de Jesús (cf. Jn 16,8ss; Ef 5,13).

II. Historia de los dogmas

La controversia acerca del mal en la historia de los → dogmas va inseparablemente ligada a los principales temas de la teología dogmática: Dios y el hombre. Por ello, dentro de los límites de este trabajo, apenas si es posible más que una alusión a algunos conceptos fundamentales: → Dios (como Bondad y Santidad absoluta); el hombre (en su estado primitivo de gracia, que no hay que confundir con el de naturaleza pura y el de naturaleza caída); el pecado (como culpa); el → pecado original; la → redención (que no suprime, sin embargo, la → concupiscencia y la posibilidad de la *malitia*); la → gracia (como elección, vocación y ayuda, como → justificación que

renueva internamente al hombre, como don gratuito del amor de Dios); la → predestinación y reprobación (como decisión eterna y soberana de Dios sobre el destino ultraterreno de cada hombre); el *liberum* o *servum arbitrium* (libertad o determinación de las tendencias morales de la voluntad). Los puntos de vista de la teología dogmática aquí aducidos —íntimamente ligados entre sí— giran en torno a la *quaestio facti* del mal, que desde su oscuridad no da respuesta alguna a la torturante *quaestio iuris*. La revelación escrita guarda silencio sobre este punto y se limita a proclamar a Dios como Señor del mal, no como fuente del mismo. Menos aún es de esperar luz alguna del estudio especulativo de la cuestión. Hemos, pues, de contentarnos con algunas indicaciones.

Los dos teólogos más influyentes de la Iglesia antigua, Orígenes y Agustín, aunque partiendo de datos comunes (Sagrada Escritura, *regula fidei* y metafísica neoplatónica), llegan a dos teologías diferentes del mal. La existencia del mal es estudiada por ambos con igual detenimiento, pero su «imputación» al Dios todo bondad es diversa en cada uno. Esta diversidad se muestra ya en la concepción de ambos acerca de la suerte escatológica de los malos. Para Orígenes, este mundo material está destinado a ser el lugar de castigo para las almas que se han hecho culpables en su previa existencia ultraterrena (contra esta teoría polemiza Agustín en *Civ. Dei* XI, 23,17). Cuando tenga lugar la segunda venida de Cristo, irán al infierno; pero el infierno es un «fuego purificador» (πῦρ καθάρσιον; Orígenes utiliza aquí, según declaración propia —*Contr. Cels.*, 5,15—, la concepción estoica de la conflagración universal) en el que a cada cual abrasa su pecado (*De Princ.*, 2,10,4). Por fin, después de la «restauración de todas las cosas» (cf. Hch 3, 21), llegará a ser Dios todo en todos. Sin embargo, nuevas caídas pueden conducir a nuevos ciclos de tiempo en el mundo, de igual modo que otros han precedido al actual. En cada repetición del drama actuarán siempre el bien y el mal. El fin estará constituido por la apocatástasis o la vuelta de todas las cosas a Dios. Dentro del optimismo de este sistema, el mal permanece como posibilidad y como realidad frente a un infierno de duración solamente limitada.

La concepción de Agustín es distinta. Considerando su propia esfera humana como la esfera del ser humano en absoluto, por la introspección de su interior adquiere certeza del *aeternum internum* (*Conf.* IX, 4,10). En ningún estadio de su evolución le abandona la torturante reflexión acerca del mal. Desde aquel hurto sin sentido de unas peras, allá en su juventud (*Conf.* II, 4), conoce el placer de la *malitia* que, por hastío del bien, se provoca a sí misma. Agustín no se contenta con el aspecto estético del mal en el conjunto del mundo, según lo había encontrado en los filósofos. Primeramente, en los maniqueos, quienes, en contraposición a los neoplatónicos, afirmaban la necesidad metafísica del mal: el mal no se identifica con la nada, sino que constituye el segundo principio primordial junto al bien: *paratum est, ut veniat* (*Ep.*, 893,14). De este dualismo había deducido Agustín la conclusión inaceptable de que, en la lucha entre la luz y las tinieblas, la *incorruptibilis substantia* —Dios— es acosada y vulnerada por la *gens*

tenebrarum —el Mal— (*Cum Fel. Man* I, 19). Al abandonar Agustín el seno del maniqueísmo, llegó a tranquilizarle en ciertos aspectos la filosofía neoplatónica, mas no precisamente en el problema del mal, que ahora vuelve a plantearse de nuevo. En el cristianismo (→ Iglesia), hacia el cual se inclinó más tarde, se le agudiza el problema. Aquí encuentra a un Dios creador personal, autor de un orden del mundo en el que la realidad del mal se opone a este Dios o bien domina, con ausencia suya, como potencia extraña sobre ese orden por él establecido. Agustín no logró superar en el plano de la lógica esta alternativa. El estudio apasionado de las cartas de Pablo y la incesante polémica con la visión maniquea del mundo le hacen tomar conciencia del problema de la voluntad en toda su profundidad. El hombre es libre para elegir entre el bien y el mal. «Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est?» (*De Lib. Arb.* I, 26). Aun cuando sucumbe a las malas inclinaciones de la *superbia* y la *concupiscentia*, es únicamente él el autor de su acto voluntario. ¿Ha de buscarse otra causa del mal? Esto equivaldría a preguntar por la causa de las causas (*ibid.* III, 44). Pero en la concepción opuesta descubre Agustín el carácter pasivo de la actividad del hombre en el conocer y en el querer, ya que esta actividad es sólo aparente, porque en última instancia es Dios el que actúa en nosotros (las *Confesiones* expresan esta misma idea como una experiencia personal profunda). El *liberum arbitrium* individual se halla bajo el poder de la voluntad de Dios, que lo gobierna todo. La enorme tensión de la paradoja paulina (Flp 2,12s), la gracia como *gratia gratis data*, constituye también para Agustín el fundamento de la relación entre Dios y el hombre. El concepto, necesario ahora, de la fe en la elección se refiere a toda la humanidad. Todos son pecadores en Adán; pero, en su orientación fundamental, las *voluntates* no son iguales. Aunque ya esbozada anteriormente, es sobre todo en el *De Civitate Dei* donde sostiene Agustín la teoría de la división de la humanidad en dos campos bajo la denominación de *civitates = societates* (XVI), que él entiende *mystice* (en sentido alegórico). Lo definitivo consiste en una última determinación del amor humano por el egoísmo exclusivista o la *pietas* abierta y sensible a la voluntad de Dios. *Fecerunt civitates duas amores duo* (*De Civ. Dei* XIV, 28). Ya con los primeros hombres se inician de manera embrionaria las dos *civitates*, que existían en la presencia de Dios (*De Civ. Dei* XII, 28). Según la Escritura, se hacen patentes en la historia de una manera manifiesta con Caín y Abel (*De Civ. Dei* XV). ¿De dónde proviene la maldad de Caín? ¿Por qué se decide un hombre a *adhaerere Deo* y el otro no? La solución de Agustín tiene su raíz no en la antropología, ni tampoco en el principio filosófico del mal (que está ya presente en su triste realidad de la *civitas diaboli*) como negación del ser, sino en su concepción de la predestinación.

Desde Adán es la humanidad una *massa peccati, massa damnata*, para la cual, sin la gracia, se ha hecho inasequible el bien, y mucho más aún la consecución de la salvación eterna. Pero la gracia no es concedida a todos, sino solamente a un pequeño número de predestinados. La voluntad salvífica de Dios es omnipotente, pero particular (Agustín interpreta de un modo

arbitrario 1 Tim 2,4). Muchos no alcanzarán la bienaventuranza *quia Deus non vult* (Ep. 217,19). Al fin de su vida, Agustín lleva hasta el extremo la doctrina paulina de la predestinación. Dios se apiada de los hombres o los endurece según su voluntad (Rom 9,18). Endurece no *impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam* (Ep. 194,19). Los no elegidos en cuanto tales están ya *praedestinati ad interitum, ad aeternam mortem*. La gracia sigue actuando de manera soberana en su elección aun después de la obra redentora de Cristo. Por la gracia son salvados solamente aquellos que no pertenecen al «mundo» de los predestinados a la condenación (*Tract. Io. Ev.*, 111,5). Esta doctrina, entresacada de manera un tanto arbitraria de Pablo, no ha adquirido carta de ciudadanía en la Iglesia católica. Por el contrario, sólo ejerció una influencia total en la Reforma, en Zuinglio y en Calvino más aún que en Lutero. Respecto al mundo, que «está colocado en la maldad», bajo el dominio del mal (ἐν πονηρῶ), reconoce Agustín la *sola gratia* como causa de la salvación para una pequeña parte de la humanidad. Con su radical antipelagianismo ha enseñado al mundo cómo está de hecho y cómo estaría de por sí sin la misericordia divina. La maldad primordial, la *apostatica superbia*, origina la tragedia cultural del hombre en la que éste se va obstinando y pervirtiendo paulatinamente (*De Trin. X*, 5,7s). En la → escolástica occidental —concretamente en el *De Veritate* de Tomás de Aquino— se hace patente una perspectiva ontológica del mal que no ha sido superada en profundidad por su obra posterior. *De Malo* (los textos principales de las cuestiones XII y XXIV han sido comentados por B. Welte, *Über das Böse*, Friburgo 1959). Es claramente neoplatónica, en este punto, la determinación ontológica del *malum* como negación del ser, determinación que no se detiene a estudiar el aspecto positivo de la voluntad, orientada —tal como aparece en la *malitia*— hacia esta negación del ser.

Lo que Tomás explica es la posibilidad del mal según se da en la criatura dotada de entendimiento y voluntad. Tanto el carácter de criatura —ser condicionado y necesariamente dependiente de Dios— como el carácter de racionalidad en la que se basa la voluntad (*voluntas in ratione est*) son determinaciones del hombre que sobreañaden una nueva calificación a su relación ontológica con Dios, *summum bonum* y *ultimus finis*. La voluntad racional tiende necesariamente, por su naturaleza, hacia su propio bien. Esta *inclinatio* no implica coacción alguna, sino que la razón posee frente a la multiplicidad de las cosas la posibilidad de elegir. Pero la verdadera → decisión corresponde a la voluntad; ella puede querer o no querer (*nolle*) En esta alternativa es falible porque, debido al condicionamiento creado en que se encuentra, no puede llevar a su realización plena el principio divino que le es intrínseco (*inest*) más que bajo la amenaza incesante de la deficiencia. Esta división entre esencia y existencia es en Tomás de Aquino un motivo principal de su antropología. Si bien afirma que el hombre es necesariamente defectible por la constitución de su existencia, habla (no en sentido panteísta) de la esencia del hombre como de algo divino, y ello dio ocasión a falsas interpretaciones en sentido panteísta. De todos modos, santo Tomás salva el núcleo de verdad que hay en esta concepción (Sertillanges);

no hace de Dios un ser universal (concepto abstracto que excluiría al Dios existente); sin embargo, el ser de todas las cosas en Dios le permite la frase: «Oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime» (*S. Th.* I, 8,1). Referida al hombre, esta inmanencia divina parece excluir el mal; pero, por ser inmanencia de Dios en su criatura humana, queda también excluida una revocación de la obra divina por parte de la misma voluntad de Dios. El hombre se halla en la historia como imagen de Dios, con la posibilidad de traicionarla. El hombre es por esencia imagen de Dios, y no le basta su fuerza natural para realizar existencialmente esa imagen. Sólo Dios «es»; el hombre «llega a ser» (*S. Th.* I, 86,2). Al igual que en las cosas naturales existe una virtualidad propia, aun siendo Dios la causa eficiente primera y universal (*De An. a.* 4 ad 7), del mismo modo le ha sido concedida al hombre una potencia creadora. Pero el hecho de ser defectible en su entendimiento y en su voluntad como *dominus sui ipsius* por razón de su libertad, origina la tensión irreducible entre esencia y existencia propia de esta penosa situación. Tomás es aristotélico, pero sin excluir por ello a Platón. Ciertamente no tiene cabida en Tomás la idea de un alma maligna del mundo, a la que Platón se acoge finalmente; pero el χωρισμός platónico del mundo ideal y del mundo existente encuentra su paralelismo en esa distinción que pone Tomás de Aquino dentro del hombre (prescindimos ahora del antagonismo que presentan las afirmaciones positivas y negativas en su doctrina acerca de Dios).

Dentro de la nueva concepción del mundo propia del siglo xv, aparece en el polifacético Nicolás de Cusa la atrevida fórmula del *Humanus Deus* (*De Conj.*, 14). Esta fórmula no encierra panteísmo, pero sí corresponde a una disposición de ánimo, propia del Renacimiento, que se inclinaba a la apoteosis del hombre. En realidad, el Cusano había separado tan profundamente la humanidad del Absoluto que entendía la autoevolución cultural de aquélla como un proceso sin posibilidad de apertura a la esfera del Absoluto. La humanidad, que en su actividad creadora se pone a sí misma como meta, no sale de sí misma en su obrar (*ibíd.*). Así, pues, el metafísico permanece dentro del campo del χωρισμός platónico; en cambio, el representante de la tradición dogmático-eclesiástica conserva el fundamento de la unión ético-religiosa del hombre con Dios gracias al → Mediador, Cristo, cuya vida encierra un bien mayor que el mal contenido en todos los pecados. De esta manera, mediante la entrega voluntaria que el Justo hace de sí mismo, ha desaparecido la contradicción entre este mundo y el mundo revelado por Cristo. Al antagonismo entre ambos mundos corresponden las tendencias contrarias de nuestra naturaleza, a la vez espiritual y animal. En el mismo sentido de estas comparaciones del Cusano entre animal y hombre, había dicho ya Tomás: «Homo malus est pessimus omnium animalium» (*In Eph.*, 3,6).

III. *El misterio del mal*

Desde el punto de vista de la historia de las religiones y de la cultura, el mal es literalmente un πρόβλημα ὄψεως, algo que está ante nuestros ojos y nos quita la luz. El pensamiento griego, casi hasta la época del helenismo, tomó este problema muy en serio. La India, en cambio, adoptó una actitud de tolerancia en teoría y en la práctica que trajo consigo una funesta indiferencia. En Israel, Dios se manifiesta personalmente al hombre, ante el cual se presenta el mal y el bien en su batalla de la vida (cf. Dt 30,15). Pero también se interpone el misterio de las tinieblas entre el pueblo de la elección y de la → promesa y su Dios. Jesús rechaza al tentador, pero la historia que él prevé es un combate entre su reino y las puertas del infierno. Pablo, alcanzado por el rayo de la gracia, describe en Rom 7 la indigencia de la voluntad dividida, incapaz de hacer el bien que quisiera; y en 2 Tes 2 se refiere a la actuación satánica del Anticristo, que ejerce su dominio sobre sus prosélitos, porque Dios envía sobre aquellos que se han hecho sordos a la → verdad salvadora un poder engañoso, para que crean en la mentira (2,11). Pues es también propio del μυστήριον τῆς ἀνομίας que el pecado sea castigado por Dios por medio de un pecado mayor (Is 6,9s; Mc 4,11s; Rom 1,24ss).

Al margen de la dogmática católica y protestante (→ Reforma protestante), y a espaldas de ella en gran parte, se han llevado a cabo en los últimos tiempos diversos estudios especulativos e investigaciones psicológicas relativas a la cuestión del mal. Estos estudios, o bien parten de una actitud opuesta *a priori* a toda dogmática cristiana, o bien no han sido sometidos a un examen a la luz de su compatibilidad con la *regula fidei* (lo cual se refiere especialmente a la dogmática católica). Bástenos aquí una alusión a las figuras más representativas y a las concepciones principales.

1. Según la Biblia, el primer hombre como criatura de Dios lleva en sí la posibilidad del mal. El la convierte en acto al pecar y la transmite mediante la generación. Caín y Abel representan ya una individuación contradictoria, la del mal y la del bien. No se explica el porqué de esta división en el terreno moral. En la marcha de las generaciones actúa un poder selectivo, determinante, tal como aparece más tarde en los hermanos gemelos Esaú y Jacob. Este poder no es otra cosa que la voluntad divina, que procede con los hombres sometidos a aquella doble posibilidad, eligiendo y determinando como ella quiere. También el mal tiene su libertad propia, pero ésta permanece ligada necesariamente a la justicia inmanente al curso de la historia. Tal hecho se puede apreciar en el papel del espíritu del mal, el cual ejerce el oficio de antagonista del bien, sin que sea posible admitir otro origen de su perversión más que su propia voluntad libre.

2. Ni la mitología exótica ni la especulación natural pueden disipar la oscuridad. La hipótesis teológica de una permisión del mal no constituye una respuesta suficiente al problema de la causa y origen del mismo. Otro

tanto hay que decir de la prueba ontológica del mal como negación. El mal es comparable a la sombra, es nada; pero no negación absoluta. Las reflexiones psicológicas se mueven dentro del *numerus clausus* de sus posibilidades. En la concepción *panteísta* del mundo, toda la realidad brota del fundamento impersonal del Ser y recibe por medio del hombre su cualificación y diferenciación, incluso por lo que se refiere al bien y al mal. Ejemplos de esta manera de pensar son Spinoza, el Dios-Naturaleza de Goethe (*deus sive natura; nemo contra deum nisi deus*) con el determinismo consiguiente. En la concepción *teogónica* del ser resulta que, del fundamento primordial, indiferente en sí mismo, excitado por tensiones de oposición intrínseca, brota una vida divina como un tercer principio. Esta vida divina, en amalgama con la naturaleza y la cultura, consume una autoproducción en sentido evolucionista. Se trata de un proceso permanente, como lo es también la oposición entre materia y espíritu, bien y mal. Ideas gnósticas de este género se entremezclan en la teología de J. Böhme, que se intitula cristiana. Schelling en su última época, Franz von Baader, otros románticos, así como Max Scheler en su época tardía, caen también bajo su influjo. La concepción *teísta*, basada en la fe y en la Biblia, se plantea —y de modo cada vez más apremiante con el correr de los tiempos— el problema de la teodicea. Tomás de Aquino, a pesar de todo, había visto la deficiencia del ente. Duns Escoto había encontrado el origen de esta deficiencia en un decreto de la voluntad divina. La filosofía de la Ilustración se preguntaba: ¿por qué no ha creado Dios un mundo libre del mal? En la viva controversia sobre este problema demostró Leibniz que este mundo es el mejor de los posibles (según santo Tomás, Dios hubiese podido crear un mundo mejor u otro peor [*De Pot.* III, 16]). Pero Leibniz construyó su argumentación sobre el presupuesto de la necesidad metafísica del mal. Su contrincante, Pierre Bayle, permaneció en la convicción, casi maniquea, de una autonomía del mal. Entonces tuvo lugar la paradoja: Kant, ante la indignación de Goethe, fija su doctrina acerca de la radicalidad del mal. ¿No había llegado también Platón a la existencia de un «alma maligna» del mundo? Kant no tiene delante una potencia cósmica —como Platón—, sino sólo al hombre, convertido en campo de batalla entre un principio del bien y otro del mal. Precisamente el estado de perversión manifiesta la grandeza de la exigencia moral. Para dar respaldo a los motivos morales es necesaria la fe en una potencia divina, pero también la ayuda de su amor redentor. Al transformar su esquema nominalista de pensamiento, Kant se coloca en la proximidad del maniqueísmo. La fe que él —según propia confesión— ha hecho posible mediante la supresión de la ciencia explica la caída que nos narra la Biblia, pero en un sentido que no tiene nada de bíblico. La voluntad no es ya la medida del bien y del mal, sino que está dividida desde entonces por el antagonismo entre ambos. En el mismo plano de lo inteligible, donde domina el imperativo categórico, hunde sus raíces el mal. Las malas obras empíricas proceden de la realidad inteligible del *peccatum originarium*. De él proviene la perversión del orden moral, y adopta la forma de un precepto que destruye todas las normas del bien. Al referirse al paso hacia la regeneración, se sirve Kant de conceptos cristia-

nos, para cuya realización, sin embargo, ha suprimido todo fundamento. A los postulados de la «razón práctica» no corresponde la misma realidad que a la maldad radical. La tendencia pelagiana de la Ilustración origina aquí, en una reacción hacia el extremo opuesto, el *homo totus malus* de Lutero. La voluntad autónoma, principio supremo de la ética kantiana, cae bajo el poder de una lucha —que tiende a ser metafísica— por el dominio sobre sí misma. El mal existe históricamente porque ha sido causado fuera de la historia. Su estudio por parte de la psicología y la filosofía existencial no ha contribuido en nada a la solución de la aporía teológica.

En la exposición poética del mal suele suceder como en la vida real: llega a la existencia en el bien y pretende aparecer como tal. Mas en cuanto se muestra como algo que no debe ser, hace surgir la pregunta: ¿de dónde procede? En realidad, la justificación negativa de un Bien que existe en sí, para sí y por sí mismo es lo que hace extraña la cuestión: ¿cómo ha venido el bien al mundo?

J. Nirschl, *Ursprung und Wesen des Bösen nach der Lehre des hl. Augustinus*, Ratisbona 1854; O. Rottmanner, *Der Augustinismus: Gesammelte Aufsätze* (ed. por R. Jud), Munich 1908, 11-32; O. Dittrich, *Geschichte der Ethik*, 4 vols., Leipzig 1922-1932; E. Masson, *Le Mal*: DThC IX (1927) 1679-1704; K. Holl, *Augustins innere Entwicklung: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, III (Der Westen), Tubinga 1928, 54-116; P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928; K. Aner, *Sünde und Schuld*: RGG V (1931) 888-895; M. Jugie, *Péché*: DThC XII (1933) 140-624; G. Quell-G. Bertram-G. Stählin/W. Grundmann-G. Stählin-W. Grundmann, *Ἀμαρτάνω*: ThW I (1933) 267-320; J. Behm, *Καρδία*: ThW III (1938) 609-616; W. Foerster, *Κτίζω*: ThW III (1938) 999-1034; W. Grundmann, *Καρός*: ThW III (1938) 470-488; E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart-Berlin 1941; J. Bernhart, *Chaos und Dämonie*, Munich 1950; L. Bouyer, *Das Böse als christliches Problem: Dokumente* 8/1 (1952) 20-53; J. Nahert, *Essai sur le mal*, Paris 1955; J. Schmid, *Böser Trieb*: LThK II (1958) 618-620; H. Seesemann, *Πεῖρα*: ThW VI (1959) 23-27; B. Welte, *Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung*, Friburgo 1959; E. Born, *Le problème du mal*, Paris 1960; K. Lüthi, *Gott und das Böse*, Zurich 1961; G. Baumbach, *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien*, Bonn 1963; F. P. Hager, *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik*, Berna 1963; H. Häfner y otros, *Realität und Wirksamkeit des Bösen*, Würzburg 1965; Ch. Journet, *El mal*, Madrid 1965; K. Löwith, *Die Beste aller Welten und das radikal Böse im Menschen: Vorträge und Abhandlungen* (Stuttgart 1966); L. Zerphangnon, *El mal y la existencia*, Barcelona 1966; K. Hemmerle-J. Splett, *Mal*: SM IV (1973) 398-406; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Ed. Cristiandad, Madrid 1975; *Sufrimiento y fe cristiana: Concilium* 119 (1976).