

Vittorio Possenti

DIOS  
y  
EL MAL

RIALP



VITTORIO POSSENTI

# DIOS Y EL MAL

EDICIONES RIALP, S. A.  
MADRID

© 1995 by SEI - Società Editrice Internazionale. Torino.  
© 1997 de la versión española, realizada por TOMÁS  
MELENDO by EDICIONES RIALP, S. A.  
Alcalá, 290 - 28027 Madrid

*No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros medios, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.*

Fotocomposición: M.T., S. L.

I.S.B.N.: 84-321-3156-3  
Depósito legal: M. 31.701-1997

Impreso en España Printed in Spain

---

Anzos, S. L. - Fuenlabrada (Madrid)

# ÍNDICE

<i>Prefacio</i> .....	9
-----------------------	---

## CAPÍTULO I

### LA FILOSOFÍA ANTE EL PROBLEMA DEL MAL

1. El desafío .....	19
2. Una nueva teología: la dialéctica en Dios según Luigi Pareyson .....	35
2.1. <i>La autogénesis divina</i> .....	43
2.2. <i>Libertad y mal en Dios</i> .....	50
2.3. <i>Universalidad de la contingencia</i> ..	61
3. Una nueva teología: el devenir de Dios según Hans Jonas .....	73
4. La inocencia ante el mal .....	80

CAPÍTULO II  
ÉTICA Y RELIGIÓN

1. El destino de la teodicea .....	85
2. Libertad y ley moral: una dialéctica fragmentada .....	89
3. Anterioridad del mal y concepción retributiva del dolor .....	94
4. <i>Contra malum cum Deo</i> .....	102
<i>Apéndice</i> .....	111

## PREFACIO

Si existe una herencia del siglo XX, acaso el más oscuro y sangriento de la historia humana, no puede ser otra que la inquietante pregunta sobre el mal. El pensamiento antiguo inició una gigantomaquia en torno al ser y al devenir, cuyo desarrollo dura todavía; en nuestro tiempo, a su vez, se anuncia una gigantomaquia en torno al mal. Son famosas las palabras de San Jerónimo a propósito del libro de *Job*, estrella polar y hontanar para la meditación del dolor humano: «Explicar a *Job* es como intentar retener entre las manos una anguila o una pequeña morena: cuanto más fuerte las aprietas, más veloces se te escapan de entre los dedos»; y esto, a pesar del esplendor de los sím-

bolos y de la profundidad de los argumentos que el libro contiene.

Casi lo mismo podría decirse acerca del interrogante sobre el mal: a medida que pretendes ahondar más en su misterio, más denso parece hacerse éste. Y, sin embargo, desistir de la empresa sería no sólo impropio, sino imposible: aun cuando el hombre pretendiera abandonar el mal, el mal nunca abandonaría al hombre.

El mal constituye una inexorable posibilidad de la existencia humana. Tal como sugiere la reflexión contemplativa, que sería tonto dejar a un lado, la posibilidad del mal es necesaria, desde el mismo momento en que la limitación afecta a todas las cosas finitas. Puesto que Dios no puede hacer algo absurdo, no podría llamar a la existencia a algo creado que fuera a un tiempo finito y perfecto y, por ende, sin mezcla de mal: supuesto de gran alcance, que, a diferencia del maniqueísmo, no reclama un Principio malvado para dar razón de la existencia del mal.

Quien persevere en la meditación, no tardará en ver claro que la pregunta más radical de todas, la que cabría calificar como «pregunta de las preguntas», la más punzante y misteriosa, aquella en la que el hombre dejado a sus solas fuerzas se encuentra únicamente



con la oscuridad más densa... , esa pregunta no es «por qué existe el mal», sino «por qué Dios ha creado». A semejante interrogante no puede responder ninguna gigantomaquia sobre el ser o sobre el mal, puesto que habría de situarse en la perspectiva del Absoluto, y ninguna razón humana, ni tan siquiera la más aguda y resplandeciente, está en condiciones de hacerlo. La respuesta sólo puede descender de Dios, y Él nos la ha hecho vislumbrar. Pero el heraldo que nos la anuncia no es la razón, sino la revelación.

Por eso, es menester plantear el interrogante sobre el mal *ante Dios*; no resulta adecuado suscitarlo sólo dentro del círculo trascendental de la conciencia o de una religión inmanente. El mal, en sus dos formas fundamentales de mal del ser y mal de la acción, constituye un extremo; y por eso remite con sus agobiantes preguntas —¿qué es el mal?, ¿de dónde viene?, ¿cómo escapar de él?— al otro extremo, a Dios. Ninguna astucia del pensamiento, ninguna sabiduría intramundana podría conmensurarse con esa desmesura constituida por el mal. Si el *intellectus mundi*, considerado aislado, se muestra impotente, puede aliarse con el *intellectus fidei*.

Al plantear el problema ante Dios, resulta

inevitable que el escándalo se muestre con toda su fuerza. Nada tienen que hacer, entonces, las dialécticas «especulativas», que al término reducen el mal a pura apariencia. La victoria sobre el mal no puede confiarse a ninguna de semejantes dialécticas, sino a la unión de contemplación y acción, de oración y lucha, incluida la pugna con Dios en la que se adentraron Jacob y Job.

Es más que imposible, apelando a la opción por el ateísmo, negar el fundamento de la actitud que, al suscitar el problema del mal, se sitúa ante Dios. Pero esto no elimina una ineludible paradoja: la negación de Dios se alimenta de la protesta que ante él opone el enigma del mal; sin embargo, semejante enigma no avanza lo más mínimo, sino todo lo contrario, con la supresión de Dios. Sin Él no se explica el sufrimiento, no son derrotados ni el dolor ni el mal. Más aún, se pierde toda esperanza de una victoria final sobre ellos.

Llegando más lejos que la infecunda respuesta atea, la meditación humana ha planteado el problema del mal ante Dios de tres formas fundamentales:

- 1) Según la primera, Dios no podría impedir el mal, siendo bueno pero débil, es decir, no omnipotente, sino comprometido sin remedio

con el mundo y con el hombre. Una concepción finitista y móvil de Dios, que encontramos en H. Jonas, pero asimismo en S. Alexander, J. S. Mill, J. Royce, A. D. Whitehead, y acaso también en F. H. Bradley. Al no ser Dios sino el correlato dialéctico del mundo, también el hegeliano *Ohne Welt kein Gott* (sin el mundo no existe Dios) vendría a situarse en semejante esfera. Ésta, si enfocamos las cosas con optimismo, podría conducir a una evolución emergente, según la cual Dios y el hombre, los dos finitos, cooperan en una asintótica y nunca definitiva victoria sobre el mal; mientras tanto, Dios pasa del estadio del *Deus implicitus* al de *Deus explicitus*.

2) Cabe también considerar que Dios *alberga en sí* la oscuridad y una huella del mal. En Él convivirían luces y sombras, una mano derecha y una izquierda: el mal formaría parte, acaso vencida pero parte en fin de cuentas, de esa mano izquierda. A menudo, esta posición remite a un esquema bipolar-dialéctico, en el que todo proceso, incluida la vida intradivina, engloba la coexistencia de los contrarios, correlativos entre sí y de tal modo interdependientes, que ninguno puede describirse como real si se considera aislado del otro. Se da por sentado que la perfección no reside en el acto, sino en el proceso, en el movimiento; no en la

actividad, sino en la síntesis de los contrarios. A este supuesto dialéctico-bipolar va unida también la idea de que Dios no es del todo inocente en la producción del mal de culpa: la oscuridad que en Él anida se transforma en sollicitación general al mal. Una concepción de este tipo embarga y casi domina la intensa meditación que marcó el rumbo del último Pareyson.

3) Por fin, hay quienes piensan que Dios *permite* el mal (moral), que de por sí encuentra su único origen en el acto de la libertad finita. En cuanto totalmente indemne al mal, en cuanto infinito, trascendente, acto puro, Dios puede salvarnos de él. Aquí Dios es necesario para el mundo, no el mundo para Dios; el primero es real de manera eminente, el segundo sólo en modo derivado. En semejante supuesto se toman de la máxima importancia las cuestiones del bien, de la ley moral y, sobre todo, de la libertad finita: abismo del mal y abismo de la libertad se reclaman de forma recíproca. Pudiera ser que la nueva meditación sobre el mal que así se inicia, encontrara su núcleo en la capacidad aniquiladora de la libertad finita. Sólo ella resulta capaz de herir el corazón del Absoluto: un infinitesimal movimiento de la voluntad, y he aquí que un bien que podría haber existido, ya nunca se dará.

En las distintas épocas, la conciencia humana ha elaborado una fenomenología del mal, tanto más intensa en cuanto manaba de lo más hondo de una experiencia dolorosa y agobiante. Culpa, pecado, sufrimiento, enfermedad, muerte, desarmonía y herida de la existencia, mal cometido y mal sufrido... No es nuestro propósito recorrer ahora la multiforme fenomenología del mal y de la conciencia infeliz, sino más bien preguntarnos por la naturaleza del mal moral y su surgimiento desde la raíz de la libertad. Pero esto, sin abandonarnos a una visión exclusivamente moral del mal, que la equipararía al solo mal de culpa, ni a una visión sólo retributiva del dolor. La discordancia entre mal moral y sufrimiento recorre el entero libro de *Job* y constituye el escándalo acaso más agudo: ¿por qué sufren los justos mientras prosperan los malvados?

Tal vez algún lector incluiría este breve escrito dentro del marco de la teodicea; esto no nos entusiasmaría, por considerar el de teodicea un concepto un tanto ambiguo. De ella, abocándola en fin de cuentas a la derrota, escribía Kant: «Se entiende por teodicea la defensa de la suma sabiduría del Creador del universo contra las acusaciones que provienen de la razón tomando como base el absurdo desa-

rollo del mundo. Esto se llama defender la causa de Dios»<sup>1</sup>. Más que pronunciarse a su favor, más que el simple defender o justificar a Dios, el hombre tiene necesidad de comprender el misterio del mal y de realizar un pacto con Dios para luchar *junto con Él* contra el mal. *Cum Deo contra malum*: en esta fórmula se encierra tal vez la actitud existencial básica del drama del mal.

¿Es posible luchar contra algo que nos amenaza, pero cuya naturaleza y origen ignoramos? Evidentemente, no; y este es el motivo de que toda pugna contra el mal se encuentre sustentada en una meditación renovada sobre él, allí donde el *intellectus mundi* y el *intellectus fidei* se dan la mano y se aprestan a colaborar. El método que seguiremos es ontoteológico. La de ontoteología es una palabra venerable y, a la par, provista de riesgos si no se entiende correctamente. Conocemos la turbamulta de objeciones que desde hace tiempo se alzan contra ella, y que a menudo no son sino un homenaje a la moda del momento.

Pero en el tratamiento del mal intervienen varios estratos, en la esfera de los símbolos y

---

<sup>1</sup> I. KANT, *Sull'insuccesso di ogni tentativo di teodicea*, tr. it. de A. Massolo, en «Studi Urbinati», 1955, 29, p. 6.

en la de la fenomenología del mal. En consecuencia, nos parece por un lado que no hay esperanza de arrojar un poco de luz en torno a este problema si se elimina el nivel típicamente ontoteológico, por cuanto Dios, mal, substancia, causa, ser, etc., pertenecen al problema de la manera más intrínseca; pero por otro, es preciso añadir que el problema no se limita a este sólo dominio. Al contrario, pretende también instituir una relación fecunda con la religión y con el «mito». El pensamiento mítico no pertenece al pasado, sino que nos afecta e interpela perennemente: más allá del pensamiento conceptual universal, cuenta una historia a través de ideas e imágenes, y es portador de significados que, encarnados y revestidos de símbolos, no se dejan traducir en otros lenguajes. No debemos entender el mito como un conjunto de narraciones y fantasías desprovistas de sentido. En la intuición mítica se expresa una facultad específica del espíritu, que sólo un racionalismo a ultranza estaría dispuesto a descalificar.

En la meditación sobre el mal, y sobre el vínculo que lo liga al hombre y a Dios, la ontoteología toca su punto más alto y arduo. La ontoteología, contra la que ha dirigido sus dardos Heidegger con dudosas razones, no es un pensamiento sistemático, lógico, abstracto e indi-

ferente al dolor del mundo (como podría acaso ser la *Ciencia de la lógica* de Hegel). Por el contrario, se encuentra en contacto con las grandes manifestaciones del mal, y con las respuestas surgidas en los más diversos ámbitos: la de la tragedia griega (cfr. el ciclo de Edipo), la bíblica, la de las otras culturas. La ontoteología se sitúa junto a la condición humana, en la que se expresa la dialéctica vivida de pecado, culpa, sufrimiento y muerte. Pretende aprender de todo lo que tiene algo que enseñarle, con el fin de llegar a configurar alguna respuesta sobre los interrogantes eternos en torno al mal.



## CAPÍTULO I

# LA FILOSOFÍA ANTE EL PROBLEMA DEL MAL

«El mal no está en Dios, ni encierra en sí nada de divino, ni viene de Dios» (Pseudo-Dionisio Areopagita, *Tratado sobre los nombres divinos*).

«La naturaleza del Bien era ya lo que es, antes de las restantes cosas, cuando el mal todavía no existía»

(Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 23).

### 1. El desafío

Frente al interrogante del mal, ardiente y crucificante, ha levantado a menudo su bandera la filosofía, intentando ocultarlo o disolverlo en una dialéctica en la que se muestre como elemento respetable e incluso necesario en el despliegue del mundo: es el intento perenne del racionalismo absoluto. Con una frecuencia comparable, el mal ha sido también entendido como una protesta punzante, un signo que se opone a un exceso de seguridad, y al que la filosofía no puede sustraerse con conciliaciones demasiado fáciles. Y, más allá de la

filosofía, la pregunta sobre el mal y sobre el dolor se ha recortado siempre como la más torturante para el hombre.

Todo esto es de dominio común, pero hay que recordarlo para advertir nuevamente en qué medida resulta impracticable el camino teórico del mal sin atenerse a ciertas condiciones: uno se pierde fácilmente al recorrerlo, si no escucha con la misma atención la llamada de la angustia y la de la verdad del ser. Y el itinerario es tanto más arduo en cuanto que conduce hasta la más inquietante entre todas las cuestiones: si es posible hablar del mal en Dios, si Dios es por completo inocente respecto a la existencia del mal o si por el contrario se muestra débil en relación con él, porque alguna huella inmemorable del mal puede rastrearse incluso en el Absoluto.

La primera tarea del hombre es la de no retroceder frente al mal, sino mirarlo a la cara. Pero no en el sentido hegeliano, de modo que al instalarse en lo negativo éste se transforme en ser, en virtud de una mutación dialéctica que expresa uno de los puntos más significativos del racionalismo (y acaso por eso sea hoy necesario renovar nuestro *requiem* por la dialéctica). Habitar sin compromiso junto al mal atempera a la persona, con tal de que ésta resulte capaz de separarlo del bien, de no confun-

dirlo con él, de mantenerse libre. Según Berdjaev, «el hecho de no ver el mal hace al hombre superficial, le impide alcanzar las profundidades de la vida: la fuerza de su conciencia se halla ligada a la denuncia del mal; por eso, cuando se destruyen sus límites, el hombre cae en un estado de confusión o de indiferencia, su personalidad comienza a disgregarse: en la confusión y en la indiferencia, en la pérdida de la noción del mal, el hombre resulta desprovisto de la libertad del espíritu. Empieza entonces a perseguir la necesidad que garantiza el bien y a transferir el centro de gravedad de la vida desde lo hondo hacia la superficie exterior: cesa de determinarse desde lo íntimo»<sup>2</sup>.

De este modo sale a la luz una tarea en extremo comprometedor para el pensamiento, ante la cual una buena parte de la filosofía y de la teología contemporáneas se ha demostrado culpablemente tímida. De manera persuasiva, L. Pareyson, un pensador al que nos referiremos en breve, ha manifestado el extremo estupor de quien, tras el abismo de mal y de sufrimiento de la segunda guerra mundial y del Holocausto, advierte que la filosofía se encamina, como si nada hubiera ocurrido, hacia

---

<sup>2</sup> N. BERDJAEV, *Spirito e Libertà*, Ed. di Comunità, Milán 1947, p. 235.

pensamientos sofisticados y abstractos, olvidando el sentido trágico de esos sucesos: «Siempre me ha admirado el hecho de que inmediatamente después de la guerra se difundiera enormemente un conjunto de filosofías entregadas por completo a problemas técnicos de extremada abstracción y sutileza, mientras la humanidad luchaba por salir del abismo del mal y del dolor en que había caído. ¿Cómo es posible, me preguntaba, que la filosofía cierre los ojos ante el triunfo del mal, ante la naturaleza absolutamente diabólica de ciertas formas de maldad?»<sup>3</sup>.

Al amparo de tales preguntas se sitúa la petición plenamente legítima del hebraísmo contemporáneo de no olvidar el Holocausto. No olvidarlo, porque Auschwitz se ha transformado en un punto central de referencia para la comprensión del hombre y de Dios, del bien y del mal; algo que apela al pensamiento humano, cuya tarea más alta es meditar en torno al tema de Dios<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> L. PAREYSON, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, en J. JACOBELLI (ed.), *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Bari 1986, pp. 137-8.

<sup>4</sup> Sobre todo Auschwitz, al presentar el abismo del mal, apela a Dios: o para negarlo y anunciar su muerte, en el sentido de que la creación es un drama en el que al término Dios

El enigma del Holocausto se alza como un cruce de caminos que hay que investigar religiosa-divinamente, ya que no parece posible entender el *mysterium iniquitatis* sin hacer intervenir el de la redención. El abismo del mal remite infaliblemente al del bien. En los dos casos es preciso aceptar la lucha. Esa lucha en la que Jacob se enzarza con el Desconocido cuando caía la tarde, en el vado de Jabbok, y que continúa hasta el amanecer. Ese combate necesario para comprender la naturaleza y el drama del mal y su relación con Dios, hasta plantearse el interrogante extremo de si Dios es responsable del mal en el sentido de que en Él tenga su origen o su memoria. «Pugna desigual, cuyo resultado puede ser victorioso o mortífero, o también indeciso, acompañado de la doble huella de una herida y de una bendición»<sup>5</sup>.

---

ha sido vencido (en 1966, en *Después de Auschwitz*, el rabino americano Richard Rubinstein pide que se acepte el dato bruto de la pura y simple muerte o final de Dios en Auschwitz); o bien para pensar de nuevo a fondo y para alterar la naturaleza de Dios, como propone Hans Jonas, para quien la bondad divina se encuentra acompañada de una impotencia absoluta para intervenir en la historia del mundo; o, por fin, para reflexionar con más hondura sobre el mal, con un pensamiento que se apoye en los datos bíblicos y en las más seguras tradiciones teológico-filosóficas.

<sup>5</sup> A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, trad. it. de E. Piatelli, Marietti, Génova 1988, m p. 124.

Después del primer racionalismo, el pensamiento moderno se planteó con la máxima agudeza la cuestión del mal y, con ella, la de la teodicea, la del mal radical, la libertad, el sufrimiento, la liberación... Por aquel entonces, los distintos autores no la dejaron caer en el olvido; al contrario, buscaron múltiples caminos, a menudo distintos de los recorridos durante la antigüedad cristiana y durante la Edad Media, para replantear ese *tema máximo* que los griegos no habían logrado resolver: a saber, y como advierte entre otros Hans Blumenberg, el problema del origen del mal en el mundo<sup>6</sup>.

Los grandes trágicos griegos de los siglos IV y V habían ahondado profusamente en el tratamiento de la culpa, de la expiación, la responsabilidad, el hado y el destino; pero sin lograr una respuesta definitiva, estable y mínimamente esclarecedora. Uno de los más altos puntos alcanzados por la sabiduría griega corresponde a Sófocles, que, en su *Edipo en Colono*, pone en boca del coro unas palabras en las que vibra el sentido de la derrota y suenan como una terminal desesperación: «No haber nacido es condición / que a todas las supera;

---

<sup>6</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'epoca moderna*, trad. it., de C. Marelli, Marietti, Génova 1992, p. 133.

pero, a continuación, una vez en este mundo, / volver lo antes posible a nuestro lugar de procedencia / es sin duda el segundo bien»<sup>7</sup>.

Probablemente Plotino llegó más lejos, pero por otro y muy diverso camino: no por el de la concepción trágica, sino por el de un saber especulativo-contemplativo en torno al Uno y al cosmos. Fue el primero en comprender la necesidad de elaborar una ciencia del mal, y de advertir que ésta resultaba imposible sin antes haber esclarecido el misterio del bien: «¿Cómo se podría concebir el mal como una forma si se da únicamente como ausencia del bien? Pero como existe una sola ciencia de los contrarios, y como el mal es el contrario del bien, la ciencia del bien será la del mal. De ahí la necesidad de que quienes pretenden conocer el mal especulen en torno al bien, ya que las especies superiores preceden a las inferiores, y éstas no son aquéllas, sino sus privaciones. Y se debe también investigar en qué sentido el bien es lo contrario del mal: si como el inicio lo es del fin o como la forma de la privación»<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> SÓFOCLES, *Edipo rey, Edipo en Colono, Antígona*, ed. por D. Del Como, trad. it. de R. Cantarella, Mondadori, Milán 1982, p. 265.

<sup>8</sup> PLOTINO, *Enéadas*, ed. por G. Faggin, Rusconi Libri, Milán 1992, p. 149.

De esta suerte, y a pesar de la imposibilidad de alcanzar una adecuada comprensión del mal y de su origen, el pensamiento griego nos ha dejado en herencia dos excepcionales legados: la idea plotiniana del mal como privación del bien, que implica la anterioridad ontológica y gnoseológica de la ciencia del bien respecto a la del mal; y la gran afirmación de Esquilo en el coro del *Agamenón*, la del «conocimiento a través del dolor», como ley establecida por los dioses para desplegar la sabiduría de los mortales.

En la cuestión del mal se pone en juego la de la propia autocomprensión del hombre; por eso, hay que reconocer que, retornando desde la filosofía contemporánea a la moderna, en ésta el tema no ha sido especialmente tratado. La doctrina kantiana sobre el mal radical, punto de referencia ineludible; las indagaciones de Schelling sobre la esencia de la libertad humana; las páginas de Schopenhauer y los incómodos aforismos de Nietzsche contienen sugerencias e intuiciones incluso grandiosas, pero deficientes e incompletas desde muchos puntos de vista. Más todavía cuando se considere junto a ellas la substancial omisión del problema en Spinoza y en el racionalismo moderno, que substancialmente han considerado



el mal como una apariencia o como la negación dialéctica necesaria para el despliegue de la positividad.

Hoy, el obstáculo más insidioso reside en el hondo temple empirista-utilitario de la cultura, que tiende a suprimir la oposición absoluta entre bien y mal, y a diluir este último, considerándolo como faltas de adaptación sociológica o psicológica. De modo que, tal como diagnosticaba Pareyson, también para las más recientes filosofías vale la acusación de que han dejado de lado el interrogante sobre el mal. Con todo, resultaría injusto sostener que se ha perdido la batalla para hacer que el mal no desintegre en una amorfa indiferencia nihilista su carácter trágico y su enigma. Sorel y Maritain han insistido en que el interrogante sobre el mal ha vuelto de nuevo al centro de la especulación de los filósofos, y el pensador francés ha ofrecido personalmente una contribución de primer orden para la resolución del problema<sup>9</sup>.

Por otro lado, la gran tragedia griega, la ex-

---

<sup>9</sup> Cfr., por ejemplo, de J. MARITAIN, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milán 1980; *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, a cargo de A. Pavan, trad. it. de L. Vigone, Morcelliana, Brescia 1965; *Dio e la permissione del male*, a cargo de A. Pavan, trad. it. de A. Ceccato, Morcelliana, Brescia 1973; *Le péché de l'Ange*, en AA.VV., Beauchesne, París 1961, pp. 43-86.

traordinaria potencia de las novelas de Dostojevskij, y la entera historia de la salvación contenida en el mensaje bíblico, están ahí para recordar a una cultura distraída y confusa el escándalo del mal. En nuestra época, un cierto existencialismo, el pensamiento metafísico y el trágico, la sensibilidad hebrea y la cristiana han mantenido de manera pluriforme despierto el aguijón del mal, sin dejar que se tornara banal y efímero. A pesar de lo cual, desde hace varias décadas el pensamiento teológico cristiano parece atender menos a la cuestión: ha experimentado con mayor intensidad la acusación revolucionaria y «laica» que hace del cristianismo el opio del pueblo, que la protesta trágica de la conciencia individual perdida frente al mal vital. De resultas, la actitud de la teología que en sentido lato cabría llamar apologética, así como la orientación de la praxis cristiana, han pretendido ante todo oponerse a esa acusación. Hoy cabría esperar que el final de las grandes ideologías intramundanas, que habían puesto el énfasis sobre la acción social, traiga como consecuencia un renovado interés existencial respecto al problema del mal.

La tradición teológica y metafísica cristiana podrá adquirir una nueva vitalidad: será necesario que reanude el nexo con sus grandes

maestros, y que evite el reduccionismo de plantear la cuestión del mal sólo en el ámbito de la ética. Ésta es una esfera demasiado estrecha para acoger una interrogación de tanto calado como la que afecta al pecado, la culpa, la expiación, la libertad, el dolor del hombre y el de Dios. Las raíces del mal penetran hasta lo más profundo de la naturaleza humana, dejan sentir sus sombras en la relación entre el hombre y la trascendencia, comprometen el entero sentido del ser, del cosmos, de Dios y de la vida de tal manera que todo el cristianismo podría entenderse como una respuesta a ese problema.

Antes que la ética, han de intervenir la metafísica y la religión, por cuanto ambas incluyen la pretensión de encontrar el sentido último de la realidad. Tanto si en última instancia se considera a Dios como responsable del mal, cuanto si se lo reputa infinitamente inocente, la cuestión de Dios y la del mal forman una díada inseparable; y, junto a ella, encontramos la cuestión del bien. ¿Podría darse el escándalo del mal si no lleváramos dentro de nosotros una experiencia del bien todavía más originaria?

Desde el pasado más remoto parece que la mayor objeción contra Dios surja justamente

de la existencia del mal. Se dice: si hay tanto mal en el mundo y en la vida es porque Dios no existe. Si Él fuera un ser vivo, no lo permitiría. En caso contrario, debemos concebirlo como indiferente, en su felicidad, a las cuestiones humanas; o bien como un demiurgo malvado que se complace en el dolor del hombre. Tampoco es cierto que se acepte el mundo, con sólo no rechazar a Dios. Es la condición de Iván Karamazov en su diálogo con Alesa: «Este mundo creado por Dios yo no lo acepto... No digo que no acepte a Dios; es este mundo creado por Él lo que no admito y no puedo resignarme a admitirlo»<sup>10</sup>, pues se trata de un mundo malvado que alberga el sufrimiento inocente, en especial el de los niños.

En estos angustiosos interrogantes tienen su origen las variadas teodiceas propuestas en la historia del pensamiento: intentos de mostrar que Dios no es responsable del mal, y que los dos conceptos de Dios y del mal no se excluyen, sino que, por más que pudiera sorprender a primera vista, se reclaman de forma recíproca. Tal vez la más preciosa aportación de la meditación metafísica y religiosa en torno al

---

<sup>10</sup> F. DOSTOJEVSKIJ, *Los hermanos Karamazov*, trad. it., de P. Maiani, Cassini, Florencia 1954, parte segunda, libro V, p. 288.

mal y a Dios consista antes que nada en su «indisolubilidad»: sólo si se piensa en Dios puede de algún modo empezar a comprenderse el mal. Éste, con su cortejo inseparable de sufrimiento, de culpa, de expiación, de muerte, de negación, sólo puede advertirse en toda su sangrienta realidad si —y únicamente si— Dios existe; si —y únicamente si— se considera en relación con Dios.

En efecto, existe una negación más radical que aquella que pretende inferir de la existencia del mal la inexistencia o el carácter problemático de la existencia de Dios; y es la negación que suprime el problema o el propio interrogante sobre el mal. Este es el extremo ateísmo, el ateísmo absoluto, que no hace a Dios deudor del mal, sino que cancela su aguijón. Cuando se trata de Dios y del mal, o bien se aceptan los dos términos, y es la vía de la metafísica y sobre todo del cristianismo, o uno se arriesga a perderlos simultáneamente.

Allí donde el hombre se encuentre atenuado por la fuerza de lo negativo, podrá rebelarse contra Dios, acaso maldecirlo y negarlo, pero no eliminar el problema. Boecio se planteaba la clásica pregunta «Si Deus est, unde malum?», vinculada eternamente a esta otra: «et si non est, unde bonum?»; y Tomás de Aquino le respondía con original fuerza con-

templativa invirtiendo los términos de la cuestión y estableciendo: «Si malum est, Deus est»; argumentaba la existencia de Dios a partir de la realidad del mal<sup>11</sup>.

Pensando en el mal, uno puede elevarse hasta el conocimiento de Dios; y, viceversa, sólo intentando comprender a Dios puede conocerse de la forma más íntima el mal. Que deben asumirse los dos polos, y no sólo Dios sin el mal, o el mal sin Dios, lo confirma una experiencia privilegiada: la de Nietzsche, que ha pretendido eliminar con un único acto la existencia de Dios y la del mal, siendo difícil establecer cuál de las dos negaciones haya resultado en él la más profunda. Justo porque no existe ni el bien ni el mal, puede pretender un «más allá del bien y del mal», que es el emblema propio de la existencia del superhombre. Éste se sitúa más allá de lo humano, porque ha traspasado la frontera que separa el bien y el mal, eliminándolos.

Hemos dicho que Dios y el mal constituyen una diada que debe acogerse en sus dos términos. Pero ¿cómo comprenderla? Acaso sea éste el problema de los problemas, en el que el pensamiento corre el peligro a cada instante de lle-

---

<sup>11</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, l. III, c. 71.

gar a un lugar maldito y naufragar. Por esta su radicalidad, el tema constituye una suerte de reactivo excepcionalmente sensible, con el que puede comprobarse la calidad de toda una filosofía. En el pensamiento contemporáneo reciente encontramos la elaboración de Hans Jonas, expuesta en la conferencia *El concepto de Dios después de Auschwitz*, y, sobre todo, la apasionada meditación del último Pareyson: una reflexión contenida en un buen número de ensayos de los últimos años de su vida, cuando más aguda se tornó en él la búsqueda en torno a estos temas, a la luz de un cristianismo trágico, iluminado por la experiencia de Dostojevskij y aceptado como compañero de toda la existencia<sup>12</sup>.

Antes que nada, debe reconocerse la gran-

---

<sup>12</sup> Entre los numerosos ensayos de L. PAREYSON en torno al mal citaremos sobre todo: *Dostojevskij*, Einaudi, Turín 1933 (citado como *Dost.*, y a continuación la página); *Filosofia ed esperienza religiosa*, en «Anuario Filosófico» 1985, I, Mursia, Milán 1986, pp. 7-52 (citado como *Ann.* 1985, más la página); *La filosofía e il problema del male*, en «Anuario Filosófico» 1986, 2, Mursia, Milán 1987, pp. 7-69; *Un «discorso temerario»: il male in Dio*, en «Anuario Filosófico» 1988, 4, Mursia, Milán 1989, pp. 7-55; *La libertà e il nulla*, Esi, Nápoles, s.f. Pero también deberían recordarse: *Filosofia della libertà*, Il Melangolo, Génova 1991, y la introducción a *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Génova 1985.

deza de las reflexiones de Jonas y Pareyson, acaso en especial esta segunda, por la riqueza de temas y por el *pathos* que albergan. Ambas se han situado en el centro del drama y se han entregado a la lucha como en el vado de Jabbok; ante el abismo del mal, han apelado a Dios. Han producido un saludable estremecimiento en el duermevela de la filosofía y de la teología, e incluso en el de la conciencia común. Y puede esperarse que semejante convulsión dure todavía mucho, que aguijonee y encuentre a quien recoja el desafío.

Pero también hay que decir lo que sigue, sin edulcorar lo más mínimo este segundo aspecto: las reflexiones en cuestión suscitan las dudas más incisivas y corren el peligro de comprometer de la peor manera la ganancia del punto de partida. Palabras duras, ciertamente, que intentaremos justificar, estableciendo una dialéctica dialógica con sus planteamientos, comenzando por el de Pareyson. Nos detendremos a considerar su concepción de Dios, del mal, de la libertad y del mal en Dios, donde lo puesto en juego es más radical; y sólo aludiremos a las cuestiones del dolor, del sufrimiento y de la expiación, en los que la lección que nos ofrece puede considerarse auténtica y genuina.



## **2. Una nueva teología: la dialéctica en Dios según Luigi Pareyson**

Para entender la meditación de Pareyson en torno al escándalo del mal, la primera exigencia que nos incumbe es la de no disminuir su originalidad. El pensador italiano introduce en su reflexión algo nuevo, aun cuando no del todo: huellas de lo mismo pueden encontrarse en Schelling, en Böhme, en algunas expresiones gnósticas, en un cierto modo de interpretar a Dostojevskij, y acaso también en algunos aspectos de la teología medieval del nominalismo voluntarista.

El precio de esta novedad ha sido alto. Se advertirá, como veremos, al caer en la cuenta de la intensidad con que se han dejado de lado núcleos centrales de la concepción cristiano-clásica al respecto, sustituida por una de corte «modernista» y «liberal», que se muestra bastante problemática.

En nuestra opinión, existe en la meditación de Pareyson una cesura. Un abismo insalvable que sitúa en un extremo su insistencia en el mito, y donde la filosofía ha de entenderse como hermenéutica del mito y de la experiencia religiosa, con el consiguiente malestar frente a toda metafísica; y en el otro la metafísica «fuerte» mediante la que afronta, con ve-

hemencia de pensamiento, el misterio del mal. Esta metafísica, que recurre a una dialéctica polar y que se corona con una ontología de la libertad humana proyectada antropomórficamente en Dios, resulta tan intensa que, al término, sofoca y tuerce la también importante idea metodológica de la filosofía como hermenéutica del «mito» religioso.

Todo esto se encuentra ligado a la afirmación fundamental de Pareyson en torno a la filosofía: ésta nunca es demostrativa, sino sólo interpretativa o hermenéutica. En consecuencia, la filosofía tiene validez como un conocimiento de segunda clase, incapaz de extender en lo más mínimo el saber, y cuya vocación originaria es la de reflexionar hermenéuticamente sobre las experiencias que se nos han transmitido. Cuando la filosofía inicia su andadura, todo lo fundamental ya ha sido dicho.

Sus orígenes existencialistas, con una cierta dosis de idealismo, llevan a Pareyson a rechazar sin componendas la *analogía entis* y el conocimiento real objetivo, definido en sentido peyorativo como objetivante y óntico. En la base de ello anida un equívoco, consistente en considerar el objeto como producto lógico del espíritu, capaz tan sólo de separar el ser/experiencia del sujeto. Ni siquiera se considera la idea de que en el conocimiento conceptual se

logre una profunda unión espiritual entre el sujeto cognoscente y el ser, gracias a la cual, en una suprema actualización de sí mismo, el espíritu alcanza (*realmente*, aunque nunca en plenitud) la verdad de las cosas.

Avancemos en nuestra indagación, considerando antes que nada la concepción del mal, que una poderosa tradición que se remonta Plotino y a Agustín ha entendido como privación del bien. A tenor de tal doctrina, el mal no es una cosa o una substancia, sino que sobreviene como una herida a la cosa, que de este modo se ve privada de un cierto bien, disminuida en su propio ser. El bien y el mal se relacionan mutuamente, pero el segundo no resulta hipostasiado, sin que por eso disminuya su potencia destructiva: en cuanto privación, lleva consigo la ausencia de algo que debería darse.

Cabe considerarlo entonces como una herida en la existencia: y la energía que la produce no podrá ser sino intensa y violenta, un tremendo maremoto, tenebrosamente puesto en marcha por la libertad, contra el bien y contra Dios. El mal no puede reducirse sin más a la limitación del ente finito, ni —frente a lo que establece el idealismo dialéctico— a un momento transitorio que habrá de ser superado por la positividad final.

Pareyson rechaza repetidamente y con sequedad la determinación del mal como privación del bien. Para él, el mal no es una privación sino una absoluta negatividad, una negación: «El mal no [...] puede ser sólo, tal como pretendía Agustín, una privación de bien; al contrario, se trata de un positivo rechazo del bien» (*Dost.*, p. 65). Estamos ante un *principio rebelde* al ser absoluto, al bien infinito, a Dios: «el mal no es una ausencia, privación o disminución, sino sin duda y positivamente una resistencia, una rebelión o, más todavía, un repudio, un rechazo, una repulsa» (*Dost.*, p. 65).

Varias expresiones del autor parecen aludir a una hipostatización del mal, declarado «originario, ontológico, eterno» (*Ann.* 1986, p. 56), preexistente al hombre y existente en Dios como mal ontológico originario (cfr. *Ann.* 1988, p. 15); en otros casos se apela a una misma energía que «anima tanto el bien como el mal, y hace que tanto uno como el otro gocen de tan extremado vigor y de tan incalculables consecuencias» (*Ann.* 1988, p. 29).

Acaso estemos aquí ante el origen de la ambigüedad de Pareyson, que confunde la potencia inherente al acto malvado con el resultado del acto, es decir, con la privación del bien, a causa del cual la potencia del acto es traspasada al objeto. Se considera que, siendo el acto

tan violento, el resultado no puede ser una privación, sino algo positivamente originario incluso en su negatividad. Error fatal, por desgracia, que sume en la confusión toda la concepción del mal. El riesgo que a menudo se advierte es que este último resulte substancializado y eternizado.

Más tarde el mal se entiende también como mero no-ser, como una nada inexistente que toma prestado el ser del ente; y, al término, como lo negativo, ligado dialécticamente a lo positivo, tanto que «el mal, sin modificar su contenido, cambia sin embargo su signo afirmativo en negativo, ocupando el lugar del bien y haciéndose pasar por éste» (*Dost.*, p. 67). Oscilaciones semánticas de semejante amplitud no parecen ocasionales, sino constitutivas; una vez excluido que el mal sea privación del bien, quedan dos alternativas: o la substancialización del mal (con o sin relación dialéctica con el bien), o la concepción del mal como negación, como no-A, con lo que no obstante su indeterminación se torna máxima.

Acudiendo al lenguaje de la ontología, cabe observar que la oposición entre bien y mal no es ni de relación, ni de contrariedad, ni de contradicción, sino la que media entre la posesión y la privación. *Si el mal es privación (del bien), no existe un principio del mal, sino sólo una*

*causa de la privación.* Con esta última categoría se expresa también la anterioridad ontológica de la cosa respecto a la que se predica cualquier forma de privación y, en fin de cuentas, la índole no originaria del mal. Por el contrario, con el concepto de negación (y de negatividad) se expresa la relación con algo positivo, en el que éste y lo negativo parecen igualmente originarios, con la consiguiente inclinación a considerarlos en común, como dialécticamente inseparables: «Ser y nada, bien y mal, siempre se acompañan de algún modo, resultando inseparables» (*Ann.* 1986, p. 27).

Esta última frase invita a comprender mejor el método esencialmente dialéctico del que constantemente se sirve nuestro autor. Gracias a él propone una interpretación filosófica del cristianismo y, con ella, una nueva teología, que conducen a parajes muy lejanos de la auto-comprensión que la tradición cristiana se ha forjado respecto a sí misma en la fe. Tal vez contra sus propias intenciones, la hermenéutica religiosa del cristianismo que Pareyson propugna, y que no podría desenvolverse sino a la luz y bajo el dominio de la fe, se despliega por el contrario tomando como guía una filosofía muy específica: «Lo que Dios representa para un creyente, y lo que la fe del creyente en Dios puede representar para cualquier hombre, es un

problema filosófico y sólo filosófico» (*Ann.* 1986, p. 16).

Parece, pues, que se sostiene la primacía de la filosofía respecto a la fe, y se invierte así el orden de las sabidurías, de modo que la teología, que deriva de una luz más alta, se torna dependiente de la filosofía; en consecuencia, la cualidad de la interpretación que se ofrezca derivará en gran medida del tipo de filosofía que se asuma como guía.

Todas las reflexiones de Pareyson se encuentran marcadas por el tono peculiar de un pensamiento íntimamente dialéctico. La dialéctica se introduce en el corazón de la realidad, debiendo en fin de cuentas ser entendida como dialéctica de la libertad, en oposición explícita a las dialécticas racionalistas de la necesidad. En cuanto la dialéctica es ley universal de la vida, todo en la existencia es dialéctico: Dios, el hombre, la relación entre bien y mal, entre lo positivo y lo negativo, la libertad. Acaso la más decisiva entre las aplicaciones de la dialéctica sea la que concierne al nexo inseparable que liga el bien y el mal.

Pareyson rechaza la dialéctica de privación-posesión y, con ella, la ciencia del bien y del mal esbozada por Plotino en las *Enéadas*, donde, aun en medio de dificultades y de avances y retrocesos, acaba por imponerse quizá

por vez primera la idea del mal como privación del bien. Y, repudiado Plotino, que el pensador italiano considera no obstante como su gran maestro, Pareyson se introduce por la vía en la que la conexión entre bien y mal parece entenderse como la que media entre dos sustancias recíprocamente ligadas, donde la positividad sólo puede concebirse como superación de la negatividad y, por ende, en última instancia, como negación de la negación. Al término, y por más que se resista a admitirlo, el motor del proceso acaba por ser asignado a lo negativo. El propio Dios se establece en el ser como consecuencia de un supremo acto de voluntad, que se afirma contra la amenazadora y oscura posibilidad de la nada.

Anticipando un tanto temas sobre los que más tarde nos detendremos, hay que decir que la adhesión de Pareyson a la idea de Schelling según la cual el ser es libertad y voluntad, lleva consigo, a causa de la naturaleza dialéctica de éstas, que también el ser y lo originario lo sean. A la luz de la ecuación entre ser y libertad, la dialéctica de la libertad introduce el carácter dialéctico en el Principio, que se configura de este modo, simultáneamente, como ontológico y «me-ontológico», como positivo y negativo, como luz y como sombra: paso decisivo, con el que se abandona la idea de que



lo originario es uno y simple, y se lo considera doble y dialéctico.

La índole dialéctica de los contrarios hace de éstos realidades inseparables. Bien y mal, ser y nada, se acompañan en todos los lados como realidades indiscernibles. Se abandona la oposición de contradicción entre ser y nada: la más radical y poderosa entre todas las oposiciones y la menos dialéctica, a causa de la separación absoluta que distancia los extremos. También el nexa entre el ser y la nada se torna dialéctico, tal vez porque se considere necesario para explicar el conflicto que existe en la realidad, y que, sin embargo, podría ser concebido de otro modo.

## *2.1 La autogénesis divina*

Para sostener la nueva concepción del mal y abordar el problema del «mal en Dios», el pensamiento de Pareyson ha debido modificar la idea misma de Dios, confirmando así el lazo indisoluble que lo liga al mal. La transformación tiene lugar como consecuencia de la introducción de una nueva ontología y de una teología natural inédita, tributarias en gran medida de las corrientes voluntaristas y libertarias del pensamiento moderno.

La primera declaración de semejante ontología es la identidad entre el ser y la voluntad/libertad: una ecuación sostenida ya por Schelling en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, y que según Heidegger constituye el ápice del voluntarismo moderno anunciado ya en Descartes. Semejante voluntad, concebida como ser originario (*Urseyn*), resulta íntimamente dialéctica, y está provista del más alto rango ontológico, por lo que exhibe los mayores derechos respecto a la razón.

Con la concepción del ser como voluntad, se inyecta el devenir en el corazón del propio Absoluto, pues en el ser originario se inscribe un movimiento del querer tendente a la plenitud mediante un proceso. Al rechazar el primado del Ser, del Acto y del Uno, se establece como *arkhé* originaria sólo la Libertad, entendida sin embargo —y la cuestión presenta consecuencias de largo alcance— *como libertad de elección*. Dios no es ni Ser, ni Acto puro, ni Bien, sino Libertad de elección, en la que está presente lo negativo que hay que vencer: «Debe excluirse que Dios sea el bien [...] Dios no es el bien, sino la voluntad de bien» (*Ann.* 1988, p. 42).

*En el principio, por tanto, no era el Logos sino la Elección* (y, por consiguiente, Dios no es Amor, sino Elección de amor). Esa elección,

para ser tal, debe ejercerse entre alternativas reales contrarias, y prever en consecuencia la posibilidad, todo lo remota que se quiera pero real, de que prevalezca lo negativo. La autogénesis eterna de Dios se entiende como una autoproducción en el ser gracias a la cual Dios es *causa sui*, lo que equivale a sostener que en Dios existe sólo libertad de elección. En semejante autogeneración, por cuanto el Absoluto es definido por la libertad de elección, se expresa simultáneamente su voluntad de existir y su deber de elegir entre alternativas que deben de manera contradictoria ser pensadas como preexistentes.

Ese es el precio del trueque de la idea de Dios como Bien por la de Dios como Elección del bien. Quien debe pagar el precio es aquí el principio de identidad, pues Dios se considera al mismo tiempo como siendo y como precediendo a su existencia: «Como abismo, Dios precede a su propia existencia y positividad, siendo el hontanar no investigable de su positividad» (*ibid.*, p. 39). No sólo hay que señalar en estas expresiones el término «abismo», que recuerda al *Urgrund* y al *Abgrund* de Böhme, sino también la imposibilidad de pensar una Libertad (y una Existencia) que es Dios y, a la par, es antes que Dios.

Si en el Absoluto las categorías del obrar to-

man la delantera respecto a las del ser, por cuanto se introduce una anterioridad de la libertad respecto a la existencia, parece inevitable caer en el absurdo: la dialéctica del fundamento no puede acentuarse tanto que se establezca una libertad sin ser, antes del ser y que pone el ser. Esta ambigüedad aparece confirmada por frecuentes expresiones del autor, a tenor de las cuales la libertad se inicia en la nada y puede recaer en la nada. Tales expresiones tienden a afirmar el principio *ex nihilo aliquid fit* en lugar del *ex nihilo nihil fit*, es decir, a admitir una productividad de la nada, contradictoriamente entificada como un origen y un término.

Entre todos los acontecimientos, ninguno tan terriblemente dramático como aquél por el que Dios se origina a sí mismo: pues consiste en una lucha entre la voluntad de Dios de afirmarse y existir y el peligro de que, venciendo la nada y el mal, no llegue nunca a la existencia. Dios se afirma alzando contra lo negativo su voluntad de ser. Ya es sintomático que no se atienda al hecho de que lo negativo asume una especie de anterioridad y casi de substancialidad en relación con Dios. Pero no es éste el rasgo más característico de la nueva teología. Consiste más bien en presentar una relación vívida del eterno hacerse del Absoluto en un

tiempo sin tiempo que, teniendo lugar antes de la existencia de los objetos mundanos, necesariamente presupone una mirada antes de cualquier mirada, un saber previo a todo saber.

Todo esto puede tener fundamento sólo si el Filósofo *ve*. Asistiendo presencialmente a la autogénesis de Dios, el Filósofo conoce su eterna esencia y considera un deber comunicarla a los mortales. Así pensaba también Hegel: «Hay que concebir la lógica como el sistema de la pura razón, como el signo del pensamiento puro. Este reino es la verdad, tal como se muestra sin velos, en sí y por sí. Cabe, pues, expresarse del siguiente modo: este contenido es la exposición de Dios tal como es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito»<sup>13</sup>. ¿Quién puede conocer la obras de Dios, quién estar a su altura, quién ser íntimo a su eterno consejo? ¿De dónde extrae el Filósofo la Ciencia suprema que pretende conocer y saber perfectamente la eterna autogénesis de Dios?

Existen sin duda razones muy profundas para que la gnosis pseudo-cristiana de Hegel pretenda exponer la eterna esencia de Dios tal como es antes de la creación del mundo. Pero

---

<sup>13</sup> G. W. F. HEGEL, *Lógik*, vol. I, Lasson, Hamburg 1951, p. 31.

no resulta tan fácil comprender una actitud análoga en un pensador como Pareyson, pensador religioso que concibe su filosofía como hermenéutica del mito y de la experiencia religiosa, captados en el mensaje bíblico. La Biblia nos presenta inicialmente a Dios como creador, y no sugiere teoría alguna acerca de las posibles modalidades de su existencia antes de la creación. La narración bíblica excluye expresamente cualquier hipótesis, cualquier inducción o deducción, cualquier modelo metafísico o de otro tipo relativo a la existencia divina antes de la creación del mundo. ¿De dónde cabría extraer semejante conocimiento sobre la inefable esencia divina, de la que podemos saber *quia est*, pero no *quid est*? Ante Moisés, Dios se ha autodefinido: «Yo soy El que soy» (cfr. Ex. 3,14). Un infinito océano de existencia personal, que es infinita razón de ser de su existir, y frente al cual, como ante un misterio demasiado luminoso, permanecemos como ciegos.

Sin embargo, en coherencia con el propio planteamiento, que asigna a la filosofía sólo una tarea interpretativa de conocimientos ya dados en la religión y no un quehacer propiamente cognoscitivo, Pareyson considera como una mixtificación antropomórfica el pensar a Dios como ser y como persona. La interpretación de *Éxodo* 3,14, transmitida y confirmada

por una larga tradición que no se discute, resulta suprimida como idea típica de una metafísica objetiva y óptica (calificativo este último que recoge todo lo peor que puede decirse de la filosofía especulativa). En cualquier caso, no cabe duda de que de la revelación no puede extraerse ninguna sucesión temporal en lo eterno, como tampoco una teogonía: muy al contrario, el texto revelado excluye de la manera más categórica que el hombre o el filósofo pueda asistir a la eterna génesis de Dios.

Esto es todo. Lo que pasa de ahí no es hermenéutica de la narración bíblica, sino tentación gnóstica y filosofía que se aventura en el infinito sobre zancos apoyados en el vacío. Y si no bastara la Biblia, cabe apelar a Plotino, a menudo citado por Pareyson, pero, a mi parecer, de manera no siempre pertinente. En efecto, en el extremo que nos ocupa, y por decirlo de algún modo, las *Enéadas* están del lado de la Biblia: tampoco ellas aventuran ninguna hipótesis arriesgada sobre la autogénesis de Dios. «Por cuanto no existe nada antes que Él y Él es el Primero, debemos detenernos aquí y no decir nada más de Él, sino buscar por el contrario cómo han surgido las cosas después de Él; tampoco debemos investigar cómo ha nacido Él, pues en realidad Él no ha nacido jamás» (VI, 8, 10).

## 2.2 Libertad y mal en Dios

Del mayor entre todos los problemas, el de la esencia divina, se puede obtener algún conocimiento a partir de la revelación y de la contemplación de las realidades mundanas, que, en su finitud, guardan una huella del Creador. Es el camino eterno que el hombre recorre. Sendero tanto más sólido cuanto mejor se evita el equívoco de interpretar la vida íntima de Dios proyectando en ella categorías que sólo valen para lo finito, y con cuya extrapolación se comprometería la infinita distinción entre Dios y el hombre.

La nueva teología de Pareyson ¿evita semejante riesgo? En realidad, concibe a Dios mediante la categoría de libertad, y más exactamente mediante la de *libertad de elección*. Y nada más. Bajo el influjo de Schelling, toda la amplitud de la libertad se reduce a la libertad de elección, que se ejerce entre objetos distintos u opuestos. Dios, que no es el Bien, sino Elección del bien, escoge teniendo ante Él el bien y el mal. La base es una idea tensional, polar y agónica de la vida, sin duda irrefutable cuando se aplica a lo finito. Pero, apoyándose en ella, se considera que la elección que contemple la posibilidad de lo negativo y del mal resulta mucho más luminosa para Dios que la



existencia necesaria y sin sombras. Definida por la elección, *la naturaleza o existencia divina consiste en la victoria sobre el mal* (cfr. *Ann.* 1988, p. 36) y sobre lo negativo: uno y otro hacen de motor dialéctico del carácter procesual del Absoluto.

La verdad es que deja un tanto perplejos semejante planteamiento, que parece conducir a una definición de Dios en función del mal; y más asombran todavía expresiones como la siguiente: «El mal es contemporáneo con Dios [...] es Dios quien lo ha instituido y lo ha introducido» (*ibid.* p. 25). Parece obvio que aquí no se salvaguarda la absoluta inocencia de Dios respecto al mal<sup>14</sup>. Si el mal existe ya

---

<sup>14</sup> En el pensamiento de Pareyson, el mal parece tratado de manera indiferenciada: no se distingue entre mal ontológico y mal moral, que son de especies distintas. Como consecuencia, falta un análisis adecuado de la causa intrínseca del mal moral, que se identifica con la no-consideración de la norma. Para encontrar la causa del mal moral o de culpa, no es necesario determinar a Dios como su origen (cfr. *Ann.* 1986, pp. 29-35), como si el hombre descubriera y despertara en Dios una inmemorable huella del mal; al contrario, el hombre es causa primera y única en la línea del mal. Existe una total falta de simetría entre la esfera del bien, en la que el hombre es causa segunda y Dios causa primera, y la del mal; semejante ausencia de simetría resulta difícil de concebir dentro de un planteamiento dialéctico-polar, que de por sí tiende a lo simétrico.

cuando sobreviene el hombre, éste no podrá ser su causa primera y única, sino sólo quien lo despierta o suscita. No parece difícil prever la repercusión de semejante planteamiento sobre el tema de la salvación: resulta en verdad arduo concebir un Salvador, si Dios en su propia positividad «es provocación y casi sugerencia a la rebelión humana» (*ibid.*, p. 39). En esta hermenéutica, que avanza *etsi diabolus non daretur*, la presencia del Adversario o del Tercero que induce al hombre a la desobediencia serviría, por el contrario, para tornar más cósmica la aventura del mal, para introducir elementos de diferenciación en la dialéctica de la libertad finita y en la determinación de la responsabilidad del hombre, débil, herido, tentado.

A mi parecer, las expresiones que acabo de citar son erróneas, pero prácticamente inevitables una vez que se toma como guía la nueva ontología de la libertad. La pregunta es si la libertad, y especialmente la divina, se agota en la elección. Una reflexión más profunda de la naturaleza de la libertad descubre, junto a la libertad de arbitrio, que elige entre objetos distintos (*libertas a necessitate*), otra forma de libertad: la libertad de espontaneidad, de independencia, de autonomía y de exultación, como expresión y florecimiento del propio ser (*libertas a coactione*). Mientras para el hombre

la libertad de espontaneidad es una conquista muy ardua, la libertad divina es esencialmente libertad de espontaneidad, de independencia y de exultación, puesto que en Él se identifican misteriosamente libertad y necesidad: en consecuencia, la infinita necesidad con que Dios existe, se ama y se conoce a sí mismo coincide con su infinita libertad de independencia.

Libertad divina significa que se encuentra impelida sólo por sí misma y en virtud de sí misma, y no por objetos externos; de ahí que su libertad de elección, que se ejerce en relación con las cosas y cuya manifestación más alta es la creación, tiene lugar entre objetos que no son preexistentes, sino que el propio Dios pone. Dios es libertad de exultación e independencia. Es un ilimitado exultar en y del propio existir substancial. Y por eso, semejante libertad de exultación no constituye sino otro nombre para la sobreabundancia del ser divino.

En el infinito océano del ser de Dios, siempre antiguo y siempre nuevo, luz sin ocaso y aurora perenne, la libertad divina es idéntica a su existir, es el libre y necesario ponerse de su ser, en una infinita espontaneidad que resulta, a la par, infinita autonomía e infinita necesidad. El nombre más apto para semejante libertad de autosuficiencia o independencia (*autarkeia*) es el de *libertad de aseidad* (*aseitas*), por

cuanto Dios no se encuentra determinado por nada exterior a Él. Si se hace depender la inmanente vida divina de objetos exteriores a ella, se hiere el sello celoso de la Trascendencia, es decir, su libertad de aseidad, que es la única que le conviene; si, por el contrario, se la hace dependiente de dualidades interiores a ella, queda menoscabada su absoluta simplicidad.

En consecuencia, se queda muy por debajo del misterio de la libertad divina, cuando se la asimila sólo a la libertad de elección. Se trata de un antropomorfismo, en el sentido de que se piensa que Dios elige como lo hace el hombre, teniendo ante sí objetos o alternativas preexistentes, o bien que está sujeto a la lucha entre el bien y el mal propia de la libertad creada, pero no de la increada.

En la concepción que Pareyson tiene de Dios parece imponerse una indebida proyección de lo humano sobre lo divino. Aun cuando la intención sea muy distinta a la del humanismo ateo de Feuerbach, nos encontramos con un paradigma similar, por cuanto el secreto de la teología sigue siendo la antropología; acaso también ahora nos estamos moviendo dentro de la unidad romántico-idealista de finito e infinito. En cualquier caso, no se respeta la norma fundamental de la teología apofántica, que prohíbe aplicar a Dios lo que es válido para

el hombre. Expresiones como «Dios ha querido existir», «Dios es elección» (*Ann.* 1986, p. 28), que se intentan hacer pasar como nuevas definiciones de Dios, difícilmente ocultan su carácter antropomórfico; en consecuencia, la ontología de la libertad, que caracteriza la última fase del pensamiento de Pareyson, se muestra como una ontología de la libertad humana de elección, precipitadamente proyectada en Dios<sup>15</sup>.

Todo ello parece estar unido al schellingiano concepto de Dios como «unidad viviente de fuerzas»<sup>16</sup>, en las que existe un sus-

---

<sup>15</sup> El riesgo de una teología antropomórfica, consecuencia de no haber pensado hasta el fondo la infinita diferencia cualitativa entre Dios y el mundo, me parece que afecta también al concepto de creación. Para Pareyson, Dios «se ha retirado en sí mismo, se ha voluntariamente limitado y restringido, con el fin de dejar un lugar para el hombre y para su libertad» (*Ann.* 1988, p. 32). Tampoco esta idea se encuentra en el mensaje bíblico, aunque sí en algunas interpretaciones cabalísticas y gnósticas. Según el Nuevo Testamento, la *kenosi* divina tiene lugar en la obra de la redención, no en la de la creación. Esta segunda la entiende la Biblia más bien como una manifestación de gloria: «*Coeli enarrant gloriam Dei...*».

<sup>16</sup> Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y de los objetos con ella relacionados*, trad. it. de M. Losacco, Carabba, Lancia 1974, p. 113. Meditando sobre las *Investigaciones*, se torna cada vez más claro su influjo sobre el pensamiento de

trato independiente de realidad, que se une a su existir. En la línea Schelling-Pareyson se excluye la posibilidad de que pueda darse Vida sin lucha, Vida pura de un Acto puro; como consecuencia, se introduce la potencialidad en Dios y queda comprometida la posibilidad de

---

Pareyson. Limitándonos a una simple enumeración de corrido, podrían encontrarse los siguientes temas comunes: el repudio de la concepción del mal como privación del bien; la distorsión antropomórfica introducida en Dios y la dualidad derivada de la polaridad de Schelling del ser en cuanto existe y el ser en cuanto es fundamento; la idea de que no se da unidad sin dualidad y oposición y, por ende, la introducción de la lucha en el devenir divino; la concepciones del ser como voluntad y de la libertad como facultad del bien y del mal; la tendencia hacia una concepción dialéctica del mal, como obstáculo necesario para el triunfo del bien; el rechazo de la *analogia entis*, por cuya causa el infinito es concebido en continuidad con lo finito, a tenor de un fundamental postulado del idealismo y del romanticismo, que implica una sola lógica para uno y otro, en lugar de hacer que reine la lógica del Uno en lo infinito y la de la diferencia en lo finito... Está claro que todos estos temas manifiestan el influjo de Schelling en Pareyson.

Por su parte, la idea de las *Investigaciones* de que el ser originario es voluntad sólo puede conducir a una filosofía del devenir y de la dualidad, por cuanto la voluntad, relacionándose con un objeto, introduce un movimiento que dualiza el Uno. Esto torna problemático el propio concepto de personalidad en Dios: el devenir atestigua la falta de algo en Él, según la ley de una totalidad que se forma y que no existe como tal desde el comienzo. A la pregunta de por qué la perfección no se encuentra desde el principio, Schelling

distinguirlo radicalmente de las cosas, por cuanto Uno y otras se encuentran igualmente compuestos de acto y potencia. En Dios nace así una temporalidad del antes y el después, por la que la historia se introduce en lo eterno. Tal es, pongo por caso, la lucha con la que afronta el mal, lo vence y lo supera. De acuerdo con ella, no sólo se introduce una historicidad originaria en el Absoluto, sino que éste pasa a ser concebido en dependencia de un sistema de fuerzas (dialéctica del acto y de la potencia) y ha de encontrar dentro de sí algo que se le oponga, con el fin de llegar a ser Sí mismo y de imponerse y pasar a un más alto grado de actualidad. En definitiva, en el hecho de que no sea ni el Uno ni el Simple encontramos la raíz de la ambigüedad divina, a menudo sostenida por Pareyson.

Ciertamente, como consecuencia de la idea

---

responde en efecto que Dios es vida, y no simple ser, y que toda vida se encuentra sujeta a la pasión y al cambio.

En este marco de amplia adhesión al planteamiento de Schelling encontramos sin embargo una excepción muy característica: mientras Pareyson introduce la libertad de elección en Dios, Schelling la rechaza, y esto se manifiesta por ejemplo en el hecho de que Dios podía crear un solo mundo, el que existe, y no otros: el panteísmo de Schelling se encuentra en este punto muy cercano a los planteamientos de Spinoza.

de que en Dios existe una forma de dualidad o, al menos, una huella o un recuerdo de ella, parece introducirse en la concepción de Pareyson una dimensión gnóstica; con todo, no puede incluirse por completo en el gnosticismo su meditación sobre el mal, y menos todavía sus reflexiones sobre el sentido redentor del dolor y del sufrimiento. Como observa H. Jonas en su conocida obra *El gnosticismo*, existe una forma de gnosis, que él define convencionalmente como sirio-egipcia, que tuvo su culminación en el sistema de Valentino. Pues bien, esta gnosis pretende «poner el origen de las tinieblas y, por ende, de la fractura dualista del ser, en el *interior* de la propia divinidad y, por tanto, intenta desarrollar la tragedia divina, la necesidad de salvación que de ella se deriva y la dinámica de esta salvación, como una secuencia de sucesos en el seno de la divinidad»<sup>17</sup>.

A una posibilidad de este tipo parece aludir la lucha intradivina entre el bien y el mal, en la que según Pareyson Dios escoge el primero, pero de donde no se excluye la posibilidad de que venza el segundo; y donde además, teniendo presentes ambos extremos, Dios debe conquistar la unidad mediante la superación de

---

<sup>17</sup> H. JONAS, *El gnosticismo*, trad. it. de M. Ricatti di Ceva, SEI, Turín 1991, p. 190.



la dualidad que de algún modo le es inmanente, lo acecha y nunca acaba de ser vencida, por cuanto siempre deja en Él su huella. No se trata aquí, como en el maniqueísmo, de la existencia de dos Principios externos y opuestos, sino de la presencia de la dualidad en el interior de la unidad: *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*, recuerda a menudo el pensador de Vall d'Aosta, apelando a una especie de *stasis* o de revuelta existente en el Absoluto.

Se podría añadir que en la nueva teología de la que estamos tratando se lleva a cabo una reformulación del maniqueísmo: «No es necesario recurrir a un principio del mal [externo a Dios], por cuanto el mal está ya en Dios» (*Ann.* 1986, p. 34). La oposición entre dos principios externos se transforma en una lucha en el interior de un solo Principio: «La concepción de la ambigüedad originaria puede satisfacer las justas exigencias del maniqueísmo, evitando al tiempo sus clamorosos inconvenientes» (*ibid.*, p. 35).

Con la asunción del mal en Dios, el mal acaba por revestirse con prerrogativas divinas, inaceptables para la reflexión, y capaces de proveerlo de un esplendor oscuro y tenebroso, que puede despertar en la debilidad humana morbosas connivencias. Semejante concepción, que defiende una omnipresencia envolvente del mal, una capacidad de introducirse

trágicamente en la existencia, revela una extremada sensibilidad luterana. Y, así, el sentido agudísimo, aplastante, agobiante, de la omniculpabilidad humana reclama, como su necesario *pendant*, el tema del absoluto fracaso de la creación. Ésta sólo podrá ser redimida, en fin de cuentas, por el dolor de Dios y por el de los inocentes, que vienen en ayuda de la falta de sufrimiento, desproporcionada a la enormidad de la culpa que circula por el cosmos. Esta distancia entre culpa y pena no queda en modo alguno salvada sólo con el dolor de los culpables, que lo son absoluta y completamente, culpables sin remisión, sin excusas, sin posibilidad de recurso..., por cuanto la responsabilidad humana no se muestra atenuada por la intervención del Tentador, del Adversario.

Semejante enormidad del mal, a la que corresponde un exceso de sufrimiento y maldición, ¿no encontraría una confirmación suprema en la muerte de Cristo en la cruz, en la muerte de quien fue hecho pecado y condena, aplastado por un sufrimiento infinito? En los escritos de Pareyson, las rápidas, penetrantes y significativas alusiones a la muerte de Jesús parece que se mueven por este camino. Interpretación posible e incluso acostumbrada, aunque quizá no la más profunda, sobre la cruz. Por nuestra parte, nos atreveremos a sostener,

siguiendo a una larga tradición mística, que Cristo no ha muerto por un exceso de dolor, desfigurado, martirizado, anulado por el sufrimiento, sino por un exceso de amor. Jesús entregó el espíritu en un éxtasis de amor que, mediante un acto supremo de libertad amorosa, ha separado el alma del cuerpo y la ha devuelto al Padre.

No existe sólo la muerte por dolor, sino también la muerte por amor. Por amor el Verbo divino se aprestó a dar su vida humana por todos los hombres, queriendo con libre entrega y dilección la ruptura o separación total del alma del cuerpo. Acaso aluda a ello la misteriosa expresión que encontramos en *San Juan* (10, 17 s.): «Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita, sino que yo la doy libremente». Interpretación que aleja y devuelve sus auténticas proporciones al angustioso exceso del mal, en que se ve envuelta la otra perspectiva, y que arroja sobre la cruz una luz más decisiva de esperanza y de liberación.

### 2.3 *Universalidad de la contingencia*

Si el ser es voluntad y libertad de elección, todo es contingente y a lo más que puede aspi-

rar es a un valor de hecho. El aserto central de la nueva teología suena así: «La existencia de Dios no es necesaria» (*Ann.* 1988, p. 48). Como consecuencia del rechazo de Pareyson de cualquier necesidad, un completo contingentismo se introduce en la propia vida de Dios. Todo el ser y toda la realidad se ven entonces suspendidos de una existencia que es al mismo tiempo absoluta y perfectamente contingente. La existencia de Dios es una existencia eterna contingente, porque depende de su libre elección *de hecho* de autooriginarse. Y así como Dios existe no necesariamente, sino de hecho, no siendo infinita la razón de ser de su existir, igualmente escoge el bien sólo de hecho, no por una imposibilidad esencial o una necesidad de poder elegir el mal: «Dios *de hecho* no elige el mal porque *de hecho* ha elegido *ab aeterno* el bien, únicamente *quia voluit*; y de esta elección libérrima que ha llevado a término resulta irrevocablemente, mediante el repudio del mal, su existencia como absoluta positividad» (*ibid.*, p. 45). Dios existe sólo porque así lo ha escogido: esto significa que «Dios podría haber optado por la nada, y si así hubiera obrado, lo que habría sería la nada, y no Dios» (cfr. *ibid.*, p. 44).

La concepción de Pareyson se sitúa en la línea de algunas virtualidades del cartesianismo

que no se habían desarrollado y que se ven reforzadas por la opción de Schelling de reducir el ser a voluntad. Dios viene así concebido como una Existencia sin esencia, una pura infinita Eficiencia, que da prueba de sí misma originándose en una eterna elección de sí: la libertad divina parece concebida en el marco de la categoría de la *causa efficiens*. La existencia de Dios precede a su esencia; más todavía, Dios parece no tener esencia. Es más bien historia, pues lo que no posee esencia sólo puede tener historia. Introduciéndose en el absurdo más todavía que Sartre, se sostiene que el obrar precede al ser, no sólo que la existencia precede a la esencia: en efecto, en la nueva concepción Dios obra antes de existir (cfr. *ibid.*, pp. 34 y 39). Nos encontramos en la fuente del equívoco de la nueva ontología: al colocar en el corazón de la realidad no el ser o el bien, sino la libertad, ésta resulta hipostasiada: de acto (segundo) se torna substancia. El término compuesto «ontología de la libertad» en el fondo quiere decir, acaso contra las intenciones del autor, que la libertad es lo originario, que está por encima del ser.

No hay que extrañarse, por tanto, de que con semejante destrucción total del orden de las esencias no exista ya saber alguno, sino sólo conocimiento fáctico positivo, sobre el cual

—cuando se trata de Dios— nos informa el Filósofo que asiste *pro nobis* a la génesis del Absoluto. Ni tampoco causa asombro que una huella del mal permanezca perennemente en Dios. Siendo Dios idénticamente libertad, y libertad de elección, jamás puede terminar de elegir: si ya no escogiera, cesaría de ser Dios. Y esto significa que nunca puede dar por acabada la conquista de sí mismo y que, por ende, la posibilidad remota del mal sigue dentro de Él.

Por otro lado, un pensamiento que toma partido por la categoría de realidad como mero hecho, se sitúa en la línea de una metafísica positiva y empírico-trascendental y disuelve el entero orden de las esencias; se priva así de la posibilidad de mantener una esencia del bien y del mal y, con ella, su irreductibilidad absolutamente primera. Más que esencias, el bien y el mal son sucesos de la libertad, y tales que «sólo a través del mal se puede realizar el bien» (*Ann.* 1988, p. 51). Varios indicios llevan a pensar que Pareyson concibe el bien como existencia y el mal como inexistencia: «Propiamente el Dios malo es la inexistencia de Dios» (*ibid.*, p. 46). Si así fuera, se vería confirmada la idea de una alta indeterminación de los conceptos de bien y de mal: éstos aparecen a cada paso en la nueva teología, pero se escurren de entre los dedos precisamente porque nos esta-

mos acercando a ellos en la línea del actuar y no en la dimensión propiamente ontológica (primado del obrar sobre el ser). De hecho, salvo error, jamás vemos aparecer la distinción entre mal de naturaleza y mal moral, y éste último no parece ser entendido como libre infracción de la ley moral.

La ausencia de este tema hace de la concepción de Pareyson la exacta antítesis del kantismo de la razón práctica. También esto tiene un motivo: no existiendo una esencia divina, no pueden darse sus participaciones finitas, entre las cuales se encontraría la ley moral natural, clásicamente definida como la participación de la ley eterna en la criatura espiritual.

Utilizando los términos descarnados del rigor filosófico, diremos que de las tres categorías de la modalidad —posibilidad, realidad, necesidad— el planteamiento de Pareyson privilegia las dos primeras (y de forma especialísima la realidad), abandonando como consecuencia la necesidad. En su pretensión de oponerse al racionalismo moderno, que había utilizado y abusado de esta última categoría, nuestro autor ha acabado por elaborar una teología metafísica absolutamente libertaria y antinecesitaria: una teología que no parece poder salvaguardar adecuadamente la inocencia ab-

solata de Dios en relación con el mal. En efecto, éste ya existe cuando sobreviene el hombre: «El hombre sólo despierta el mal [...]; él no es autor de la negación, sino sólo la reanima, la secunda, se le ofrece como colaborador e instrumento, la prosigue en el plano de la realidad» (*Ann.* 1988, p. 32).

El mal existe ya antes de la creación del mundo, porque de él ha quedado una huella, aunque ciertamente vencida, en Dios. Pero no vencida hasta el punto de que el hombre no pueda despertarla, encontrando a Dios, en este punto, como desguarnecido. Pues, en efecto, Dios no es Acto puro. La potencialidad del Absoluto significa que desde un inicio inmemorial alberga en sí no sólo lo positivo, sino lo dual, es decir, el bien y el mal. Sin duda, Dios escoge el primero; pero no con un triunfo definitivo, por cuanto permanece en Él un elemento de potencialidad y de proceso, una huella de oscuridad y una misteriosa dualidad originaria<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Precisamente por ello puede compararse la concepción de Dios en Pareyson con la de Berdjajev, que escribe: «Dios es desde la eternidad una victoria que la luz obtiene sobre las tinieblas, una victoria del sentido respecto a aquello que no lo tiene, de la belleza sobre la fealdad, de la libertad sobre la necesidad. Pero en el misterio del Espíritu coexisten Dios y su Otro», *Essai de Métaphysique Eschato-*



Los dos temas, el de la existencia de una sombra y de un oscurecimiento en Dios, y el de una duplicidad divina que raya con la ambigüedad, constituyen esquemas importantes en la nueva teología; por eso, debería profundizarse en ellos, relacionándolos con lo que enseñan la Biblia y la filosofía. Pero ¿cómo hacerlo sin recordar que las Escrituras presentan a Dios como luz infinita: «Dios es luz y en Él no hay tinieblas» (*I Ioan.* 1, 5)? La hermenéutica del mensaje bíblico no autoriza la idea de una existencia de la sombra en la Luz originaria. Y ni siquiera la de una duplicidad, de la que el *Tratado sobre los nombres divinos* del Pseudo-Dionisio dice: «Ninguna dualidad es un principio; la unidad es el principio de toda dualidad»<sup>19</sup>.

---

*logique*, París 1941, p. 283. Tal vez sean indicios de esa duplicidad divina las referencias que Pareyson hace al dicho ya recordado: «Nemo contra Deum nisi Deus ipse»; y, también, la alusión, de lo contrario oscurísima, al «momento ateo de la divinidad» (cfr. *Dost.*, p. 213).

<sup>19</sup> PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Tratado sobre los nombres divinos*, en *Obras*, trad. it. de P. Scazzoro, Rusconi, Milán 1981, p. 322. Presenta un notable relieve añadir que en el mismo capítulo IV del *Tratado*, del que se ha extraído la cita, Dionisio afronta el problema de la naturaleza del mal, concluyendo que ningún ente es malo por naturaleza, que el mal es *privación de bien y de ser*, y que deriva de muchas causas parciales o defectuosas.

Los lectores de la obra de Pareyson han podido advertir con particular fuerza el «discurso temerario del mal en Dios»<sup>20</sup>. Sin duda, semejante acercamiento a Dios es temerario, pero no hasta el punto de hacer olvidar que el mal ha llegado a ser un tema posible en Dios porque su concepto ha sido profundamente alterado. Y para comprender esa alteración hay que dirigir la mirada hacia el gnosticismo y hacia Böhme. Pues, en efecto, la persistencia en Dios de una huella de dualidad parece un resto atenuado del gnosticismo valentiniano, al que ya hemos aludido. Y en lo que atañe a Böhme, pienso que se pueda sostener de Pareyson lo que con menor razón afirma Berdjajev de Dostojevskij: «Si Dostojevskij hubiera ido hasta el

---

<sup>20</sup> El eje de cualquier teología metafísica de Dios como acto puro y perfección absoluta, así como el de la teología bíblica, es la absoluta inocencia de Dios respecto al mal: una inocencia tan absoluta que Dios no se encuentra dotado de la idea del mal (como idea creadora), aun cuando lo conoce. Referir a Dios el origen del mal, si no su causa, arroja una sombra sobre la inocencia divina y no la salvaguarda. Las dudas se encuentran autorizadas por expresiones de Pareyson del tipo: «Así como en el fondo no tiene sentido decir que Dios sea bueno, menos todavía lo tendrá sostener que es inocente», L. PAREYSON, *La filosofía dinanzi al problema del male*, en G. FERRETTI (ed.), *La Ragione e il Male*, Actas del III Coloquio sobre Filosofía y Religión (Macerata 8-10 de mayo de 1986), Marietti, Génova 1988, p. 263.

fondo en el conocimiento de Dios, del Absoluto, se habría visto obligado a reconocer la polaridad incluso en la propia naturaleza divina: el abismo en Dios, algo parecido a la doctrina de Jacob Böhme sobre el *Urgrund*»<sup>21</sup>.

Podemos ahora proseguir las consideraciones que iniciamos en la página 35 y en las siguientes. La elevación de la libertad a elemento originario y a fundamento expresa el rechazo de Pareyson del primado del ser, y la consiguiente *substitución de un pensamiento actualista respecto a un pensamiento ontológico*. Con el primer término queremos dar a entender una filosofía en la que la atención al obrar ocupa todo el horizonte y sofoca o pone entre paréntesis el acto primero de la existencia<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> N. BERDJAEV, *La concezione di Dostojevskij*, Einaudi, Turín 1977, p. 67.

<sup>22</sup> El rechazo de las categorías del ser afecta de forma decisiva al fundamental pasaje de *Ex 3, 14*, del que se ofrece una problemática interpretación, que vendría a hacer de todo él una especie de «burla» de Dios respecto al hombre. «Yo soy el que soy» (así es citado a menudo el pasaje bíblico) quiere decir para nuestro autor: «Mi nombre no te lo digo; es más, no te lo quiero decir. No tienes ninguna necesidad de saberlo... Yo soy el que soy, es decir, soy quien me parece, y eso basta» (*Ann.* 1985, p. 33). También esta tesis es función de la absoluta y arbitraria libertad divina, que no se encuentra limitada por nada, ni siquiera por la divina razón: «El ser de Dios —tanto la existencia cuanto la esencia— de

En la inversión de la jerarquía de los actos, que sitúa la libertad sobre el ser y los actos segundos los eleva al primer rango, reside en mi opinión uno de los equívocos fundamentales de la posición de Pareyson. Con ella habría que conectar:

- 1) la nueva concepción de Dios como elección, y no como *esse ipsum*; como consecuencia, Dios existe sólo porque quiere, porque quiere existir, no porque su esencia constituya su existir substancial. De resultas, el ser

---

pende pues de su voluntad, que como libertad arbitraria se constituye como su verdadera y auténtica esencia» (*ibid.*, p. 39).

Al rechazo de Dios como *esse ipsum* hay que unir también la negativa a aplicarle el concepto de persona y de yo. También en esto existe una lógica: a un Dios persona trascendente y absoluta no se le podría aplicar el postulado de la ambigüedad y de la complejidad; por el contrario, para Pareyson las relaciones de Dios consigo mismo «apenas si pueden imaginarse simbólicamente, por ser su naturaleza muy complicada y muy intrincada su estructura» (*ibid.*, p. 32). Parece, por fin, que en la acerada y dramática meditación de Pareyson los temas del creacionismo y del ágape divino se dejan entre paréntesis. Y no es fácil que el interrogante sobre el mal pueda ser resuelto por el pensamiento cristiano si se dejan entre paréntesis el elemento del ágape (*Deus infundens bonitatem in rebus...*) y el dogma de la creación, por el que Dios es señor del ser, de la vida, de la historia.

auténtico es sólo aquel que se encuentra amenazado dialécticamente por la nada y triunfa sobre ella: «merece el nombre de ser sólo aquello que habría podido no ser nada» (*Ann.* 1988, p. 28), afirmación en la que se manifiesta el otro rostro de un contingentismo ontológico radical;

- 2) la introducción de la ambigüedad en Dios, en el sentido de que Él es libertad, y ésta es dialécticamente ambigua, tiene dos cabezas, es posibilidad del bien y del mal;

- 3) la hipótesis del mal en Dios adquiere un carácter necesario en virtud de la dialéctica del ser, por lo que en el Absoluto no podrá dejar de estar presente, atenuada cuanto se quiera, pero no negada, una huella del mal y de las tinieblas. Anularla supondría renunciar al motor de todo el proceso teogónico y cosmogónico, es decir, a la dialéctica del ser gracias a la cual los contrarios se encuentran entre sí indisolublemente ligados.

En consecuencia, hay que dudar de la semejanza entre el Dios de Pareyson, por un lado, y el de la Biblia y los filósofos cristianos, por otro, aun cuando él asegure de continuo que quiere hablar del Dios de Isaac y de Jacob, y no del de los filósofos. Con todo, desde distintos puntos de vista, el de Pareyson es un Dios de los filósofos: no, cierta-

mente, de Agustín, Tomás, Buenaventura, Pascal, Rosmini o Maritain, pero sí de Schelling o Böhme. Queda en pie el interrogante acerca de si la meditación de Pareyson sobre el mal alimenta la esperanza en nuestra capacidad de superarlo o, por el contrario, incrementa nuestra angustia, enfrentándonos con su constante expansión, que amenaza incluso a Dios.

¿La tragedia del mal y del pecado se torna más susceptible de redención si el mal toca de algún modo también a Dios? ¿O no sucede más bien lo contrario, que esa tragedia tiene tantas más posibilidades de solución en la medida en que Dios se sitúa completamente fuera de ella y es entendido como amor de ágape, *infundens bonitatem in rebus*? La meditación sobre el mal avanza como es debido si simultáneamente se configura como reflexión sobre el bien y, sobre todo, si reposa en éste. En semejante habitar se entiende que la tarea más alta del hombre consiste en encaminarse hacia la plenitud del bien, más que en actuar contra el mal. Un cristianismo trágico es más auténtico que uno racionalista, que banaliza el peso del mal<sup>23</sup>. Con

---

<sup>23</sup> La dramaticidad de la existencia hasta los límites de lo trágico se muestra más profunda en el cristianismo que en el hebraísmo, porque el primero torna más aguda la tensión

todo, el carácter de tragedia no constituye el *non plus ultra* del cristianismo, porque la esperanza teológica (*spes contra spem*) se dirige hacia cielos nuevos y tierras nuevas, donde habitará establemente la justicia.

### 3. Una nueva teología: el devenir de Dios según Hans Jonas

La conciencia hebrea ha encontrado en Auschwitz un abismo de extravío y de dolor, por cuanto el «problema Auschwitz» suscita dos cuestiones en las que se alcanza el ápice de la angustia. a) La cuestión del mal: si éste puede en definitiva referirse a Dios o Dios lo sufre impotentemente, de modo que la última palabra correspondería a dicho mal; b) el misterio de Israel, porque en Auschwitz el pueblo de la elección pareció transformarse en pueblo de la maldición y del rechazo. El extravío y la angustia no serían tan intensos si lo que estuviera en juego no fuera *todo*, es de-

---

de lucha entre el bien y el mal, dentro del desconcertante drama de la Redención, en el que *Unus de Trinitate in cruce mortuus est*. Esta diferente acentuación afecta al corazón mismo de la fe hebrea, que espera al Mesías venidero, pero sin incluir el misterio de dolor y exultación de la Cruz, del Viernes Santo y de la Pascua.

cir, el sentido mismo de la vida y la esencia de Dios.

Es bastante conocida la respuesta sugerida por la voz hebrea de Jonas<sup>24</sup>, bajo la forma de un «mito» o *fiction* cosmológico-teológica, que conscientemente se separa de la perspectiva de la Biblia. Según Jonas, esto sería imprescindible por cuanto Auschwitz, al haber cuestionado la fe hebrea y el concepto de Dios como señor de la historia, no puede ser comprendido con las categorías teológicas tradicionales. Auschwitz obliga a la más inaudita de las revoluciones: modificar el concepto mismo de Dios.

Tal como lo plantea el mito de Jonas, en un principio y por una elección inescrutable, Dios decide despojarse de la propia divinidad y abandonarse al devenir del cosmos, entrando en el espacio y en el tiempo; renuncia así al propio ser, para recuperarlo en la odisea del tiempo, pero transformado, transfigurado, en cuanto constituido por todo aquello que recoge en la imprevisible experiencia del devenir. Estamos frente a un evolucionismo ascendente, en el que la plenitud (relativa, porque entre los

---

<sup>24</sup> Cfr. H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Génova 1991 (citado a partir de ahora con la sola página).



elementos del devenir se incluye también lo negativo) se encuentra al final: *Ripeness is at the end.*

El proceso cósmico dura muchos eones antes de la aparición de la vida. Ésta representa un nuevo lenguaje del mundo y un salto cualitativo en el proceso mediante el cual el Eterno busca de nuevo la posesión de la propia plenitud. El Dios que se había despojado de sí mismo, hasta el punto de ya no recordarse, se despierta, adquiere ahora nueva forma, y puede volver a alcanzar una experiencia de sí mismo. El devenir cosmogónico se configura por tanto, simultáneamente, como una teogonía eterna en la que Dios vuelve a ser Dios, redescubriendo con estupor la propia esencia «en las sorpresas que le procura la aventura del mundo» (p. 26), en el alegre juego de la evolución. Mientras tanto, el impulso de la evolución llega hasta el origen del hombre y sobrepasa el umbral tras el que existen la libertad, el bien, el mal. La causa de Dios se pone entonces en juego, porque el hombre posee ahora el inaudito poder de incidir en el destino mismo de Dios, hasta el punto de que la «Trascendencia se torna consciente de sí misma con la aparición del hombre» (p. 27).

También en el «mito hipotético», que así lo define Jonas, está presente un antropomor-

fismo tan neto, que parece difícil mantener un significado para el concepto de Trascendencia. En primer lugar, el Dios que se nos presenta es un Dios que sufre, que se entristece por el hombre. Y en segundo lugar, es un Dios *en devenir*, sumergido en el tiempo, carente de una esencia eternamente idéntica a sí misma. Esta última idea de Dios, considerada de origen griego, es rechazada con sequedad: «Este concepto griego-helenista no tiene nada que ver ni con el espíritu ni con la letra de la Biblia: al contrario, el concepto de un devenir divino concuerda con uno y otra» (p. 29).

En cualquier caso, no se ilustra cómo es posible semejante conciliación, sobre todo teniendo en cuenta las repetidas afirmaciones bíblicas relativas a la eternidad e inmutabilidad de Dios<sup>25</sup>. Según Jonas, con la creación Dios habría entrado en relación con el mundo, se habría «temporalizado», transformado en un Dios que, al cuidarse de él, queda comprometido con lo que sucede en el mundo, despren-

---

<sup>25</sup> Uno de los testimonios más hermosos lo encontramos en la *Epístola de Santiago*: «Toda dádiva generosa y todo don perfecto viene de lo alto, descendiendo del Padre de las luces, en quien no hay cambio ni sombra causada por movimientos» (1, 17); pero pueden encontrarse muchos más en el Antiguo Testamento.

diéndose así de su omnipotencia. En semejante idea encontramos el núcleo de la *fiction* teológico-cosmológica de Jonas, para quien el concepto de omnipotencia carece de sentido y puede coexistir con la bondad divina sólo haciendo de Dios algo absolutamente incomprendible (cfr. p. 33).

Por cuanto Dios en Auschwitz guarda silencio, no puede poseer simultáneamente los atributos de la comprensibilidad, de la omnipotencia y de la bondad. Si puede comprenderse a Dios en alguna medida, es porque es bueno pero no omnipotente: «el mal existe en cuanto Dios no es omnipotente» (p. 34). Dios no interviene en Auschwitz no porque no quiere, sino más bien porque no puede. El atributo que hay que sacrificar es la omnipotencia divina, pues Dios experimenta el mal incluso no queriéndolo, y resulta vencido por la libertad del hombre; con todo, el pensador hebreo reconoce que negar la omnipotencia de Dios es contrario a la Biblia.

No querría sin embargo dejar de señalar que un fuerte antropomorfismo está presente en la argumentación con que Jonas niega a Dios la omnipotencia, aduciendo que ésta sería racionalmente impensable o incluso contradictoria: «la simple noción de potencia torna contradictorio el concepto de omnipotencia» (p. 32). Se-

gún Jonas, «potencia» es un concepto de relación, y en consecuencia, cuando existe una potencia, ésta debe ser parcial y compartida. La potencia absoluta no podría existir porque, en su soledad, carecería de objeto sobre el que ejercerse. Con esto se acepta, al menos virtualmente, la determinación de la potencia acuñada por M. Weber, a saber: «La potencia designa cualquier posibilidad de hacer valer dentro de una relación social, también ante una oposición, la propia voluntad, sea la que fuere la base de semejante posibilidad»<sup>26</sup>.

En mi opinión, sin embargo, tal definición no puede ser atribuida a Dios sin caer en un antropomorfismo. En Dios son lo mismo omnipotencia y sabiduría; y la sabiduría es capacidad de ordenar las cosas a su fin y de conducir las según su naturaleza propia: necesariamente a las que carecen de entendimiento, libremente a las dotadas de espiritualidad y libertad. No podemos concebir la omnipotencia divina como un concursante en un torneo donde se enfrentan distintas fuerzas, a tenor del modelo según el cual el más fuerte se impone al menos fuerte; ni tampoco como una superpotencia opuesta a las potencias mundanas.

---

<sup>26</sup> M. WEBER, *Economia e società*, Comunità, Milán 1968, vol. I, p. 51.

En el universo del ser, el entero cosmos depende momento tras momento de la Causa primera que lo activa y lo sostiene en la existencia. En el universo de la libertad (y del bien y del mal), la omnipotencia de Dios se manifiesta con la eternidad inmutable de la ley moral, con la constante generación de experiencias de bondad y de amor, capaces de limitar o incluso de vencer la fuerza del mal, con el juicio final. Cuando el Apóstol escribía: «No te dejes vencer por el mal, sino que vence el mal con el bien» (*Rom* 12, 21), ilustraba con pulcritud algo propio de las costumbres divinas: en Dios, la omnipotencia no puede concebirse con el paradigma de la fuerza opuesta a la fuerza, sino con el del amor que busca y sana las heridas introducidas en la existencia por la libertad creada cuando obra el mal. Según el *Cantar de los Cantares*, «Las grandes aguas no pueden apagar el amor» (8, 7); y éste es propiamente uno de los rostros de la omnipotencia divina.

Por el contrario, el Dios que, muy a su pesar, se muestra débil frente al mal, no puede ser ni providente ni redentor: el hombre, en consecuencia, se ve abandonado a sí mismo, sin la esperanza de que al final prevalezca el bien. Según Jonas, la debilidad de Dios nace de la libertad del hombre: al concedérsela, Dios renuncia a su potencia (cfr. p. 36). ¿Se respeta de

este modo la infinita diferencia cualitativa entre Dios y el hombre? Mientras Jonas parece poner en el mismo plano la libertad divina y la humana, de modo que lo que se concede a la segunda se sustrae a la primera, Kierkegaard resuelve de manera muy distinta el dilema, observando que es precisa justamente la omnipotencia para crear un ser libre. Al presentarse como una hipótesis mítico-narrativa, la reflexión de Jonas no tiende a establecer dogma alguno; muy al contrario, se nutre de un acabado agnosticismo teórico, por cuanto entre las varias respuestas no podemos saber cuál es la verdadera. Se remite así a Kant, que resulta más definitivo que la fe bíblica. La de Jonas es, sí, una voz hebrea, pero no la voz de la fe hebrea: él mismo pone de relieve los puntos en que se separa de ella. Ni siquiera es una voz del saber ontológico, que intenta elevarse hacia el Uno. Al traer a colación el mito, Jonas apela al uso que de él ha hecho Platón, pero en un contexto del todo antiplatónico, como antiplatónica es la introducción del proceso en el Uno.

#### **4. La inocencia ante el mal**

Al renunciar a la omnipotencia divina, la cuestión del mal viene a resolverse en una es-

pecie de elemento de hecho, que ni puede redimirse ni admite una explicación ulterior. Si la omnipotencia de Dios agudiza hasta el escándalo el interrogante sobre el mal, su impotencia corre el riesgo de atribuirle un status insuperable y definitivo. El enigma del mal no es referido a Dios, pero tampoco queda resuelto; al contrario, viene a caer toda esperanza en el carácter ni último ni definitivo del mal, por cuanto en fin de cuentas Dios y el hombre sucumben juntos frente a él. Acaso la voz hebrea de Jonas teme que, reconociendo la omnipotencia de Dios, se le pueda acusar de ser cómplice del mal o de no querer el bien del hombre. Acaso el pensamiento que elige un Dios bueno, al tiempo que renuncia al concepto de omnipotencia, no ha examinado otra posibilidad, a saber, la absoluta inocencia divina.

Pido permiso para ilustrarla, reproduciendo un fragmento de otro de nuestros estudios: «Dios, que la fe judeocristiana e islámica considera el Creador de todo cuanto existe, de ningún modo es causa del mal moral, ni directa ni indirectamente. Hasta tal punto la inocencia de Dios en la producción del mal es absoluta, que ni siquiera posee su idea (como idea creadora). Dios lo ha creado todo con un libre decreto, como participaciones de sus

ideas creadoras; pero no existe en la inteligencia divina la idea del mal, de la que el mal en efecto existente sería una participación. Dios lo ha creado todo, destinándolo a la plenitud de vida y existencia, mientras que el mal es una laguna y una herida. Por consiguiente, Dios no posee la idea del mal como idea creadora, sino que conoce el mal (cada mal y todos los males de la historia) en el acto de su inteligencia ante la que están presentes de manera indivisible en un único *hoy* eterno todos los momentos del tiempo (no puedo aquí detenerme a considerar la fundamental relación entre tiempo y eternidad); conoce el mal en la existencia y a las claras, así como conoce cada mínima realidad, también a las claras, incluso en su fibra más oculta. Conoce el mal, pero no es causa de él ni siquiera en una medida infinitesimal. Escribe el poeta Lautréamont: "Si se tiene presente la verdad de la que derivan todas las restantes, es decir, la absoluta bondad de Dios, su absoluta ignorancia del mal, los sofismas se vendrán abajo por sí mismos" (*Préface à des Poèmes Futurs*). Entonces, *unde malum*? La causa primera y única de la producción del mal moral, del mal de culpa, reside en la libertad humana, esto es, en ese dar vida a un acto contrario a la ley moral [...] El mal moral de culpa es una herida en la exis-



tencia, una privación de bien producida por el hombre»<sup>27</sup>.

Habría que preguntarse, pues, si en la reflexión de Jonas no exista una insuficiencia justo en el concepto de Dios, que vendría a confirmar hasta qué punto la suerte de éste es inseparable del problema del mal. Parece refrendarlo el modo en que interpreta la creación, con base en la doctrina cabalista del *Tzimtzum*, entendida como un contraerse y autolimitarse de Dios, para dejar sitio al mundo. Dios se contrae en sí para hacer surgir fuera de sí el vacío, la Nada, en la que y de la que resulta posible crear el mundo. «Toda criatura debe su existencia a este acto de autonegación» (p. 38). Después de esto, Dios ya no tiene nada que dar.

Entender el acto creador como una autonegación se opone al marco bíblico, en el que la creación no es *kenosi* divina y divino hacerse a un lado, sino don y sobreabundancia de ser. Aceptando que Dios al crear deba retirarse en sí y autonegarse, se pierde de vista la doctrina de la infinita diferencia ontológica entre Dios y el mundo, representada conceptualmente por la absoluta identidad de existencia y esencia en el

---

<sup>27</sup> V. POSSENTI, *Limiti del razionalismo critico. Risposta ad Hans Albert*, en «Biblioteca della libertà», 1993, julio-septiembre, p. 77 s.

primero, y de su insuperable diversidad en el segundo. Por más que Jonas sostenga que «sin este retirarse [divino] en sí mismo, ninguna realidad distinta sería posible fuera de Dios» (p. 37), en la *creatio ex nihilo* no tiene lugar ninguna contracción del Absoluto: y la razón es que Dios y el cosmos, en virtud de su radical diferencia ontológica, se sitúan en dos planos de ser bien distintos. Como trascendencia inmanente, Dios se halla presente en el mundo con una presencia de esencia, de potencia, de inmensidad.

## ÉTICA Y RELIGIÓN

**1. El destino de la teodicea**

Antes de reflexionar sobre la apelación presente en las voces de Pareyson y de Jonas, es oportuno meditar sobre el destino de la teodicea y sobre la específica índole espiritual en que se manifiesta el espíritu de nuestra época y en la que parecen situarse los dos autores. Su desarrollo puede tal vez distribuirse en tres fases.

1) La época de las grandes teodiceas racionalistas, entre las que la más típica es la de Leibniz. En ellas Dios resulta justificado por-

que ha creado el mejor de los mundos posibles, y el hombre también se encuentra justificado en sí mismo: casi siempre una teodicea lleva consigo una antropodicea. Aquí el problema de la teodicea se encuadraba dentro del más amplio marco de la coherencia lógica y de la totalidad sistemática. Se trataba de mantener simultáneamente y sin contradicción estas tres proposiciones: Dios es omnipotente; Dios es absolutamente bueno; el mal existe. A pesar de la indudable legitimidad del propósito, la forma de esas teodiceas parece hoy estar superada. ¿No presuponían una suerte de excesiva confianza con Dios? ¿No constituye un ejemplo de esto el modo demasiado fácil con que Leibniz en el *Discours de métaphysique* habla de Dios como de igual a igual, presentándolo como «le plus débonnaire des monarques»?

2) También la era de la solo antropodicea o del antropocentrismo ateo moderno, que puede cifrarse en el aserto marxiano *homo homini deus*, parece definitivamente concluida. En ella la teodicea es herida de muerte, porque se consideraba que Dios debía desaparecer a fin de que viviera el hombre. Anunciando la llegada del reino del hombre, Feuerbach remitía a éste todos los atributos divinos, a la luz del concepto según el cual el

secreto de la teología es la antropología. El problema del mal no puede, con todo, avanzar substancialmente, por cuanto Feuerbach, remitiendo todo al hombre, le atribuye también, *sin declararlo*, toda la producción del mal. No habiendo ya un Adversario, al que imputar la tentación, no habiendo tampoco un Dios, el hombre se encuentra completamente solo ante el mal, con el peligro de sucumbir ante él. Existe acaso en tal acontecimiento una premisa oculta, sobre la que se han apoyado algunas corrientes posteriores para anunciar la muerte del sujeto.

3) La reflexiones de Pareyson y de Jonas, cuyas substanciales semejanzas y diferencias serán estudiadas brevemente en el apéndice, se colocan tras el final de las teodiceas racionalistas y tras la substancial herida de muerte del humanismo ateo absoluto. Unas y otras tenían ante sí un mal más limitado, respecto al abismo que se ha producido en el siglo XX, y del que nuestros autores tienen clara conciencia. Frente a un claro abandono del problema del mal por parte de la teología especulativa, poseen el mérito indudable de haber vuelto a plantear la reflexión sobre el mal, sobre el hombre y sobre Dios, en un marco espiritual y antropológico muy distinto del propio de los siglos XVII y XIX.

El significado de una doctrina no se agota sólo en su coherencia inteligible y en su verdad; constituye también una suerte de espejo, en el que se refleja el espíritu de la época. Desde este punto de vista, las concreciones de Jonas y de Pareyson se nos muestran como la crítica a la falsa conciencia utópica, que fácilmente se transforma en conciencia totalitaria, y cuyo prototipo puede encontrarse en *Los demonios* de Dostojevskij. En ellas se lleva a término la máxima lejanía de la posición revolucionaria pura, que considera el mal superable en un nuevo orden social, y posible instaurar el «reino de Dios» según una modalidad atea o secularizada.

La voz hebrea de Jonas y la cristiana de Pareyson son bien conscientes de la limitación del hombre, y se encuentran muy lejos del nihilismo en el que naturalmente desemboca la utopía, y que pone de manifiesto su error originario sobre la naturaleza del mal, al concebir a éste como algo externo al hombre y dominable por tanto a través de medios «técnicos». Pero si el compromiso revolucionario colectivo no acaba con el mal, e incluso a menudo lleva consigo una cruel alegría destructiva que lo multiplica, por fuerza habrá que dirigir la mirada hacia otras direcciones, volviendo a transitar senderos interrumpidos. Ése parece un po-

sible objetivo de los planteamientos que hemos desarrollado: en cualquier caso, aguijonean la filosofía, para que no se encierre en horizontes demasiado angostos.

## **2. Libertad y ley moral: una dialéctica fragmentada**

Cualquier tipo de proceso resulta fragmentado cuando el movimiento que lo anima se interrumpe bruscamente. Parece que en los pensadores de los que nos hemos ocupado la pregunta sobre la libertad conduce a una dialéctica fragmentada, pues no llevan su investigación hasta los límites en los que podría pensarse el abismo de la libertad finita y su relación con el mal. En el hecho de que numerosas reflexiones contemporáneas sobre el mal no exploren hasta el fondo la esfera de la libertad, ¿no podría ocultarse la idea de que se considera a ésta incapaz de producir por sí sola la trágica corriente de mal que fluye en la historia? En consecuencia, ¿no habrá que apelar a otras instancias, y comprometer al propio Dios en la historia del mal? Si este diagnóstico se demostrara fundamentado, sería fácil comprender el riesgo corrido por Pareyson y por Jonas al concentrar desde el co-

mienzo la atención sobre Dios, y descubrir después la necesidad de formular de nuevo Su naturaleza. Por nuestra parte, debemos suscitar la pregunta sobre el origen del mal moral.

¿Cómo alimentar la esperanza en la liberación del mal moral, si la reflexión humana, situándose con toda la fuerza de que es capaz, y casi con desesperación, ante ese abismo insondable, no tratara de comprender en la medida de lo posible su origen? Kant ha recorrido un tramo del camino en esa dirección; uniendo la culpa a la infracción de la ley moral y haciendo de ella la deformidad del libre albedrío respecto a la ley. Pero no encontramos en él un principio del mal, en el sentido de un origen histórico, como pudiera ser la doctrina del pecado original. El principio del mal reside en la máxima suprema que sirve de fundamento subjetivo a todas las máximas malvadas (y, por eso, contrarias a la ley moral) de nuestro libre albedrío, y que establece la propensión al mal del hombre. Éste se encuentra corrompido en el fundamento de sus máximas; por eso, para pasar del vicio a la virtud tiene necesidad de un cambio de corazón que lo conduzca a la santidad de las máximas en el cumplimiento del propio deber, en el ejercicio del deber por el deber, gracias al cual el hombre acoge la in-



tegridad de la ley moral como motor suficiente de su libre albedrío. Este conjunto de reflexiones componen un marco digno de la más acendrada atención. Con todo, Kant no parece haber recorrido hasta el final semejante camino, e incluso concluye con una anotación extremadamente cauta: «No existe, pues, fundamento alguno comprensible del que, por vez primera, haya venido a nosotros el mal moral»<sup>28</sup>.

A la pregunta de si existe una causa comprensible del mal moral, Tomás de Aquino ha dado una respuesta afirmativa. Más aún, podría decirse que ha sido él casi el único que se ha planteado la cuestión con toda su dificultad y ha intentado darle una respuesta última, dentro de una dialéctica no fragmentada. La sobriedad de Tomás de Aquino es proverbial: raramente prorrumpe en exclamaciones, raramente utiliza los recursos de la retórica para impresionar al lector. El caso del que nos ocupamos no es una excepción: la brevedad objetiva con que lleva a término la indagación sobre la causa del mal moral, podría enmascarar la im-

---

<sup>28</sup> I. KANT, *La religión dentro de los límites de la sola razón*, trad. it. de M. M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 45 s.

portancia del descubrimiento realizado y de la hondura con que ha sondeado el abismo de la libertad creada.

En el intento de enfrentarse con el problema de la producción del mal con toda su dificultad, Aquinas ha analizado el movimiento que se instaura en la libertad finita, en el acto de voluntad del que surge una acción mala. ¿Qué sucede cuando alguien obra mal? ¿Cuál es la causa o el origen de ese acto? Resumiendo lo más posible su postura, habría que decir que la causa primera y única de la producción del mal moral reside en la libre no-consideración de la regla por parte de la voluntad en el momento en que ésta actúa: «Lo que constituye formalmente la culpa o el mal moral proviene del hecho de que, sin considerar actualmente la regla, la voluntad procede al acto de elección»<sup>29</sup>. El mal de la acción proviene de un cierto defecto de la voluntad del agente; y semejante déficit debe ser voluntario si quiere fundamentar un acto libre malo. Semejante defecto, que hay que considerar antes en la voluntad, consiste justamente en pasar a la acción dejando a un lado su regla, la ley moral. En general, esta posibilidad existe para el

---

<sup>29</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q. I, a. 3.

hombre a causa de la distinción entre la regla de la libertad y la libertad misma (no existe, por el contrario, para la libertad divina, que se identifica con su regla).

El resultado de la acción será malo cuando ésta se realice sin su regla interna y, por ende, privada de un cierto bien que habría debido darse y no se da. Para dar razón de esta libre deficiencia no es necesario remontarse más: *ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis*<sup>30</sup>. Puede decirse por tanto que la voluntad, apartando su mirada de la regla, que es santa y pura, negándola, obra el mal: introduce una privación de bien o una herida en la existencia. Y ésta, al destruir el bien que debería haberse dado, «aniquila». Inaudita potencia de la libertad finita, que, actuando sola contra la ley, y sin cooperación de la Causa primera, no puede sino introducir la nada en la existencia. Actúa como causa eficiente de una privación, es decir, como causa deficiente. Obrando por sí sola, es causa primera y única del mal moral. Mientras que, teniendo en cuenta de nuevo la falta de simetría ya señalada entre la línea del bien y la del mal, en la primera la libertad divina y la humana cooperan, produciendo

---

<sup>30</sup> *Ibidem.*

actos buenos, que provienen de Dios como causa primera y del hombre como causa segunda.

Explicitando aquello a lo que parece sólo aludir Schelling, para quien la libertad es facultad del bien y del mal, habría que decir que ésta se configura como facultad de considerar o no considerar la regla, y, por ende, como facultad capaz de un acto «me-ontológico» o aniquilador.

### **3. Anterioridad del mal y concepción retributiva del dolor**

Lleva este capítulo en el título una referencia a la ética y a la religión. Hasta ahora, de acuerdo con nuestro objetivo, hemos dado más importancia a la cuestión de la ética, de la ley, de su transgresión. ¿Puede la religión reducirse a la ética? Pensamos que no. La religión está más allá y supera toda concepción estrictamente moral del mundo; trasciende toda referencia estrictamente antropológica, también por lo que se refiere al mal y a la pena.

La meditación de Tomás sobre el origen del mal de culpa no lo reduce a sus dimensiones éticas. Muestra una doble faz: es algo que el

hombre inaugura; y es algo que éste encuentra fuera de sí, que en cierto modo ya ha tenido lugar, que posee una historia y casi una tradición. La caída del Ángel, el Adversario, la tentación, la culpa original, constituyen las fases de semejante historia. El hombre aparece simultáneamente como iniciador y como continuador del mal. Entre el libre albedrío y el «siervo albedrío» se sitúa la libertad debilitada.

La filosofía no puede dejar de meditar sobre las grandes narraciones en torno al mal, porque cuando ella comienza casi todo ha sido ya dicho. Entre esos relatos se distinguen los que refieren el origen del mal a algo anterior al hombre y los que lo refieren al hombre mismo. La narración del *Génesis*, aun estando a caballo entre las dos tradiciones, se sitúa más cerca de la segunda. No puede considerarse una narración exclusivamente antropológica, sino sólo parcialmente tal, porque el origen del mal de culpa no se atribuye sólo a Adán y Eva: en el centro está la figura de la serpiente, que engaña y seduce al hombre.

Como consecuencia, el mal existe ya cuando Adán llega a la existencia: «En definitiva, la serpiente significa que el hombre no comienza el mal, sino que se lo encuentra: para él, empezar es en realidad continuar. Así, más allá de la proyección de nuestra concupiscencia, la

serpiente representa la tradición de un mal más antiguo que el hombre: la serpiente es el *Otro* del mal humano»<sup>31</sup>. Para Adán, la anterioridad del mal (ese «existir ya») es la serpiente, mientras que para los hombres posteriores es Adán. En la narración bíblica conviven el esquema del carácter hereditario, y por ende de la necesidad del mal, y el de su contingencia, de su ser producido por la libertad humana.

En relación con esto, Ricoeur ha hablado del mal como de algo involuntario en el seno de lo voluntario; igual cabría hablar de algo voluntario en el seno de lo involuntario. También ha observado que en la Biblia la narración del *Comienzo* no se comprende correctamente si se la separa de su referencia a la del *Fin*: si el primer Adán no remite al segundo Adán y a la historia de la salvación que en él se cumple. Con la venida del Verbo, el drama del mal se comprende con una luz nueva.

Con el cristianismo, el problema del mal se ilumina en lo que se refiere a su comprensión, pero se resuelve en la vida y en la lucha hacia una solución. Lo que establece la diferencia cristiana al respecto, es que la vida es enten-

---

<sup>31</sup> P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones*, Jaca Book, Milán 1986, p. 311.

dida como drama, no como tragedia. Existe tragedia cuando la existencia se encuentra encerrada en una «contradicción no dialéctica», es decir, en una contradicción sin salida, sin solución, sin término. Edipo es el eterno prototipo del personaje absolutamente trágico; Adán, por el contrario, es dramático, porque la historia negativa que él ha comenzado, al remitir en última instancia a la promesa de un salvador, no se encuentra amenazada por una oscuridad sin fin.

La concepción moral del mal, presente en toda la tradición bíblica y en la cristiana, vigorosa en el pensamiento de los grandes teólogos (entre los que destaca Agustín), es incluso vigorosísima en Kant: para él, como ya sugeríamos, la raíz entera del mal se encuentra en la libertad, es decir, en la inversión de la jerarquía de las máximas que mueven el libre albedrío.

Sin embargo, Kant reduce el mal a su solo aspecto ético, al referirlo en exclusiva al acto puntual de la concreta voluntad; y, con ello, se desdibuja la solidaridad en el mal y su «preexistencia», que Agustín por el contrario afirmaba contra Pelagio. Éste se expresa a favor de una concepción puramente ética del mal, que es resultado contingente de la libertad, entendida como *libertas ad peccandum et ad non*

*peccandum*; Manes, por su parte, se orienta hacia una idea substancialista y necesitante del mal, que hace de éste algo exterior al hombre, que proviene de un principio malvado; Agustín, por el contrario, escoge una vía intermedia: en él, la tesis de la total contingencia del mal como producto de la libertad se encuentra atenuada por la común condición herida de toda naturaleza humana. Cualquier intento de restaurar incluso parcialmente la visión maniquea choca contra el supuesto gnóstico de la exterioridad del mal y con la correlativa negación del mal moral como catástrofe de la libertad finita.

La meditación de Tomás de Aquino sobre la voluntaria no consideración de la regla como causa del mal de culpa, debe completarse con una alusión a la no coincidencia entre visión puramente moral y visión religiosa del mal y de la culpa, y a la relación entre culpa y castigo. Para los amigos de Job, Dios es un Señor exclusivamente ético, que sigue una rigurosa ley de equilibrio entre culpa y castigo, de modo que el mal de culpa resulta retribuido con el mal de pena, con el sufrimiento. Elifaz, Bildad, Zofar son teólogos que adoptan al mismo tiempo una teodicea y una «duelo-dicea»: mientras con la primera pre-



tenden justificar a Dios frente al mal del mundo, que refieren exclusivamente a la culpa, al mismo tiempo justifican el dolor y el sufrimiento como consecuencia necesaria del mal obrar. La reducción del hombre, de Dios y de su relación mutua a sus simples dimensiones éticas, conduce a una visión moral del mundo, según la cual la historia es un tribunal, los placeres y los dolores una retribución, Dios un juez. La totalidad de la experiencia humana adquiere un carácter jurídico-penal, cuyo contexto propio es el debate, como se muestra *ad abundantiam* en la larga disputa entre los amigos y Job, entre la acusación y la defensa, e incluso en el hecho de que Job llame a Dios a juicio.

Sin duda se puede objetar: ¿dónde está, en todo esto, la dimensión propiamente religiosa del perdón, de la esperanza, de la gracia? ¿No estamos frente a la concepción puramente ético-retributiva, a la que hace tambalearse el sufrimiento del inocente? Pues, en efecto, el sufrimiento que uno asume voluntariamente obtiene su puesto dentro del marco de la retribución tendente a reconstruir el equilibrio, y manifiesta la fe en el gobierno divino; y el sufrimiento como purificación enaltecedora se encuentra un poco más arriba del simple esquema retributivo. Pero el sufrimiento del

inocente se coloca absolutamente fuera de tales planteamientos: ¿cuál es la culpa por la que debería pagar el inocente? Admitamos sin reticencias todo ello, ensanchando así las estrechas dimensiones del paradigma ético-retributivo. Pues es Job mismo quien, experimentándolo en la propia piel, renuncia a cualquier visión exclusivamente moral del mundo, y la relativiza.

El origen del mal moral como producción de la libertad no sufre con ello el menor rasguño: yo soy el autor del mal, éste es obra de mi libertad. Al admitir que habría podido obrar de otro modo, reconozco que soy responsable. Reconozco la existencia de la ley moral y de una obligación respecto a ella. Me reconozco reo a través de la confesión de la culpa, acontecimiento que se repite en la literatura penitencial de todas las épocas, y en cuyo cénit se encuentra el salmo de David: «Lo que es malo ante tus ojos, eso yo lo he hecho» (*Salmo 50*). En la conciencia existencial de la culpa, expresada por ejemplo mediante el símbolo de la mancha en el alma o con la idea de la ruptura de una relación, el hombre es consciente de tener en sí mismo un tribunal interno en el que se autoobserva, y que juzga y condena. En este nivel, en la apelación a la libertad finita que aspira a la libe-

ración de la culpa, y que espera que eso suceda, se coloca el elemento subjetivo y personal de la dimensión religiosa: en esta encrucijada, la visión puramente ética se integra con la religiosa.

Mientras la ética dice que el mal, surgido de una infracción de una ley moral impersonal, depende del misterio individual e insondable del acto libre, la religión considera el mal ante Dios, dentro de una relación personal con él: «Contra ti, contra ti sólo pequé, lo que es malo ante tus ojos, eso yo lo he hecho» (*Salmo 50*). El límite de una concepción exclusivamente moral del mundo no reside en la apelación a la responsabilidad personal; consiste en detenerse ahí, en dirigir la mirada sólo a la prohibición que veta y finalmente aplasta, sin extender la vista hasta la esperanza en la liberación del mal.

La invocación de David es voz del arrepentimiento, espera de perdón y de salvación, aceptación de la expiación. En este último aspecto se manifiesta un elemento profundo de la concepción humana, que constituye también una base de la concepción moral del mundo y de la pena. El hombre no se sentiría en paz consigo mismo y con la ley si escapara a la expiación, pero este movimiento se encuentra amenazado por su contrario. Se enfrenta aquí una

profunda y oscura dialéctica de la conciencia, prisionera entre la exigencia de expiar y su rechazo. El hombre puede negar que es culpable, incluso siéndolo; y puede querer escapar a la pena. Pero, hablando con todo rigor, ¿puede verdaderamente el hombre sustraerse a la expiación? No es capaz de hacerlo, porque no puede escapar del propio yo ni siquiera con el suicidio. El ser un yo es un *hecho eterno*. Huir de alguna manera del propio yo constituye una imposibilidad metafísica. La concepción exclusivamente moral del mundo, si se asume sin la esperanza en un salvador, es íntimamente trágica: el hombre culpable no puede escapar de la sanción acusadora y reparadora de la ley moral, como tampoco puede huir del propio yo eterno.

#### **4. Contra malum cum Deo**

Tal como aconseja Pascal, es conveniente considerar el bien y el mal como contrarios, y tomarlos a ambos, aun cuando esto no nos obligue a pensar en un nexo indisoluble entre ellos. ¿Conocemos la potencia del mal si no contemplamos también la del bien? Si en el punto de partida situamos sólo la primera, el

mal tiende a adquirir una suerte de primacía y a ocupar casi todo el horizonte. Puede haber quien objete: que se me deje ante el enigma del mal. ¡Pues bien, que así sea! Pero, entonces, que no se olvide de meditar también un poco sobre un elemento de la teología, que parece idóneo para disminuir un tanto ese enigma.

Me refiero al pecado del Ángel, un tema de la mayor importancia, no obstante el desinterés de que se ve rodeado. En el pecado del Ángel uno se sitúa ante el misterio de la libertad y de la culpa en estado puro, al menos en el sentido de que la culpa de la voluntad no exige ni el error ni la ignorancia como condición del acto malo del libre albedrío. El Ángel conocía claramente la existencia de Dios y la división entre el bien y el mal; y, sin embargo, libre y conscientemente se ha preferido a sí mismo contra Dios, anteponiendo el amor hacia la propia naturaleza espiritual resplandeciente, al amor a Dios. Ha pecado queriendo pecar y sabiendo que pecaba: lo ha querido con una libre opción en la que se ha puesto en juego todo él, porque su voluntad estaba intensamente vuelta hacia sí mismo, amándose con un amor en cierto modo infinito y superior al amor hacia cualquier otra cosa.

En su raíz más profunda, el mal (moral) parece surgir de la violencia de un falso amor, de un deseo íntimo y trágicamente desordenado. Con el pecado del Ángel resulta desvelada la errónea concepción del intelectualismo ético o del «socratismo moral», que hace de la virtud un efecto del conocimiento y del vicio un resultado de la ignorancia.

A causa de su optimismo histórico, el racionalismo y la ilustración creían en una progresiva victoria del bien sobre el mal y en la liberación humana: las experiencias más representativas de nuestro siglo, como el crecimiento del ateísmo o la expansión inaudita de la opresión del hombre por el hombre, han echado por tierra esa confianza. Todavía más que el aire y el agua necesitamos hoy una nueva experiencia religiosa y metafísica, en las que poder tomar de nuevo contacto con el itinerario providencial de la primacía del bien sobre el mal. Semejante experiencia no hablará del mal en Dios, sino más bien de su «dolor» —en la muy modesta medida en que podemos acceder a un tema tan cargado de misterio— y, en general, del valor redentor del sufrimiento.

Pues si es absurdo introducir incluso la más mínima sombra de mal en Dios, no lo es descubrir en Él un misterioso reflejo del dolor: de

aquel dolor que, cuando es aceptado como rescate y como revelación del sentido secreto de las cosas, constituye una perfección humana de la que no puede dejarse de buscar algo análogo en el Absoluto. La armonía del mundo no vale las lágrimas de un solo niño: «no las vale, porque las lágrimas no han sido redimidas. Y lo deben ser, pues de lo contrario no existirá armonía alguna»<sup>32</sup>. El entero cristianismo constituye una tan solidaria respuesta al enigma del mal, que toda lágrima será redimida y los que han llorado se contarán, envueltos en alegría, lo que les ha sucedido. Si en el hombre existe desesperación, es porque piensa que un Dios lejano y espectador impassible permanece indiferente a su dolor.

La meta del presente ensayo no era otra, quizá, que la de dar pie a la reflexión personal. En ese camino, la filosofía puede hacernos avanzar durante un cierto espacio, pero sin intentar entenderlo todo, justificarlo todo, racionalizarlo todo: el mal, la potencia de lo negativo, el dolor, se resisten a esta operación, igual que a las dialécticas meramente especulativas que, *pensando* haber solucionado el problema del mal, se engañan creyendo haberlo resuelto *en la vida*.

---

<sup>32</sup> F. DOSTOJEVSKIJ, *Los hermanos Karamazov*, cit., parte segunda, libro V, p. 300.

De manera muy especial, la reflexión filosófica posee una utilidad limitada a la hora de dar respuesta a la pregunta más relevante de todas: ¿de dónde ha de surgir la liberación del mal? ¿La pura sabiduría de los conceptos puede estar a la altura de este extremo constituido por el mal? ¿Bastan los Sénecas paganos y los Pelagios cristianos ante semejante exceso?

En cierto modo, ni siquiera el cristianismo ofrece una explicación completa del mal, puesto que deja un margen de oscuridad en el nexo que une la necesidad de la falibilidad, intrínseca a cualquier libertad finita, y la contingencia del mal, propia de todo acto libre. La tarea principal del cristianismo es rescatarlo y redimirlo. Ahí reside la misión de Jesucristo, ahí la Alianza entre Dios y el hombre prometeda ya en el libro del *Éxodo* (6, 7; 19, 5), anunciada de nuevo por el profeta Jeremías (31, 31-34) y llevada por fin a cumplimiento en la Última Cena (*Lucas* 22, 20) y en la Cruz. No hay aquí ninguna lógica puramente especulativa, ninguna dialéctica pensada, sino un acto de Dios. Él nos propone una historia de reconciliación a pesar del mal.

El engaño de una resolución-disolución racionalista del mal cede el puesto a la fe y a la esperanza. La pregunta «¿qué puedo esperar?»



señala justamente el paso de la ética a la religión; del momento de la prohibición y de la obligación al del anuncio y la promesa: en una palabra, a la «buena nueva». Llegados a este punto, el momento de la acusación y de la culpabilidad se diluirá en el de la promesa. Sobre estos puntos Kierkegaard ha dicho lo esencial, sosteniendo que lo contrario del pecado (de la infracción de la ley moral) no es la virtud, sino la fe, que adora creyendo<sup>33</sup>.

Habiendo sostenido la idea de la inseparabilidad entre el problema de Dios y el problema del mal, aunque salvaguardando la absoluta inocencia del Primero, vale para nuestro tema un célebre dicho del oráculo de Delfos: «Llamado o no llamado, Dios se hará presente». ¿Qué podría significar esto, sino la conveniencia, ya aludida, de suscitar la pregunta por el mal delante de Dios y no sólo

---

<sup>33</sup> «Esta típica oposición entre pecado y fe es la que transforma, cristianizándolos, todos los conceptos éticos, los cuales reciben con ella un relieve más profundo. El motivo radical de esa oposición no es otro que el cristianamente decisivo encerrado en esa expresión «delante de Dios», la cual representa a su vez la categoría conceptual que contiene el criterio decisivo de todo lo cristiano: el absurdo, la paradoja y la posibilidad del escándalo» (S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, trad. cast. de D. G. Rivero, Guadarrama, Madrid 1969, pp. 161-162).

delante del hombre? Desde semejante perspectiva, dos posiciones se muestran insuficientes: 1) la «atea», que utiliza la existencia del mal como un argumento contra Dios (*malum est, ergo Deus non est*); 2) y la posición simplemente justificatoria y «apologética» de la teodicea, en la que se expresa un *pro Deo*. Pero en los dos casos la lucha contra el mal no ocupa el lugar principal: en el primero, lo que tiene lugar, en todo caso, es un *contra malum sine Deo*; y en la teodicea parece dudoso que uno se prepare a luchar contra el mal. Dentro de la Alianza, por el contrario, se alza como la única posición adecuada el *contra malum cum Deo et in Deo*, que supera tanto la posición atea (*contra malum sine Deo*), cuanto la antiteísta (*contra malum, contra Deum*), cuanto la simple actitud justificatoria del *pro Deo*, en la que existe más preocupación por Dios y por su inocencia que por el hombre y su mal.

Por eso, en general, la filosofía, incluso cuando no asume la actitud del *contra Deum*, no hace de la lucha contra el mal uno de sus elementos fundamentales. Sin embargo, el hombre tiene la constante necesidad de alimentarse de liberación del mal y de redención de lo negativo. En relación con el tema del mal, es imprescindible plantear la cuestión de su esen-

cia (qué es y de dónde viene) y, simultáneamente, no limitarse a esto, por cuanto el mal está en la vida e intenta deshacer, luchando contra la existencia y la creación, las mismas fuentes de la vida<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> En estas últimas reflexiones, nos hemos inspirado en el hermoso libro de A. Gesché, *Le mal*, Cerf, París 1993. Por su parte, P. Ricoeur avala la actitud del *contra malum*: «Antes de acusar a Dios o de especular sobre un origen demoníaco del mal en el propio Dios, actuemos ética y políticamente contra el mal» (*Il male*, trad. it., de I. Berteletti, Morcelliana, Brescia 1993, p. 49). Otros, fundamentados en razones muy dudosas, alzan por el contrario la bandera de la derrota de Dios, del fracaso de la redención, sosteniendo: «Al encarnarse, Dios pierde en Jesucristo la propia conciencia de ser Dios» (S. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milán 1992, p. 56). Un Dios derrotado y sin omnipotencia, ¿sería el punto más alto de una reflexión sin prejuicios sobre el cristianismo? ¿Tan sin prejuicios que acaba por alterar la tradición teológica cristiana y por considerar falso y mentiroso el prólogo de San Juan?



## APÉNDICE



En la manera de enfrentarse con el problema del mal, existen entre Pareyson y Jonas innegables diferencias. El primero introduce una especie de polaridad y de memoria «remanente» del mal en Dios; mientras Jonas, sin llegar a este punto, eleva más bien la bondad de Dios a eje de su teología. La concepción de Pareyson, tras las huellas de la fe bíblica, afirma una victoria final sobre el mal, una redención terminal, que el pensador hebreo parece deber excluir a causa de la debilidad divina en relación con el mal («el mal sólo existe en cuanto Dios no es omnipotente», p. 34). Jonas se coloca en una perspectiva distinta a la de Pareyson. La posición de éste, por su parte,

no se puede definir como optimista, pues no trivializa la compacta realidad del mal, pero tampoco como pesimista, pues al término lo considera superable: habría que considerarla trágica, puesto que instaura la vida del hombre bajo el signo de la ineludible lucha entre bien y mal, aun cuando gracias a la fe confía en la victoria del primero.

En cualquier caso, más significativas son las semejanzas entre los dos autores. Análogo es el intento de transformar el concepto de Dios, hasta concebirlo «de una manera radicalmente nueva» (Jonas, p. 23: una afirmación particularmente explícita, que hay que considerar con toda su fuerza rompedora). Análogo es el recurso al mito, análoga la lejanía de la narración bíblica (acaso más acentuada en Jonas); común la ya aludida pretensión de asistir presencialmente al hacerse del Absoluto y describir sus fases, alejándose de la teología clásica, cristiana o judía, para desplegar una nueva teología en dependencia estricta de paradigmas y doctrinas de la filosofía moderna.

En relación con Pareyson, ya se ha visto en qué sentido ocurre esto último. Por su parte, Jonas se coloca expresamente tras las huellas de Kant y de su prohibición de alcanzar un conocimiento racional de Dios, sosteniendo a pesar de todo: «Se puede trabajar sobre el con-



cepto de Dios, aun cuando no exista prueba alguna de la existencia de Dios» (p. 20). Por cuanto Dios (ya) no es objeto de intelección y contemplación, sino del pensamiento, queda abierta la vía al mito, a la narración, a la *fiction*. Acogiendo el veredicto kantiano sobre la incognoscibilidad de los objetos metafísicos, aunque sea de mala gana y sin contentarse con ello, Jonas intenta escapar a sus consecuencias hablando de la conexión de cada concepto con la totalidad de los conceptos; pero no logra superar la esfera de lo verosímil y de la imaginación, por cuanto el sentido de la verdad no consiste en la conexión o en la coherencia entre conceptos, sino en su adecuación a la realidad en el juicio. Tanto a Pareyson como a Jonas parece faltarles una teología natural especulativa, construida inferencialmente a partir de las realidades de este mundo.

Si se perfila la *Denkform* de los dos autores, se encuentra, además de un prejuicio antihelénico, una opción contra la filosofía del ser, que les lleva a cuestionar y abandonar las categorías de la inmovilidad y de la ausencia de devenir en Dios<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> En su radical oposición a la filosofía del ser, Pareyson ha formulado una serie de juicios cuyo fundamento es difícil descubrir. Entre estos se cuenta, por ejemplo, la idea de que la filosofía del ser ignora la libertad de elección y eli-

Tampoco su alejamiento de Atenas lleva consigo una cercanía a Jerusalén, porque la idea de un Dios que deviene, que «no puede ser el mismo, tras haber realizado la experiencia de un proceso cósmico» (Jonas, p. 30), se encuentra tan alejada de la fe bíblica como de la teología filosófica griega.

---

mina la nada y el mal (cfr. PAREYSON, *La libertà e il nulla*, cit., p. 46).

Si consideramos oportuno recordar aquí estas valoraciones desenfocadas, es para llamar la atención sobre los recursos de los que Pareyson se ha privado, al rechazar esta doctrina, grande entre las grandes de la historia humana. Quizá hubiera seguido otro camino de haber tomado en consideración, con mayor hondura, el *De Malo* de Tomás de Aquino y el libro VII de las *Confesiones* de san Agustín.

En una posición cercana a la de Pareyson parece que se sitúa P. Prini, con su concepto de la ambigüedad del ser, que da nombre al último capítulo de su *Storia dell'esistenzialismo* (Studium, Roma 1989) y al volumen *L'ambiguità dell'essere* (Marietti, Génova 1989). Según Prini, el ser alberga tres esquemas lógicos: el de la identidad y la no-contradicción; el de la diferencia; y el de la oposición, donde el ser se encuentra en relación consigo mismo como el opuesto de sí mismo. «El carácter incondicionado del ser, es decir, su no depender de nada más que de sí mismo, lleva consigo la posibilidad de no ser». El ser es, entonces, libertad absoluta (también aquí entendida unívocamente como libertad de elección), que, para ser tal, no puede configurarse como una opción irrevocable: «Una opción que tuviera lugar de una vez por todas *ya no es* libertad, lo mismo que una opción eterna *no ha sido nunca una verdadera* opción» (*Storia dell'esistenzialismo*, cit., p. 312). Entonces, ¿el *esse ipsum*

Frente a la sentencia del iluminismo, que hipertrofia los saberes mundanos regionales en contra de la teología, como ya había advertido Hegel, nuestros filósofos pretenden volver a construir una verdadera y pura ciencia sobre Dios. El intento hay que aprobarlo sin reservas, pero la ejecución es deficiente, por haber renunciado a toda forma de conocimiento conceptual real, considerada erróneamente como inadecuada y «objetivante», en el sentido peyorativo del término. Al respecto, el planteamiento de Jonas presenta honradamente su po-

---

podría no quererse ya a sí mismo y autosuprimirse? ¿El libertismo y el voluntarismo pueden llegar a pensar que el ser decida no ser? Si se inyecta la contradicción en el fundamento, el pensamiento deja de estar anclado en la realidad, y avanza como en un juego de espejos, en el cual puede proponerse cualquier afirmación sobre lo infinito. Éste, en efecto, se ha visto liberado de la identidad del ser consigo mismo y de la contradicción, que, por el contrario, siguen valiendo para lo finito: «El principio de no contradicción constituye la fuerza de la razón en el ámbito que le pertenece, a saber en el discurrir de las realidades finitas y de las nociones formales, pero encuentra su límite en la capacidad de comprender todo el ser» (*L'ambiguità dell'essere*, cit., p. 41). Como consecuencia, la esfera del ser resulta dividida en dos partes, y desaparece la condición a partir de la cual resulta posible elaborar un saber sobre el infinito, también porque la *analogia entis* ha sido suprimida y las tres lógicas del ser no pueden coexistir sino que, por el contrario, tienden más bien a destruirse recíprocamente.

sición en el marco de una hipótesis mítica; pero el de Pareyson parece más problemático, al sustituir el ser por la libertad, convertir los actos segundos en substancias, reconocer sólo la contingencia y, a pesar de todo, pretender de esta suerte concebir a Dios.

Puesto que con estas premisas se corre el riesgo de navegar a velas desplegadas por los mares de lo absurdo, es preciso hacer entrar en juego insospechados recursos que atenúen esa probabilidad. Junto al reconocimiento de estos límites debemos también dejar constancia de un mérito innegable: Pareyson ha advertido correctamente la insuficiencia de la teodicea que no abre a la religión y a la esperanza una final liberación del mal. No existe religión por el solo hecho de que los mandamientos de la ley moral sean entendidos como mandatos divinos; sólo existe cuando se entra en el terreno de la esperanza y de la fe.





ESTE LIBRO, PUBLICADO POR EDICIONES  
RIALP, S. A., ALCALÁ, 290. 28027 MA-  
DRID, SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN AN-  
ZOS, S. L., FUENLABRADA (MADRID), EL  
DÍA 11 DE SEPTIEMBRE DE 1997.





¿Qué es el mal y de dónde le viene al hombre? Después del abismo de dolor de la gran guerra mundial y del Holocausto, se vuelven a plantear esas preguntas. Una parte de los filósofos se inclina hacia teorías sofisticadas y abstractas, quizá en un intento, hasta ahora infecundo, de poner la cuestión entre paréntesis.

Algunos pensadores (entre ellos L. Pareyson y H. Jonas) se enfrentan al enigma del mal desde la postura que pretende reconocer algunos vestigios del mal en Dios, o considerándole impotente para enfrentarse a él.

Ante este panorama, parece necesario unir la reflexión filosófica a la meditación de creyente, y elevar la lucha humana contra el mal a la categoría de cuestión de principio.

Este libro constituye una valiosa aportación a la crítica filosófica y una apertura de vías de progreso en tan debatido tema.

Vittorio Possenti es docente de Historia de la Filosofía Moral en la Universidad de Venecia, y autor de cerca de quince libros en los campos del pensamiento teórico, de la filosofía política y social, y de la ética.

ISBN 84-321-3156-3



9 788432 131561