

ANTONIO GONZALEZ, S.J.
Profesor de la UCA de San Salvador

DIOS Y LA REALIDAD DEL MAL DESDE EL PENSAMIENTO DE ZUBIRI

1. INTRODUCCION

La pregunta por la relación entre Dios y el mal se hace, al menos en este caso, bajo el presupuesto de la existencia de Dios bueno creador del cosmos. Que este supuesto se haya obtenido por razones puramente filosóficas es algo que no se puede excluir, pero hay que decir que, al menos históricamente, la cuestión de la teodicea se ha planteado más bien dentro de una tradición que, como la cristiana, sostiene la existencia de un Dios bueno, creador y omnipotente. El mismo Xavier Zubiri, a pesar de que en algunos textos anteriores incluye la creación y la bondad de Dios en un tratamiento filosófico, refiere, en su reflexión más madura sobre el problema de Dios, el tema de la creación a la teología, contentándose en el plano filosófico con hablar de la fontanalidad de Dios respecto al mundo¹. Ello no hace superfluo el tratamiento filosófico de la realidad del mal. Como veremos, las preguntas teológicas por el mal han estado enormemente condicionadas por los presupuestos filosóficos sobre la realidad del mismo, y por ello, aun cuando nuestra cuestión fuera puramente teológica, es necesario acudir a la filosofía para revisar críticamente tales presupuestos.

Ahora bien, aun dentro de la tradición judeo-cristiana la pregunta no es sin más obvia. La fe bíblica excluye muchas veces explícitamente el

¹ Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 177s.

derecho de la criatura de pedir cuentas al creador por su creación. El mal estaría, de algún modo misterioso, al servicio de las intenciones buenas del creador, y nada más. Sin embargo, la misma tradición bíblica nos señala, por un lado, que el cuestionamiento al creador por su permisión del mal no es algo incompatible con la fe, como bien muestra la protesta radical de Job. Por otro lado, aun antes de llegar a la protesta, la pregunta por el mal tiene sentido teológico en cuanto que el mal constituye no un cuestionamiento de Dios, sino de la fe misma, y el creyente puede y debe tratar de responder a tal desafío².

Para mostrar cómo los presupuestos filosóficos han condicionado la pregunta por el mal comenzaremos haciendo unas referencias históricas que nos ayudarán a ubicar el tratamiento filosófico del mismo.

2. EL MAL EN EL HORIZONTE DE LA MOVILIDAD

Siguiendo un esquema que Zubiri solía utilizar³, podemos decir que la filosofía antigua planteó el problema del mal en el horizonte de la movilidad. El griego comienza preguntándose por la naturaleza como el conjunto de cuanto existe. Esta naturaleza se encuentra sometida a perpetuo cambio, de modo que la pregunta por el ser de las cosas es ante todo la pregunta por aquello que permanece tras los cambios. Ya se declare el cambio como una mera apariencia sensible que evita la intuición del ser inmóvil, ya se articule el cambio del mundo sensible con las ideas inmutables o se le convierta en actualización de potencias sustanciales, el ser pleno y verdadero se concibe como inmutable. El cambio se adscribe entonces al momento del no-ser. Para Parménides, el no-ser no es, carece de realidad y consiste en pura apariencia sensible. Demócrito convierte el no ser en espacio vacío, pudiendo así explicar el movimiento de los átomos. Platón, en su famoso parricidio, otorga también algún tipo de realidad al no-ser, pudiendo así explicar la realidad del cambio en el mundo sensible. Para Aristóteles, este no ser es justamente el de las potencias, con lo cual la misma estructura de las sustancias finitas queda atravesada de no-ser. Sólo el ser perfecto y pleno, Dios, es inmóvil por ser acto puro. En el extremo opuesto, la materia informe, pura potencialidad, es la máxima imperfección. Las reali-

² Cf. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, vol. II, Gotinga 1991, p. 190s, para esta segunda posibilidad.

³ Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el problema de la filosofía*, en *Revista de Occidente*, 115 (1933) 51-80 y 118 (1933) 83-117; y también *Hegel y el problema metafísico*, recogido en *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1987 (9.ª ed.), p. 267-287.

dades del cosmos, en la medida en que están en movimiento y tienden a algo, no son perfectas. El cambio es fruto de una imperfección ontológica: es no-ser, es negatividad⁴.

Plotino, tematizará en esta perspectiva el tema del mal. El Uno es lo único que verdaderamente es, y es el Bien en sí. Este Uno se difunde, alcanzando un punto en que no se puede difundir más. Es el no-ser, que Plotino identifica con la materia y también con el mal. Las cosas, en la medida en que están atravesadas por el no-ser, son deformes e imperfectas. Esta deformidad e imperfección, que en definitiva consiste en no-ser, es lo que constituye la realidad del mal. Como en Platón, este no-ser tiene una cierta realidad: la realidad del mal es precisamente el ser del no ser. La materia es justamente este no-ser y por ello la máxima infirmitad. El mal es de este modo una realidad en las cosas, su momento de no-ser y su principio material. Las cosas reales, mezcla de ser y no-ser, llevan en sí mismas el mal: «Antes de ser malos en nuestras acciones, estamos sustancialmente poseídos por el mal»⁵.

No todos los griegos vieron el mal de este modo. Epicuro, por ejemplo, entendió el mal en términos de privación del placer. Pero esta privación no es pura negatividad, sino algo positivo: dolor y desagrado sensibles. Pero la mayor parte del pensamiento clásico concibió el mal no en términos de sensibilidad, sino en términos de logos. El mal no es desagrado, sino negatividad, y la negatividad que el logos expresa consiste en no-ser. Ni qué decir tiene que esta concepción del mal, que hunde sus raíces en todo el pensamiento griego, fue acogida sin dificultades por la teología cristiana. Frente al recurso maniqueo a un segundo creador junto a Dios para explicar la realidad del mal, la concepción de éste como no-ser, como pura negatividad, posibilita adscribir toda la realidad creada a Dios. Igualmente, mientras que Epicuro, al otorgarle realidad positiva al mal, tiene que subrayar su incompatibilidad con un Dios bueno⁶, la teología, en la medida en que asume la perspectiva plotiniana del mal como negatividad, podrá sostener sin dificultades que

⁴ Para una crítica de la concepción del devenir en términos de ser y no-ser puede verse X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1989, p. 11-21.

⁵ X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid 1992, p. 244 (desde ahora, SSV).

⁶ Cf. O. GIGON, *Epicurus*, Zurich 1949, p. 80: «O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede. O puede, pero no quiere quitarlo. O no puede ni quiere. O puede y quiere. Si quiere y no puede, es impotente. Si puede y no quiere, no nos ama. Si no quiere ni puede, no es el Dios bueno, y además,, es impotente. Si puede y quiere —y esto es lo único que como Dios le cuadra—, ¿de dónde viene, entonces, el mal real y por qué no lo elimina?, citado en A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la salvación*, Madrid 1979, p. 224.

todo lo que Dios ha creado es bueno. Ahora bien, esta idea del mal como negatividad queda, por obra de la teología cristiana, integrada en una nueva perspectiva: la de la creación. El horizonte en el que se consideran los problemas de la realidad ya no es el horizonte de la movilidad, sino lo que Zubiri denomina el horizonte de la nihilidad.

3. EL MAL EN EL HORIZONTE DE LA NIHILIDAD

Según Zubiri, «la filosofía, después de Grecia, comienza... por ser esencialmente teológica. Esto es, ha segregado el espíritu humano del universo para proyectarlo excéntricamente sobre la divinidad, sobre esa divinidad de quien nos decía el cuarto evangelio que es esencialmente *lógos*»⁷. La verdad plenaria no se encuentra directamente en el trato con las cosas, sino en la interioridad donde Dios se manifiesta: *Noli foras ire in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris transcende te ipsum*⁸. Vistas las cosas desde la divinidad, éstas son criaturas surgidas de la nada, «la cosa es como si no fuera, es una *nada*... Puesta junto a Dios la cosa no es o, si se quiere, no es, sino puesta junto a él»⁹. Ya no se pregunta por lo que permanece tras el movimiento, sino que la cuestión es por qué existe el ser y no más bien la nada. El horizonte de la filosofía moderna, desde Agustín hasta Hegel, es el horizonte de la nihilidad.

En un principio, el problema del mal no fue planteado por los Padres con una referencia explícita a la creación. Así, Orígenes entiende que la providencia de Dios permite que en la creación actúen poderes malignos¹⁰ para probar al hombre¹¹, al mismo tiempo que muestra paciencia con el pecador para que conozca su pecado y se convierta¹². Clemente de Alejandría, en cambio, explica el mal como una consecuencia del pecado¹³. Se trata tal vez de la primera teodicea explícita¹⁴: Dios no es responsable del mal, sólo el pecador¹⁵. Pero aún no se pregunta directa-

⁷ X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, o.c., p. 274.

⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *De vera religione*, XXXIX, 72, citado por ZUBIRI en *Sobre el problema de la filosofía*, o.c. (2.ª parte), p. 107.

⁹ X. ZUBIRI, *Sobre el problema de la filosofía*, o.c., 2.ª parte, p. 112.

¹⁰ Cf. ORÍGENES, *De princip.*, III, 2, 7.

¹¹ Cf. *ib.*, III, 2, 3.

¹² Cf. *ib.*, III, 1, 1.

¹³ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, I, 17, 82ss.

¹⁴ Según W. PANNENBERG, o.c., p. 195.

¹⁵ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, o.c., 83, 5.

mente por la existencia del mal en un mundo creado por Dios¹⁶, es decir, por qué existe el mal pudiendo no existir.

Esta cuestión aparece explícitamente con Gregorio de Nyssa y con Agustín. Gregorio de Nyssa es probablemente el primero que relaciona el problema del mal con la creación, en el sentido de que el consentimiento providente se coloca en un momento «anterior» al acto creador en el que Dios ya preveía la caída del hombre. Por eso se puede decir, contra los maniqueos, que la creación no es mala¹⁷. Ahora bien, Gregorio de Nyssa no solamente ha enfocado el problema del mal en el horizonte de la creación, sino que, además, ha echado mano de los conceptos griegos para explicar su realidad: el mal es negatividad, no-ser, que como tal no ha sido querido directamente por Dios¹⁸. De este modo la pregunta por qué existe el mal pudiendo no existir se responde diciendo que, en realidad, el mal no existe, sino que es mera negatividad incrustada en la creación, pero no algo positivamente creado por Dios.

Agustín, aunque se mueve en el mismo ámbito de pensamiento, va a poner el acento sobre los aspectos morales e histórico-salvíficos del problema. El mundo y todas las cosas son en sí mismas buenas, como nos dice el relato del Génesis¹⁹. Si de algunas decimos que son malas no nos referimos con ello a su esencia, sino sólo a su utilidad o influencia sobre nosotros²⁰. El verdadero problema es el mal moral, pues «si ninguno pecara, el mundo estuviera adornado y lleno solamente de naturalezas buenas»²¹. Dios ha previsto la caída del hombre y ha permitido el mal, pero con vistas a la victoria de Cristo sobre el mismo²². En este sentido, se puede decir que la respuesta de Agustín al problema del mal incluye una perspectiva histórica y escatológica: no se trata propiamente de justificar a Dios, sino de entender, frente al dualismo maniqueo, la permisión providente del mal en su plan de salvación²³. Ahora bien, incluso incluyendo dentro de sí el mal moral, el mundo es bueno y está ordenado por Dios, pues el pecado es comparable al color negro que contribuye a la hermosura de un cuadro²⁴. En este sentido, el mal se continúa adscribiendo a la negatividad de lo real, pues todas las cosas

¹⁶ Según W. PANNENBERG, o.c., p. 194.

¹⁷ Cf. GREGORIO DE NYSSA, *Gran Catequesis*, 83, MPG 45, 37 BC y *Gran Catequesis* 7, 1, MPG 45, 29s.

¹⁸ Cf. ib., 6,2; 7,2.

¹⁹ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, XI, 23.

²⁰ Cf. ib., XII, 4.

²¹ Ib., XI, 23.

²² Cf. ib., XIV, 27.

²³ Cf. W. PANNENBERG, o.c., p. 195s.

²⁴ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, ib., XI, 23.

han sido hechas de la nada: si la voluntad humana en cuanto creada es buena por naturaleza, en tanto que hecha de la nada tiene en sí misma la posibilidad de degenerar y separarse de quien la hizo²⁵.

Aunque en la Edad Media el agustinismo radicalizó unilateralmente alguna de estas tesis hasta el extremo de justificar el pecado y la condenación de los pecadores como elementos necesarios para la perfección del universo, el mal siguió siendo por lo general conceptualizado en términos no sólo de negatividad, sino sobre todo de posición libre del hombre²⁶. La deficiencia de la criatura se aplica sobre todo a su voluntad. Esta tiende por naturaleza al bien, pero contiene la posibilidad de optar por el mal. Esta es su grandeza, pero al mismo tiempo su deficiencia ontológica. Y si la voluntad puede optar por el mal, de ahí se sigue que algunos de alguna vez lo harán²⁷.

Sin embargo, a pesar del mantenimiento de este interés primaria-mente moral en el problema del mal, puede decirse que la perspectiva histórico-salvífica tendió a diluirse en la misma medida en que los contenidos positivos de la religión cristiana comienzan a hacerse problemáticos. «El *lógos*, que comenzó por ser esencia de Dios, va a terminar por ser simplemente esencia del hombre»²⁸. De este modo, el hombre, entendido como sujeto pensante, se convierte en el centro del cosmos: todo lo que Grecia ha dicho del universo queda envuelto por el sujeto en tanto que sabido por él²⁹. Con Descartes el filósofo se encuentra por primera vez no sólo segregado del universo, sino también separado de la divinidad³⁰, cuya existencia ha de probar mediante un arduo ejercicio de la razón. Una vez alcanzada la realidad divina será posible, desde ella, probar la existencia del mundo, del cual se espera que tenga una estructura concorde con el *logos* que la ha demostrado. Por ello, los pensadores ilustrados, manteniéndose dentro del horizonte cristiano de la creación y de la nihilidad, subrayan de modo deísta una única acción creadora de Dios al principio de los tiempos mientras tienden a rechazar otro tipo de intervenciones positivas de Dios en la historia. La explicación providente del mal que encontramos tanto en Orígenes como en Agustín deja lugar a la cuestión del sentido del mal en el principio mismo de la creación: allí, y no en la historia o al final de los tiempos, es donde se plantea la pregunta y donde ha de ser respondida.

²⁵ Cf. *ib.*, XIV, 13.

²⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q. 1 a. 1 ad 12.

²⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, 48, 2c.

²⁸ X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, o.c., p. 274.

²⁹ Cf. *ib.*, p. 275.

³⁰ Cf. *ib.*, p. 274.

Esta es la perspectiva de Leibniz³¹. Este se pregunta por la realidad del mal en cuanto originado en la mente divina antes de la creación del mundo³². Para Leibniz, en la raíz de todo mal físico o moral está un primario «mal metafísico» connatural al carácter de criatura: Dios no podía darle todo al hombre sin hacerle un Dios³³. Este mal metafísico es justamente la posibilidad del mal físico y del mal moral, y esta posibilidad se encuentra realizada en el mundo actual, que es el mejor de los posibles³⁴. No se trata de preguntarse por qué, pudiendo Dios crear un mundo sin mal, de hecho lo ha hecho malo. En el acto creador de Dios hay un límite, que es la contradicción³⁵. Por eso, además del mal metafísico radical, equivalente a la creaturidad, en el mejor de los mundos posibles son inevitables el mal físico y el moral por la limitación que unas sustancias se imponen a otras: «Dios no ha podido, ni *de potentia absoluta*, crear un mundo mejor que éste. Ha realizado el *maximum* de esencias posibles, que sean realmente compatibles entre sí. Y justamente la medida de la antítesis o de la limitación sería la naturaleza del mal» (SSV 250). Este mundo es el mejor de todos los posibles, porque de lo contrario Dios no habría creado³⁶. Ya no es simplemente la negatividad que resta tras una creación de la nada, sino la negatividad que unas realidades se imponen a otras en limitación respectiva. Pero sigue siendo estricta negatividad: es algo que Dios no ha hecho³⁷, aunque en este caso porque no podía hacer otra cosa. Mal físico y moral son para Leibniz privación³⁸. Observemos que no se trata de un puro optimismo metafísico; se dice más bien que Dios no pudo hacer nada mejor.

Sin embargo, después de Leibniz, la ilustración comienza a dar una nueva orientación al problema del mal³⁹. Kant, consecuente con su *Crítica*, considerará todo intento de una teodicea condenado al fracaso: si el mal moral se quiere adscribir a los límites de las naturalezas finitas, habría que dejar de hablar de una culpa humana y de un auténtico mal

³¹ No es que se niegue la posibilidad de intervenciones de Dios, pero éstas ya están previstas en el momento de la creación, que es, por tanto, el decisivo, cf. G. LEIBNIZ, *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, en sus *Obras filosóficas*, tomo V, Madrid s/f, § 54.

³² Cf. *ib.*, § 20.

³³ Cf. *ib.*, § 31.

³⁴ Cf. *ib.*, § 21.

³⁵ Cf. *ib.*, § 227.

³⁶ Cf. G. LEIBNIZ, *ib.*, § 196.

³⁷ Cf. *ib.*, §§ 20, 30.

³⁸ Cf. *ib.*, § 32.

³⁹ Cf. CHRISTOPH SCHULTE, *Radikal Böse. Die Karriere des Böse von Kant bis Nietzsche*, Munich 1991.

moral. Si se dice que hay una culpa humana y por parte de Dios una mera permisión, esto significaría también que Dios no pudo evitar el mal sin sacrificar otros bienes mayores, con lo cual de nuevo estaríamos poniendo el mal en la esencia de las cosas y destruyendo la responsabilidad moral. Si el mal físico se le atribuye a la limitación de la naturaleza creada, habría que preguntarse qué sentido tiene haber creado una naturaleza tal; y si para explicar esto se quiere hablar de «duras pruebas» en vistas a un futuro mejor en el más allá habría que decir que esta razón no es especialmente diáfana, sobre todo si se considera la injusticia en el reparto de tales pruebas y la imposibilidad de contar con la seguridad de una justicia de ultratumba⁴⁰. Para Kant sólo queda, como en el caso de Job, mantener a toda costa la integridad moral, reconociendo que los caminos de Dios no son nuestros caminos y esperando, justamente desde la razón práctica, una justicia futura que no se puede demostrar por los caminos de la teodicea.

Esta apelación a la práctica va a conducir después de Kant a convertir la teodicea en filosofía de la historia. El mal será considerado como un ingrediente de la historia humana que va siendo progresivamente superado tanto en el dominio técnico del mundo natural como en el creciente entendimiento moral y político de los hombres entre sí. El mismo Kant, pocos años antes de su crítica de la teodicea, había insinuado justamente que una filosofía de la historia de este tipo es lo que podría llevar a cabo una justificación de la providencia: en su perspectiva, el mal —al menos el mal histórico— es un instrumento del que se sirve la naturaleza para generar mayores grados de organización y de civismo que incluso pueden proteger el uso moral de la libertad⁴¹. Los pensadores posteriores, en buena medida impresionados por el poder histórico del mal, desarrollarán justamente esta idea, convirtiendo el conflicto en motor de la historia y explicándolo así como un instrumento necesario para el triunfo definitivo del bien y de la justicia⁴².

La justificación de Dios es ahora más bien una justificación de la realidad misma: ésta, a pesar de sus apariencias, es buena en cuanto que apunta a un bien futuro. Los dinamismos últimos de esta realidad acabarán por eliminar el mal de la faz de la tierra. Esto es muy claro en Hegel, a quien Zubiri interpreta como la culminación y la síntesis

⁴⁰ Cf. I. KANT, «Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee», *Werke*, Wiesbaden 1964, vol. 9, p. 103-124.

⁴¹ Cf. I. KANT, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», *Werke*, Darmstadt 1964, vol. 9, p. 33-61.

⁴² Cf. E. MENÉNDEZ UREÑA, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y de Freud*, Madrid 1979, especialmente las p. 145-151, donde subraya la diferencia de Kant con sus continuadores.

más lograda de toda la filosofía europea. Hegel ha sabido conjugar magistralmente la perspectiva griega de la naturaleza con la cristiana del Espíritu. La identidad de ambas es justamente el Absoluto, que es, en la misma medida que sustancia, sujeto. Pero este Absoluto no es pura indiferencia, como en Schelling, sino que tiene una estructura rigurosamente lógica: «todo lo real es racional y todo lo racional es real»⁴³. El logos, que comenzó siendo en Grecia una propiedad del animal humano, se convierte con el cristianismo en la esencia de la divinidad. Cuando Descartes interpreta la esencia del hombre como pensamiento está en realidad preparando la idea de una explicación de la totalidad de lo real en términos de Razón Absoluta. Y es que «ha bastado llevar la idea del *lógos* a la concepción cartesiana del espíritu pensante para obtener toda la metafísica de Hegel»⁴⁴.

Esto es muy importante para la explicación del mal. Para Hegel, la comprensión del mal que se presenta en la historia universal solamente puede ser alcanzada «por un conocimiento de lo afirmativo, en el cual eso negativo desaparezca como algo subordinado y destinado a ser superado mediante la conciencia de cuál es el fin último del mundo y de cómo este fin ya se va realizando sin que últimamente prevalezca el mal junto a él»⁴⁵. En este sentido, puede decirse que el mal es en el fondo una apariencia. Para Hegel, como en general para la filosofía decimonónica, la historia entera del universo consiste últimamente en actualización de lo que, de modo virtual, ya está contenido al principio de los tiempos. Al final de este proceso el mal habrá desaparecido, lo que muestra que éste no pertenece formalmente a la perfección de la realidad en acto, que es en sí misma buena, sino que consiste más bien en una imperfección de lo que aún se halla en estado potencial. El mal sigue siendo, como para los griegos, pura negatividad. Pero esta negatividad es ahora una exigencia lógica de aquello que constituye la sustancia del mundo. La teodicea es *ontodicea*.

4. NECESIDAD DE UN NUEVO PUNTO DE PARTIDA

Cabría preguntarse si en todas estas concepciones modernas del mal no se hace presente una tendencia a legitimarlo teológica o filosófica-

⁴³ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke*, Frankfurt 1986, vol. 7, p. 24.

⁴⁴ X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, o.c., p. 284.

⁴⁵ Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, vol. 12, Frankfurt 1986, p. 28.

mente. Si el mal es no solamente un principio sustancial (aunque negativo) del cosmos, sino también algo últimamente fundado en la razón única del universo (sea ésta la razón divina o una versión secularizada de la misma), estando, por tanto, todos los males virtualmente contenidos en el origen mismo de la realidad (ya sea en la mente de Dios o en el sustrato dialéctico de todo lo real), el mal físico y moral es entonces algo necesario e inevitable. Ciertamente no hay que excluir que la conciencia de la predestinación pueda ser un poderoso acicate para la acción, especialmente cuando se piensa que esa predestinación apunta a un triunfo definitivo del bien sobre el mal⁴⁶. Pero aun así el mal presente antes de esa realización definitiva del bien es algo inevitable e incluso necesario como medio para ese fin.

En la medida en que se sostiene que no es posible desear nada mejor que lo que Dios hace⁴⁷, por ser éste el mejor de los mundos posibles, Dios queda justificado. Pero también queda justificado el mal, no sólo en las explicaciones teológicas o deístas, sino también en las panteístas y ateas. El mal es un integrante necesario de la constitución actual de la realidad, aunque lo sea de un modo puramente privativo. La teodicea, en la medida en que es ontodicea, es también *kakodicea*. Algunos teólogos han visto este problema, y han tratado de esquivarlo otorgando al mal una verdadera cualidad ontológica, distinta de la de Dios y la de los seres creados. Así, por ejemplo, K. Barth, que sigue denominando al mal *das Nichtige*, no considera que éste sea no-ser, sino una verdadera realidad que se encuentra en combate con Dios desde el principio de la creación y que Barth identifica con el *tehom* del primer capítulo del Génesis y con el *Tiamat* babilonio. El problema es que tales concepciones, si bien evitan radicalmente la justificación del mal y convierte a Dios en un enemigo radical del mismo, se acercan al dualismo mitológico que justamente querían combatir los autores del relato bíblico cuando «secularizaron» el *Tiamat*⁴⁸.

Una verdadera alternativa al planteamiento clásico del problema del mal no se puede conseguir recurriendo a elementos mitológicos o dualistas, sino que más bien ha de repensar las categorías filosóficas fundamentales con las que tal problema se ha planteado, cosa justamente que Barth no hace cuando sigue hablando del mal como negatividad. Como hemos ido viendo, esta justificación de Dios, que termina en justificación del mal, obedece, en buena medida, a una serie de presupues-

⁴⁶ «El que dude de si está predestinado, no tiene más que hacer lo que debe, para serlo por gracia de Dios», G. LEIBNIZ, *Teodicea*, o.c., § 55.

⁴⁷ Cf. *ib.*, prefacio, p. 14.

⁴⁸ Puede verse el comentario de W. PANNENBERG, *ib.*, p. 29.

tos que habría que revisar. Presupuestos que, según Zubiri, atañen a la historia entera de la filosofía: la idea de que la realidad es ser y que lo real tiene un carácter subjetual, que el movimiento consiste en una combinación de ser y no ser, que la mente divina y que, por tanto, la estructura de lo real consiste en logos, etc. Para Zubiri estos presupuestos culminan en Hegel, de tal manera que un diálogo con Hegel, necesario para todo intento filosófico actual, no consiste en discutir una tesis particular de su sistema, sino en cuestionar estos presupuestos fundamentales que no son propiamente suyos, sino que él recibe de toda la tradición filosófica occidental. No podemos entrar aquí en la crítica pormenorizada que Zubiri ha realizado. Baste con ubicar cuál es el sentido fundamental de su intento filosófico para, desde ahí, enfrentar en un horizonte nuevo el problema del mal.

Ya Feuerbach veía también que cualquier intento de filosofar tenía que ser un diálogo con Hegel⁴⁹. Y entendía que el ámbito desde donde se puede superar a Hegel es justamente la *Sinnlichkeit*, desde la cual se puede entender lo que es *Wirklichkeit*⁵⁰. Marx radicalizará esta perspectiva, subrayando que esta sensibilidad es constitutivamente activa⁵¹. Nietzsche, por su parte, mostrará que la separación entre los sentires y la intelección ha conducido al dualismo metafísico, fuente de toda calumnia contra este mundo. Este dualismo tiene su origen en la moral, «Circe de los filósofos», que lleva a postular un mundo inteligible regido por el bien y contrapuesto a este mundo de males y limitaciones. En el «otro mundo» la identificación del ser con el bien y el uno fundamenta el «vértigo frente al devenir» de lo sensible y la concepción del dinamismo de lo real como resultado de la negatividad y limitación⁵².

En concreto, Zubiri encuentra una alternativa sistemática a Hegel en la fenomenología. Husserl subraya que toda conciencia es conciencia-de, por lo que el universo no puede convertirse en un contenido de la misma. Heidegger señala que esa intencionalidad no es un patrimonio exclusivo de la conciencia, sino un carácter constitutivo de la existencia humana, que consiste en ser el *Da* del *Sein*, de tal manera que ni el ser es puesto por el sujeto, ni el hombre es un ente más justo a otros, pues el punto radical del filosofar sería justamente la intersección entre el hombre y el mundo que el *Dasein* expresa⁵³.

⁴⁹ Cf. L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 20.

⁵⁰ Cf. *ib.*, § 32.

⁵¹ Cf. K. MARX, *Thesen über Feuerbach*, 1.

⁵² Cf. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887, Kritische Studienausgabe*, 2.ª ed., Berlín 1988, vol. 13, p. 317ss, 336ss.

⁵³ Cf. X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*. o.c., p. 285-287.

Zubiri se sitúa en este horizonte, pero entiende que los análisis de Husserl y Heidegger no son suficientemente radicales mientras conviertan la sensibilidad en un mero residuo intencional de la conciencia. Para Zubiri la imbricación entre hombre y mundo que ha de definir el tercer horizonte del filosofar se juega justamente en el sentir. A la filosofía clásica la sensibilidad no le ha interesado porque la ha entendido como equivalente a la sensibilidad animal, mientras que sería en el logos o en la conciencia donde aparecería el momento verdaderamente diferencial de lo humano. Zubiri, en cambio, sostiene que el sentir ya es formalmente intelectualivo. De este modo el punto de partida radical del filosofar no hay que situarlo ni en el sujeto sapiente ni en las sustancias del universo, sino en ese acto originario que Zubiri denomina la aprehensión primordial de realidad. Desde ese acto primigenio e irreductible es desde donde hay que partir, tanto para tematizar qué es la realidad como para elaborar una teoría de la intelección. Y desde ahí es también desde donde hay que partir para conceptualizar el problema del mal.

5. PUNTO DE PARTIDA EN LA APREHENSION DE REALIDAD

Para exponer la posición de Zubiri ante el problema del mal no voy a seguir el hilo de su curso, sino a tratar de releer el contenido del mismo desde su trilogía sobre la inteligencia humana. Creo que en esta perspectiva es más fácil entender tanto el alcance «epistémico» de las distintas tesis allí expuestas como la novedad filosófica que entrañan.

Tal vez la primera y más radical novedad del planteamiento de Zubiri es no haber enfocado la cuestión del mal ni desde una teoría sobre la composición ontológica de las realidades del cosmos (ser y no-ser), ni desde la estructura del logos creador de Dios, sino en su respectividad a una sustantividad humana, caracterizada por su inteligencia sentiente. Como es sabido, Zubiri entiende que la realidad no es primariamente lo que está *extra animam*, sino una formalidad del sentir humano que lo constituye en sentir intelectualivo. La aprehensión primordial de realidad es ya intelección antes de cualquier ejercicio del logos y de la razón. Por eso cualquier reflexión filosófica sobre el mal, antes de teorizar sobre la constitución y origen del mismo «allende» la aprehensión, ha de tratarlo desde el punto de vista de la realidad dada en aprehensión.

Esta aprehensión de realidad puede ser tomada en y por sí misma o puede ser tomada como ámbito de constitución de un campo de cosas reales. Aquí nos referiremos al primer aspecto como fundamento de

todo logos ulterior sobre lo que sea el mal en ese campo de realidad. Zubiri comienza por describir lo que él denomina la «línea del bien» como ámbito común en el que se descubre que algo es bueno o es malo (cf. SSV 201). Se trata de una línea anterior a toda preferencia de unas u otras cosas en el campo de realidad, pues toda preferencia supone un acto previo y primordial de estimación (cf. SSV 202). Así como en el ámbito de la intelección hay una anterioridad de la aprehensión de realidad sobre todo juicio y razonamiento, donde cabe la divergencia y el error, así también en la voluntad humana hay una anterioridad de la estimación sobre la preferencia y la decisión (cf. SSV 202-203)⁵⁴. El término objetivo de la estimación es lo que Zubiri denomina *bonum* o línea del bien como línea común en la que se nos presentan tanto el bien como el mal (cf. SSV 203)⁵⁵.

¿En qué consiste más exactamente esta línea del bien? ¿Qué es lo estimado en cuanto tal? Zubiri discute la tesis de Max Scheler según la cual lo estimado sería valor independiente de toda realidad. Zubiri admite una irreductibilidad de lo estimado y de la nuda realidad, tanto por su carácter intrínseco como por la índole misma del acto en que es aprehendido. Y es que justamente la realidad presente en la aprehensión primordial tiene un carácter de *prius* (cf. SSV 220) respecto de todo acto de estimación de la misma: «a la luz, en sus propiedades reales, le es completamente ajeno el que sea serena, grata o bonita» (SSV 211). La intelección de la realidad de una cosa no envuelve intrínsecamente un acto de estimación (cf. SSV 216). Sin embargo, esto no quiere decir que realidad y valor sean independientes. Si por realidad se entiende con Zubiri la formalidad de lo aprehendido (y no primariamente estructura de lo real allende la aprehensión que la razón trata de inteligir) es claro que mi acto de estimación está determinado por las propiedades reales de la cosa en la aprehensión (cf. SSV 212s). Lo contrario conduciría a un «ingente platonismo de la conciencia» (SSV 214).

Esto no es todo. La dependencia de lo estimado y la realidad es mucho más radical, pues lo que posibilita que haya valores es la formalidad misma de realidad: «sin esta presentación de las cosas mismas en cuanto realidad no habría valor» (SSV 215). Para el animal, en la medida en que no hay realidad, no hay tampoco valores, sino a lo más gustos y selección de estímulos. Si bien es verdad que la intelección de la nuda

⁵⁴ Cf. también SSV 38.

⁵⁵ Cf. también SSV 382. En el texto sobre el mal Zubiri no emplea el término *bonum* para referirse a esta línea del bien, sino para designar el bien en cuanto distinto del mal, lo cual es ya un paso ulterior. En cambio, en el texto sobre el sentimiento estético *bonum* designa este carácter de lo real en el sentir humano (cf. SSV 389, 387).

realidad no envuelve formalmente un acto de estimación, la recíproca no es cierta. Y es que la aprehensión humana no solamente tiene un momento de suscitación en impresión de realidad, sino también un momento de modificación tónica y un momento de respuesta⁵⁶, los cuales quedan constitutivamente determinados por el momento de realidad, de tal modo que la modificación tónica se convierte en sentimiento afectante y la respuesta en volición tendente: «sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición»⁵⁷. La realidad es componente constitutivo de toda estimación, de modo que el término formal del acto de estimación no es propiamente el «valor» sin más, sino la «realidad valiosa» (cf. SSV 216ss).

En cuanto término formal del acto de estimación, «la realidad queda en algo que llamaría condición» (SSV 218). Como vamos a ver, el concepto de condición va a ser clave para la conceptualización zubiriana del problema del mal. Ahora bien, para entender su significado de un modo adecuado pienso que es importante distinguir tres niveles en el discurso de Zubiri sobre la condición, que se corresponden precisamente a los tres modos fundamentales de intelección que Zubiri distingue en su trilogía sobre la inteligencia sentiente: aprehensión primordial de realidad, logos y razón, como trataré de mostrar a continuación. En este momento Zubiri se refiere al acto de estimación de la realidad que, como hemos dicho, es anterior a cualquier preferencia de bienes sobre males. Nos movemos aún en la «línea del bien» como línea común sobre la que se distinguirán ulteriormente el bien y el mal. Ahora se trata de la realidad en su pura «condición de estimanda» (SSV 223). Aunque la realidad no es condición, en cuanto término de un acto primordial de estimación, la realidad queda en mi aprehensión en condición de «estimanda», esto es, como condición que la cosa posee «de suyo»: «en la medida en que la condición es algo estimando, pertenece a la realidad misma; es una condición real suya porque es algo en que la realidad queda como real en cuanto estimanda» (SSV 221-222).

Todo esto es muy importante para el tratamiento correcto del problema del mal. En primer lugar, es importante observar que la nuda realidad en cuanto tal no es buena ni es mala, sino que «está allende el bien y el mal» (SSV 224). La aprehensión primordial de realidad, si bien funda la estimación, no se confunde con ella. El mal no es una propiedad o cualidad de las cosas, sino una actualidad de las mismas respecto del hombre (cf. SSV 383s). Ni el bien se identifica con la realidad ni el mal

⁵⁶ Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, 3.^a ed., Madrid 1984, p. 281.

⁵⁷ *Ib.*, 283.

con la privación de realidad, como viene siendo tradicional en la metafísica occidental desde los griegos. En este sentido, Zubiri es un heredero de la crítica nietzscheana a la confusión de moral y metafísica que ha llevado a las más diversas calumnias del mundo sensible en cuanto atravesado de negación y, por tanto, de mal. La realidad efectivamente sentida es algo anterior a toda estimación como constitución de esa línea común donde se podrá distinguir entre el bien y el mal. También es anterior a cualquier articulación conceptual o lógica de ser y no ser, pues se trata de una formalidad dada en la aprehensión, y no de un concepto universal.

En segundo lugar, aunque la nuda formalidad de realidad está más allá del bien y del mal, es el fundamento de la línea de bien en la una realidad queda en la condición de estimanda, que es lo que permitirá preferir entre bienes y males. Por esto Zubiri hablará del *bonum* como un «trascendental disyunto». En los animales no hay intelección, por lo que no hay estimación y, por tanto, tampoco formalmente males, como veremos. Esto nos ha de prevenir sobre cualquier conversión apresurada del dolor animal en mal físico humano⁵⁸. Lo que hay en el animal son gustos y selección de estímulos. En su virtud, el problema del mal es un problema específicamente humano, que al menos en principio no concierne a los otros seres vivos: «en rigor formal, el animal no tiene preferencias. Lo que llamamos preferencias del animal son simples selecciones de unos estados o de unos estímulos sobre otros. Ahora bien, toda preferencia es una selección, pero no toda selección es una preferencia. Presentes al animal las cosas como estímulos, el animal lleva a cabo selecciones de gusto. En cambio, presentes al hombre las cosas como realidades, el hombre las estima en su valía y prefiere unas cosas a otras» (SSV 215-216).

En tercer lugar, al hablar de preferencias estamos pasando ya de la línea común de la realidad en su condición de estimanda a la alternativa entre el bien y el mal en mi campo de realidad. En la realidad estimanda como término formal del acto de estimación no hay aún distinción entre bien y mal. Pero el quedar de la realidad en la aprehensión como estimanda posibilita, por una modulación ulterior de la estimación primordial de la realidad valiosa, la preferencia entre unas realidades y otras según su condición de buenas o malas. Aquí ya no se trata de la común «línea del bien» anterior a toda preferencia, sino de una verdadera «dia-

⁵⁸ En este sentido se podría fundamentar filosóficamente desde Zubiri la distinción de J. Hick, *Evil and the God of Love*, Londres 1966, entre *pain* animal y *suffering* humano, 328ss, 354ss, sin que aquí nos hagamos, sin más, solidarios de su explicación de los orígenes del segundo por el pecado.

léctica de la condición» (SSV 222) entre las distintas realidades presentes en el campo de mi aprehensión de realidad. En ese campo es donde preferiré unas como buenas y evitaré otras como malas. Así aparece propiamente el problema del mal. Es el tema del próximo apartado.

6. EL MAL EN EL CAMPO DE REALIDAD

Aunque la distinción sistemática entre campo y mundo pertenece a la última etapa de la filosofía de Zubiri, ya se pueden encontrar adelantos de ella, aunque sin esta terminología expresa, en obras anteriores. A mi modo de ver, esta distinción es importante para entender los distintos niveles en que se mueve el tratamiento por Zubiri del problema del mal. A partir del § 3 del capítulo primero entramos en el estudio del bien y del mal desde la perspectiva del campo de realidad. Ciertamente, Zubiri no habla aquí de campo, sino de mundo, pero hay indicios suficientes para pensar que lo que en este párrafo se dice se puede interpretar así.

Zubiri comienza definiendo lo que él entiende por respectividad y distingue, como en *Sobre la esencia*, entre una respectividad de las cosas reales por sus propiedades reales (cosmos) y una respectividad de lo real por su simple carácter de realidad, que es lo que Zubiri denomina mundo⁵⁹. Como aquí le interesan ambos aspectos del mal, opta por hablar de mundo en un sentido genérico que incluye ambos aspectos (cf. SSV 227). En este mundo así entendido Zubiri define lo que es condición (cf. SSV 227ss), para decirnos a continuación que sólo puede haber condición respecto de una sustantividad inteligente (cf. SSV 232ss). Este es el motivo de que Zubiri señale que el concepto de respectividad antes aludido es insuficiente para conceptuar la condición (cf. SSV 228). Se trata de considerar las cosas del mundo, en sí mismas respectivas, en su especial respectividad a la inteligencia humana. Ahora bien, esta respectividad de las cosas reales actualizada en la inteligencia sentiente es justamente lo que Zubiri denomina campo⁶⁰. En este sentido, Zubiri puede decir no sólo que el mundo es la función trascendental del cosmos, sino también del campo, de manera que puede decirse que «el campo es el mundo sentido»⁶¹.

En este campo así entendido es donde las cosas presentan su buena o su mala condición. Para explicar en qué consiste exactamente esto que

⁵⁹ Cf. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, 5.ª ed., Madrid 1985, p. 127-200.

⁶⁰ Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, Madrid 1982, p. 21ss.

⁶¹ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, o.c., p. 272.

llamamos condición es menester entender primero lo que es una cosa-sentido. La fenomenología ha pensado que lo que «formalmente aprehendemos en la percepción son, por ejemplo, paredes, mesas, puertas, etc. Ahora bien, esto es radicalmente falso. En la aprehensión impresiva yo no inteliijo jamás, no aprehendo sentientemente jamás, una mesa. Lo que aprehendo es una constelación de notas que en mi vida funciona como mesa»⁶². A la cosa real en cuanto momento o parte de la propia vida es a lo que Zubiri denomina cosa-sentido. El sentido de las cosas no está dado en la aprehensión primordial de realidad, sino en el campo. Las cosas-sentido son momentos del constructo de cada cosa con la propia vida personal. «Toda cosa-sentido es un momento constructo de la actualidad campal en que mi personalidad consiste»⁶³. Esto refuerza nuestra hipótesis sobre el carácter campal de las consideraciones de Zubiri sobre el bien y el mal como condiciones.

Por este carácter campal de las cosas-sentido, su intelección tiene un carácter de logos y no de aprehensión primordial de realidad⁶⁴. Pero aquí no nos interesan el bien y el mal en cuanto términos de un logos moral, sino de un modo más radical, en cuanto momentos del constructo de cada cosa con la propia vida personal, que es justamente la estructura fundamental que luego nos permite, entre otras cosas, realizar juicios morales. No se trata, pues, del logos campal en cuanto momento intelectualivo de la valoración, sino de la inserción de las cosas reales como cosas-sentido para una vida humana. Por esto no puede decirse que el bien y el mal dependan del juicio humano acerca de la bondad o maldad de las cosas, independientemente de toda objetividad (cf. SSV 225). Por una parte, desde un punto de vista meramente intelectualivo, todo juicio se funda en la realidad sentientemente inteligida. Pero, además, aquí no estamos hablando solamente de juicios, sino del constructo de las cosas reales con toda la vida humana, donde entra no sólo la intelección sentiente, sino también el sentimiento afectante y la volición tendente.

Este sentido de las cosas para la vida humana no es, sin embargo, independiente de su realidad. «Las cosas-sentido lo son gracias precisamente a las propiedades que tienen en su nuda realidad. Si la caverna no tiene la estructura que tiene, no podría ser morada; lo mismo debe decirse del hierro o de la madera; sin sus propiedades no podrían ser, por ejemplo, cuchillo o puerta» (SSV 229-230). «No se trata de una anterioridad necesariamente cronológica, pero sí de una anterioridad de estructura aprehensiva» (SSV 230). Pues bien, la condición, desde el punto

⁶² X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, o.c., p. 54.

⁶³ *Ib.*, p. 273.

⁶⁴ *Cf. ib.*, p. 277.

de vista del campo de realidad, es justamente esta capacidad de la cosa-realidad para convertirse en cosa-sentido. «La condición es un tipo especial de respectividad, de la respectividad de sentido» (SSV 231). Esta respectividad no añade ninguna nota real a la realidad de la cosa, pues únicamente funda un sentido. Y la respectividad de sentido, como hemos dicho, solamente puede haberla para una realidad inteligente que aprehenda las cosas como reales: el animal no se enfrenta a las cosas como reales, no tiene, por tanto, sentidos y, por tanto, respecto a él no hay condiciones: «para el animal no hay nada que sea bueno o malo; podrá haber estímulos molestos o dañinos, pero no formalmente estímulos buenos o malos» (SSV 234).

Ahora bien, definido así lo que es condición, podría pensarse que, de todos modos, el bien y el mal siguen siendo algo puramente relativo. Zubiri afirma que no se trata de relatividad, sino de respectividad (cf. SSV 225). Pero como la condición es la capacidad que tienen las cosas reales para constituirse en cosas-sentido de la vida humana, su carácter de buenas o malas dependerá en definitiva de la índole de esta vida humana. Zubiri entiende la personalidad, en su última obra, como «el modo de actualidad de mi propia realidad en el campo de las demás realidades y de mi propia realidad»⁶⁵, definiendo la cosa-sentido «momento del constructo de la actualidad campal en que mi personalidad consiste»⁶⁶. La condición buena o mala de las cosas dependería de esta personalidad. Tal vez no sólo de sus juicios, pero sí de la estructura humana de intelecciones, voliciones y sentimientos que constituye la personalidad.

Ciertamente, estas afirmaciones tienen algo de verdadero en cuanto expresan lo que campalmente se puede decir sobre el mal y explican la diversidad de cosas que pueden ser valoradas como buenas o malas según sus distintos modos de inserción en la vida humana en distintas sociedades y épocas. Lo que sucede es que esto no agota el problema del mal. El hombre tiene personalidad en cuanto que tiene actualidad de la propia realidad en un campo. Sin embargo, además de tener personalidad, el hombre es una sustantividad real entre otras sustantividades en el mundo. El bien preferido y el mal evitado en el campo de realidad tienen su fundamento último en un bien y un mal que se refieren a la realidad humana en cuanto momento del mundo. Lo contrario sería «pensar que en última instancia no hay más bien ni mal que el de una persona, es decir, de una pura voluntad»⁶⁷. Esto es insostenible...

⁶⁵ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, o.c., p. 273.

⁶⁶ Ib.

⁶⁷ Zubiri se refiere a la noción kantiana de persona.

anteriormente a toda consideración de persona las cosas-sentido tienen condición de buenas y de malas respecto de la sustantividad humana» (SSV 253-254). Con esto tocamos un nuevo nivel del problema. Una cosa es averiguar qué es el mal en el campo de realidad, en respectividad a la vida humana, sus juicios y decisiones, y otra cosa es preguntarse qué es el mal como momento del mundo. Es la pregunta por la esencia última del mal, la cual, desde el punto de vista intelectual, no es competencia del logos, sino de la razón.

Resumamos un poco lo visto hasta aquí. Desde el punto de vista de la aprehensión primordial de realidad no tenemos aún bienes o males, sino la pura «condición de estimanda» de la realidad en cuanto término de cualquier acto de estimación. A pesar de que Zubiri habla aquí ocasionalmente de sentido (cf. SSV 233), la expresión no es muy apropiada, pues sólo se debería aplicar a la realidad en cuanto estimada campalmente como buena o mala. Este es el segundo nivel de la idea de condición: la condición no como carácter de estimanda de la realidad en cuanto término de un acto de estimación, sino como capacidad de lo real, por sus propiedades, de constituirse en cosa-sentido para una vida humana campalmente considerada. El bien y el mal serían este tipo de condiciones que tienen las cosas. Pero la pregunta puede radicalizarse. No se trata de ver qué es la condición campal de las cosas, sino de su momento mundanal. ¿En qué consiste el mal como momento del mundo? ¿Cuál es la realidad profunda del mal, allende el campo de mi aprehensión?

7. LA REALIDAD DEL MAL EN EL MUNDO

El mal, en su realidad profunda, es para Zubiri también condición. Es la condición de las cosas para aquella sustantividad que se enfrenta tanto a las cosas como a sí misma como realidad. Aquí ya no se trata de las cosas respecto de la personalidad humana, sino de las cosas reales respecto de la sustantividad personal. Y entre esas cosas reales está también la propia sustantividad humana. Aquí la sustantividad no se refiere a una realidad campal entre otras, sino a las notas constitutivas de la realidad humana en cuanto momento del mundo. «Esto significa que la propia sustantividad queda en condición para el hombre. Y como esta condición es la última en la línea de su pura realidad sustantiva, quiere decirse que, en definitiva, esta condición de la sustantividad es respecto del hombre mismo justamente lo que llamamos en sentido estricto un bien. El bien del hombre es justamente la plenitud formal e integral de su sustantividad» (SSV 252).

Esto no quiere decir que todo sea querido para la propia sustantividad, que sería la fórmula del egoísmo, sino que se trata de que todo bien es amado en la sustantividad humana como medio de todo bien. La ética habrá de determinar «en qué consiste el carácter de la sustantividad humana integral y plenaria que queda en condición de buena respecto del hombre» (SSV 252-253). Zubiri hablaba en 1954 de la felicidad como bien del hombre⁶⁸, pero en los años sesenta el acento se trasladaba hacia la libertad (cf. SSV 297, 309), al menos desde un punto de vista teológico y por las razones que veremos más adelante. Si estas dos tesis son complementarias y cómo lo son no es un problema que podamos abordar aquí. En cualquier caso, el bien del hombre es aquí la plenitud de su interna e intrínseca sustantividad: «la condición de las cosas en tanto que promueven el *bonum* en que consiste la sustantividad humana, es precisamente lo que hace de ellas un bien, una cosa buena. Y las cosas cuya condición no produce la promoción, sino que promueven la disconformidad con la condición buena, con el *bonum* de la condición humana, eso es lo que llamamos cosas malas, mal» (SSV 254). La condición no es ahora el carácter de estimanda de la realidad, ni la capacidad de la cosa de tener un sentido para la vida humana, sino su condición respecto del bien plenario de la sustantividad humana.

7.1. DISTINTOS TIPOS DE MALA CONDICIÓN

Una vez en esta perspectiva, podemos preguntarnos por los distintos tipos de mala condición de las cosas reales respecto de la sustantividad humana. En primer lugar, lo que Zubiri denomina el «maleficio». Las cosas reales actúan unas sobre otras, de tal modo que «todas las operaciones activas o pasivas de cada cosa se hallan en interdependencia con las operaciones de todas las demás» (SSV 226). Entre estas cosas entran, naturalmente, los demás hombres e incluso las propias dotes físicas y psíquicas. Todas ellas producen sobre la propia sustantividad una *factio*, un hacer. En esta interacción «lo que promueve la desintegración o la desarmonía de mi sustantividad en el orden psicobiológico es justamente una *malefactio*, esto es, maleficio» (SSV 258).

No se trata de la realidad misma de las cosas, sino de su condición, y no de su condición en cuanto pueda alterar la sustantividad, sino en cuanto altera su integridad plenaria. Por eso, el mal no es ni lo que se vive conscientemente como mal ni el puro dolor. Hay realidades maléfi-

⁶⁸ Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, p. 380ss.

cas que no son vividas conscientemente como tales, pero que destruyen la sustantividad humana. Inversamente, el dolor que según nuestra biología se produce en el animal no es un maleficio, pues, como vimos, para el animal no hay condición por no haber realidad (cf. SSV 259s). Además, hay dolores que, aunque causan un maleficio inmediato, promueven a largo plazo el bien plenario de la sustantividad humana y que, por tanto, constituyen un beneficio. Igualmente, para Zubiri, la supresión de la sustantividad no es en principio maleficio, pues ahí desaparece justamente aquello respecto a lo cual el maleficio se define (cf. SSV 261).

En segundo lugar, la malicia. El hombre, por su inteligencia, está abierto a su propia realidad, de modo que ha de determinar desde ésta la figura de lo que quiere ser⁶⁹. En esto consiste su carácter moral: entre las distintas posibilidades que se le ofrecen al hombre, éste ha de apropiarse algunas haciéndolas propias (cf. SSV 266-267). Por eso la moral es para Zubiri una dimensión física del hombre⁷⁰. En cualquier caso, la volición no tiene solamente un aspecto de interacción con las cosas del mundo, sino también un aspecto intransitivo de determinación de lo que uno quiere ser. El mal no es entonces maleficio, sino un mal en el que me coloco yo mismo por mi propio acto de voluntad (cf. SSV 272). No es que el hombre quiera el mal por el mal, sino que al querer un bien para la sustantividad obtura otros posibles bienes mayores. La volición, al decidir que el bien del hombre está *hic et nunc* en una determinada posibilidad, queda ella misma en condición de buena y mala para el hombre (cf. SSV 268s). Al hacerse suya una determinada posibilidad, el hombre le da poder sobre su propia realidad. La malicia consiste justamente en instaurar el mal como poder por un acto de voluntad (cf. SSV 272-274). Evidentemente, el que la voluntad quede en buena o mala condición no es independiente de la condición de las cosas queridas en cuanto benéficas o maléficas para el hombre, y en este sentido hay una relación entre maleficio y malicia, sin que la segunda sea irreductible al primero, dado que lo que la voluntad pone puede incluso corregir beneficios o maleficios parciales desde el punto de vista de las meras tendencias.

En tercer lugar, Zubiri habla de malignidad, lo cual sitúa el maleficio y la malicia en una perspectiva interpersonal. Malignidad puede ser producir maleficio en otro o puede consistir en hacer que otra voluntad sea ella misma maliciosa. El poder del mal no es solamente un poder instaurado, sino que es además un poder inspirado (cf. SSV 278).

⁶⁹ La distinción entre realidad y ser no aparece aún en estos cursos, pero se insinúa (SSV 267) de un modo no temático.

⁷⁰ Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, o.c., p. 365ss.

Finalmente, el mal puede ser considerado en una perspectiva social e histórica. El mal, por objetivación de lo querido, se convierte en un momento del mundo social que en cuanto sistema de principios tópicos tiene también un carácter de poder (cf. SSV 278-281). Es el mal como poder objetivo u objetivado, que Zubiri denomina maldad. Por ser el cuerpo social una entidad histórica, la maldad como principio del mundo social tiene también un carácter histórico (cf. SSV 283ss).

Es importante no perder de vista la unidad de todos estos tipos de mala condición de la realidad respecto del hombre. La distinción entre mal físico y mal moral no es plenamente adecuada a la realidad. El llamado mal físico sólo se puede definir en función de un bien plenario de la sustantividad que tiene carácter moral. Igualmente, todo lo moral tiene una dimensión física. La maldad, al igual que la malignidad y la malicia, no es independiente del maleficio, pues la mala condición que adopta el poder instaurado de la propia voluntad, de otra voluntad o del mundo social se funda sobre cosas que tienen una buena o mala condición para la integridad psico-física del hombre. Ahora bien, igualmente hay que decir que lo que Zubiri llama maleficio no es separable de la dimensión moral de la realidad humana. No se puede identificar el maleficio con el mal físico, pues, como hemos dicho repetidamente, no todo dolor destruye el bien plenario de la sustantividad humana (cf. SSV 261s). Y este bien tiene un carácter no solamente sanitario, sino también ético. Una enfermedad, tomada en sí misma, «no es un mal ni tan siquiera en el orden físico, sino en razón de que nos amputa unas posibilidades que normalmente nos competirían. Entonces sí. Pero eso equivale a afirmar que ese presunto mal físico es un mal moral; es decir, fuente de propiedades apropiables. El mal físico, por ejemplo, puede suponer una dolencia; el mal, entonces, estará en las posibilidades que a mí me ofrezca esa dolencia... En tanto en cuanto algo es fuente de posibilidades positivas o negativas merece llamarse bien o mal físicamente considerado. Es decir, el mal moral es idénticamente un mal físico y el mal físico es idénticamente el mal moral»⁷¹.

Esbozar los distintos tipos de mala condición de lo real respecto de la sustantividad humana no equivale a definir cuáles son los males concretos para esa sustantividad, que es la tarea de la reflexión ética. En cualquier caso, lo que se entienda por mal «depende, en última instancia, de la idea que se tenga de la sustantividad humana» (SSV 261), de modo que el mismo cristianismo podría ser considerado como un mal (cf. SSV 281). Y es que determinar qué es la sustantividad humana en su realidad profunda es una inquisición de la razón que, por el mismo

⁷¹ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, o.c., p. 396ss.

carácter de ésta, es siempre abierta e histórica⁷². Ahora bien, la razón, además de llevar a cabo la determinación ética de cuáles son los distintos males, puede preguntarse cuál es la realidad última del mal como realidad mundanal. Ya lo hemos dicho: es la mala condición de las cosas reales mundanales respecto de la sustantividad humana. Es posible, no obstante, precisar esta tesis de Zubiri mediante su comparación con las explicaciones clásicas de la realidad profunda del mal.

7.2. LA REALIDAD PROFUNDA DEL MAL

En primer lugar, tras lo visto hasta aquí, podemos decir que el mal no consiste en un carácter que las cosas tienen «de suyo». Tanto el maniqueísmo como el mazdeísmo están excluidos. Y esto, no en virtud de la tesis filosófica de que el mal es propiamente no-ser ni de la tesis teológica de que todo lo creado es en sí mismo bueno en cuanto querido por Dios. Se trata de algo más radical que lo que proporciona la estructura lógica de afirmaciones y negaciones, y que además no presupone la creación. La realidad tomada en sí misma con independencia de su respectividad a una sustantividad humana está más allá del bien y del mal, como hemos dicho (cf. SSV 224): «El bien y el mal no son momentos de la nuda realidad» (SSV 249). Ni siquiera el estímulo doloroso que produce el daño de una sustantividad animal es mal, pues para el animal no hay realidad ni condición. Por eso la tesis de Epicuro que identifica el mal con el dolor, aunque tiene su momento de verdad, descuida la constitutiva referencia del problema del mal a la realidad humana. El mal no es una sustancia más en el horizonte de lo natural, sino una condición de lo real en su respectividad al hombre y sólo en ella.

En segundo lugar, no se puede decir que el mal consiste en deformidad o en imperfección. La idea del mal como deformidad presupone, en primer lugar, toda una metafísica hilemorfista que no es sin más evidente. Y, además, presupone justamente la idea de que la forma, por sí misma, es buena, de tal manera que su carencia es entonces mala. Pero si la nuda realidad está allende el bien y el mal, aun siendo hipotéticamente verdadero el hilemorfismo no se podría pretender que la deformidad sea en sí misma maldad. La metafísica griega suponía que la forma era en sí misma buena, de modo que la deformidad sería imperfección. Pero entonces la perfección significa no solamente el carácter acabado y pleno de una realidad, sino también la realización de una forma ideal en sí misma buena (cf. SSV 243ss). De nuevo aquí se presu-

⁷² Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Madrid 1983, p. 299, 301-317.

pone la identidad de la realidad (entendida como forma) con el bien. En el fondo, esta concepción de la forma y de la perfección es lo que condujo a Plotino a identificar el mal con el no-ser.

Ahora bien, esta identidad sigue presuponiendo, en tercer lugar, la identidad de realidad y bien. Si la nuda realidad está más allá del bien y del mal, no se puede pretender que el mal y la falta de realidad se identifiquen. En el fondo se trata para Zubiri de una tesis idealista que identifica la idea de una cosa con su carácter ideal. De este modo, el mal no sería sino negación de ese ideal: el mal sería, por ejemplo, la negación de lo que idealmente es «el hombre en sí», etc. (cf. SSV 248): «Una vez más, en esta identificación se presupone ya lo “bueno”. Y entonces hay que decir no que el ser, la forma, es el bien, sino que la “idea” es la que en rigor no aprehende el ser tal como es. No se mide el ser por la realidad, sino la realidad por el ser. El bien no es el ser *simpliciter*. Correlativamente, el no-ser no es el mal. Lo que llamamos no-ser en el mal, es no ser como es la “idea”; pero es que la “idea” es justo la que “no es” el ser. La negatividad estaría no de parte de la realidad, sino de parte de la “idea”» (SSV 248). Es en el logos, no en la nuda realidad, donde hay negaciones.

Si la negatividad no está de parte de la realidad, sino solamente del logos en que tal realidad se expresa, no tienen entonces sentido, en cuarto lugar, concebir el mal como limitación. Ciertamente, Leibniz no entiende la negatividad en términos de composición material o potencial de cada una de las sustancias reales, como hicieron los griegos, pero también para él el mal consiste en negatividad o imperfección, al menos en el caso del mal metafísico. Como dice Pannenberg, «Leibniz se quedó todavía atrapado en la concepción neoplatónica del mal como carencia»⁷³. El mal metafísico no es sino la imperfección en virtud de la cual lo creado no es igual que el creador, que sería naturalmente el ser perfectísimo. Este mal no es todavía mal físico ni mal moral, sino solamente su posibilidad. Pero son posibilidades que ya están en la mente divina al concebir el mejor de los mundos posibles, en virtud de la limitación que unas sustancias se imponen a otras al ser creadas en respectividad⁷⁴. El que el mal metafísico sea sólo posibilidad del mal físico y moral se aplica sólo a la mente divina. En la realidad creada, el mal físico y moral no son sólo posibles, sino también inevitables.

Prescindiendo por ahora de esta supuesta inevitabilidad del mal físico y moral, que presupone ya una referencia a la creación, lo cierto es que no se puede identificar el mal con la limitación. La limitación, según

⁷³ Cf. W. PANNENBERG, o.c., p. 199.

⁷⁴ Cf. G. LEIBNIZ, *Teodicea*, § 21.

Zubiri, posibilita que haya cosas de mala condición para el hombre, pero en sí misma no es un mal (cf. SSV 249s)⁷⁵. La limitación es aquello que hace posible que de la «línea de bien» surja la «dialéctica de la condición» en la que las cosas pueden ser buenas o malas (cf. SSV 384ss). Pero el mal no consiste en la limitación, sino que ésta es un carácter de la nuda realidad que, en cuanto tal, está allende el bien y el mal. El mal metafísico, en el sentido de Leibniz, es una ficción. Lo que sucede es que el mal está posibilitado por la limitación. Ciertamente, Leibniz habla también de una posibilitación. Pero en su esquema se trata primariamente de posibilidades en la mente de Dios, de manera que en el mejor de los mundos posibles la limitación se traduce inexorablemente en mal físico o moral. Para Zubiri, las posibilidades no se definen en términos lógicos de no-contradicción, sino que tienen un sentido histórico y ético. Por eso la posibilidad del mal no es su realidad efectiva y es posible pensar, aunque sea sólo hipotéticamente, un mundo limitado sin mal (cf. SSV 293, 298, 300).

Zubiri habla en ocasiones del mal como privación, aunque también parece contradecirse al negar explícitamente esta tesis (cf. SSV 368). Para entender esto adecuadamente es menester distinguir entre el mal como privación del bien y el mal como privación de realidad. Lo que Zubiri sostiene es que la condición mala de las cosas respecto de la sustantividad humana tiene o puede tener un carácter de privación. Pero no se trata de la privación como carencia de perfección o como privación de realidad (cf. SSV 368s), sino como privación de un bien. Aunque Leibniz recurre a la definición agustiniana del mal como privación, él entiende el mal metafísico como carencia de realidad y no como privación de bien. El que el topo no vea es una carencia de vista o una limitación, pero no una privación. Privación la hay en el caso del animal que padece una ceguera (cf. SSV 255). Pero ni aun así la privación se identifica con el mal. Para que haya un mal, en este caso un maleficio, es necesaria que esa ceguera sea condición para una sustantividad humana. Las privaciones del animal no son todavía males, como dijimos.

Además, no cualquier privación de realidad, aun en el caso del hombre, es necesariamente una privación de bien, esto es, un verdadero maleficio, al menos tomada la sustantividad humana en su conjunto: hay privaciones que, como en el caso de una operación quirúrgica, representan justamente un beneficio. La realidad no es en sí misma buena ni mala y, por tanto, tampoco su privación. Solamente cuando la privación es privación del bien plenario de la sustantividad humana y no mera

⁷⁵ Por eso no se puede decir que Leibniz haya entendido la imperfección creatural como pura posibilidad del mal: para él es ya un mal, precisamente el mal metafísico.

privación de realidad es cuando se puede entender el mal como privación. En cuanto privación de bien, todos los tipos de mala condición tienen un momento privativo. Ahora bien, solamente en el caso del maleficio se puede definir formalmente el mal como pura privación, por ejemplo, como privación de salud (cf. SSV 260). Otros tipos de mala condición, como la malicia, no consisten formalmente en privación. Aunque se ha definido en ocasiones el mal moral, en la línea agustiniana, como privación de orden no es éste su carácter formal (cf. SSV 269ss)⁷⁶. En la malicia la voluntad no quiere el mal por el mal, sino un bien que puede obturar otros bienes. Por eso, «la malicia es intrínseca a la voluntad, y constituye un momento positivo de ella; no es un momento formalmente privativo» (SSV 274). En este caso, la privación es meramente consecutiva (cf. SSV 274). Lo mismo podría decirse de la malignidad y de la maldad en lo que tienen de instauración positiva de un poder (cf. SSV 285).

Este es el sentido preciso en el que Zubiri admite la definición agustiniana del mal como privación de un bien, si bien que «por otros caminos y consideraciones» (SSV 255). Y es que para Agustín esta privación de bien es al mismo tiempo una deformidad en la realidad, tesis que se aplicaría tanto al llamado mal físico como al mal moral. Zubiri, como hemos visto, refiere el mal a la condición de las cosas respecto del bien plenario de la sustantividad humana. Esto es lo que le lleva a superar la dicotomía entre mal moral y mal físico, hablando más bien, como vimos, de maleficio, malicia, malignidad y maldad en unidad constitutiva. El mal nunca es formalmente físico, porque la realidad no es en sí misma buena o mala: lo es sólo respecto de una sustantividad que ya es en sí misma moral⁷⁷.

Por todo ello habría que concluir que la novedad filosófica del tratamiento zubiriano consiste en haber superado los dos grandes prejuicios clásicos: la idea del ser como en sí mismo bueno (reforzada por la idea de creación) y la idea del mal como negatividad. El mal no es cuestión de negatividad ni de ser porque en el fondo no es cuestión de logos, sino de realidad apprehendida en la intelección sentiente. En este sentido, Zubiri ha aceptado lo nuclear de la crítica nietzscheana a los inconfesados intereses morales de la metafísica occidental. La realidad está más allá del bien y del mal; es decir, no se puede identificar el bien con el orden ideal del Ser, ni se puede convertir al mal en el momento de negatividad que supuestamente envuelve todas las realidades mudables del

⁷⁶ Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, o.c., 396s.

⁷⁷ Cf. X. ZUBIRI, *ib.*, o.c., p. 396s.

mundo sensible. El mal no es ni realidad ni negación, sino condición respecto de una inteligencia sentiente. En este sentido, Zubiri está, con las diferencias ya mencionadas, cerca de Epicuro: el mal no es una realidad más del mundo natural independiente del hombre, y tampoco es privación de realidad, sino una condición de lo real respecto al hombre. Ahora bien, si la idea del mal como negatividad fue para la teología cristiana perfectamente compatible con la idea de creación, pues permitiría prescindir de un segundo dios a quien atribuir la realidad del mal, en la medida en que el mal es una condición real, por más que lo sea respecto del hombre, cabe preguntarse, con Epicuro, si en el fondo no destruye la idea de un Creador bueno. Es el tema del próximo apartado.

8. CREACION DE DIOS Y REALIDAD DEL MAL

Antes de entrar en el tema es importante advertir que, a diferencia del planteamiento clásico, la pregunta no se realiza aquí en el horizonte de la creación, como tampoco se hace en el de la naturaleza, sino en el horizonte de la respectividad entre hombre y realidad. Esto, como hemos visto, significa estudiar el mal, ante todo, como una realidad respectiva al hombre, y no como un ingrediente sustancial del cosmos en su movilidad, o como explicación de la misma. Ahora bien, como realidad respectiva al hombre, este mal ha sido tomado en su propio carácter de condición real, y no en tanto que creado o no por Dios. Esto nos ha alejado tanto del prejuicio de que la realidad era en sí misma buena como de la idea de que el mal, más que realidad, es algún tipo de imperfección, limitación o negatividad que disculpa a Dios de su responsabilidad.

Sin embargo, esto no obsta para que sea posible preguntarse, sujeta la revelación cristiana, por la compatibilidad de la idea de un Creador bueno y omnipresente con la presencia real del mal en el mundo creado. No se trata aquí, primariamente, de una pregunta teológica en toda su amplitud, que exigiría no solamente un tratamiento bíblico del problema, sino también entrar explícitamente en el ámbito de la soteriología, de la doctrina de la gracia y de la escatología. Aquí se va a circunscribir la pregunta a la creación, aunque justamente esta limitación del planteamiento, si no quiere caer en unilateralidades, tendrá que hacer más de una referencia a todos esos otros aspectos envueltos en la cuestión.

8.1. PRESUPUESTOS DEL PROBLEMA

Para abordar adecuadamente este problema conviene anotar algunos presupuestos sobre el concepto de creación. En primer lugar, por lo que respecta a la realidad misma de Dios. Zubiri no ha planteado el problema de Dios primariamente en términos de originación del mundo natural. A pesar de que algunos trabajos suyos menores podrían ser interpretados en este sentido⁷⁸, el planteamiento definitivo de la cuestión, expuesto en su libro sobre Dios, va en otra dirección. No es que Zubiri declare falsas las tradicionales vías tomistas que, a partir del movimiento de la naturaleza, deducen la existencia de una primera causa del cosmos. Lo que le parece es que tales pruebas presuponen ya toda una metafísica de la naturaleza que no es sin más evidente. Lo mismo puede decirse de las vías más modernas que parte del sentimiento o del *factum* moral: presuponen una metafísica de la subjetividad y no constituyen un punto de partida radical⁷⁹.

Zubiri, situado en otro horizonte, plantea el problema de Dios en términos de religación del hombre a la realidad, esto es, como fundamentación de la acción humana de constitución del propio Yo desde el poder de lo real, y sólo desde ahí se mostrará Dios últimamente como fundamento fontanal tanto de la propia realidad como de la realidad del cosmos. No es que Dios se identifique con la realidad, pero sí que la realidad está fontanalmente originada en Dios. Dios no es trascendente a las cosas, sino trascendente en las cosas. De la realidad absolutamente absoluta de Dios se puede presuponer, precisamente porque es absoluta, que es inteligente y volente⁸⁰. Pero la inteligencia de Dios no consiste aquí en logos, sino en aprehensión primordial de realidad. El logos y la razón suplen en el hombre la insuficiencia de su aprehensión primordial, pero es un antropomorfismo proyectarlos sobre la realidad divina.

Esta idea filosófica de Dios es lo que permite plantear el tema de la creación en un modo distinto del clásico. La creación no consiste primordialmente en actualización de las posibilidades contenidas en el logos de Dios, sino más bien en la procesión *ad extra* de la propia vida trinitaria. Y esta creación no es creación de ser, sino de realidad.

Esto significa, en primer lugar, que la omnipotencia divina en la

⁷⁸ Cf. X. ZUBIRI, art. *Transcendencia y física*, en la *Gran Enciclopedia Durván*, Bilbao 1961.

⁷⁹ Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, o.c., p. 118-133.

⁸⁰ Cf. *ib.*, p. 169ss.

creación no se puede medir en términos de contradicción, sino solamente en términos de contra-realidad: «algo es contradictorio en la medida en que es una contra-realidad que no puede ser enunciada sin contradicción por un logos que la enuncie»⁸¹. Pero ese logos no es el de Dios, sino el del hombre, y, por tanto, un logos finito. Qué sea o no una contra-realidad es una pregunta siempre abierta y no se puede sin más proyectar las insuficiencias del logos humano sobre la omnipotencia divina.

En segundo lugar, la creación no puede ser reducida a la originación, al principio de los tiempos, de toda la realidad cósmica, dotándola de unas leyes que regirían su evolución ulterior con toda independencia del Creador. Si la creación es la procesión *ad extra* de la vida trinitaria, toda la realidad mundanal se haya fontanalmente fundada en la realidad misma de Dios, en todos sus momentos temporales. La creación no es entonces creación puntual, sino *envolvente*.

Todo ello es muy importante para el problema del mal. En primer lugar, es erróneo reducir el problema del mal, en su perspectiva teológica, a la pregunta por la presencia del mal en el origen del mundo o desde el origen del mismo: ¿por qué ha creado Dios un mundo en el que hay mal, pudiendo no haberlo? La cuestión, para estar correctamente planteada, habría de abarcar la creación en toda su realidad, la cual incluye su redención, su deificación y su culminación escatológica. Y es que la respuesta definitiva al mal en una perspectiva teológica solamente puede ser su superación real en la escatología. La respuesta de Dios al problema del mal es primariamente su acción en el mundo, que no se limita a una intervención puntual al principio de la creación, sino que abarca toda la historia de la salvación hasta su culminación definitiva. Esto no elimina la pregunta por el mal, sino que solamente la replantea: se trata de decir no por qué Dios permite el mal en la creación, sino de decir por qué el mal está presente al principio de la misma⁸². Esto no deja de ser importante, pues al menos evita pensar que, según la revelación cristiana, el mal actualmente vivido por la humanidad es consustancial a su carácter de criatura. El mal es más bien algo que Dios combate en la historia por su gracia y algo que ha prometido suprimir al final de los tiempos, en el «cielo nuevo y la tierra nueva» en los que su creación culminará.

En segundo lugar, no es posible, desde esta perspectiva, convertir el mal en una posibilidad presente en el logos de Dios a la hora de calcular

⁸¹ Utilizo aquí el curso de 1971 sobre «El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo», aún inédito.

⁸² Cf. sobre esto W. PANNENBERG, o.c., p. 190s.

los mundos posibles⁸³. Aunque el mismo Leibniz afirma que el mundo presente sea el mejor de los posibles sólo es deducible *ab effectu*, «puesto que Dios ha escogido este mundo tal cual es»⁸⁴, de hecho entiende que el mal físico y moral es una posibilidad «en esa región inmensa de las verdades» que «contiene todas las posibilidades», de tal manera que «es preciso que haya una infinidad de mundos posibles, que el mal entre en muchos de ellos y que hasta en el mejor se encuentre también»⁸⁵, con lo cual se equipara el mundo mejor con «aquel que nosotros concebimos que sea mejor, lo cual, naturalmente, es una hipótesis antropomórfica y gratuita» (SSV 293). No es el logos humano el criterio de la bondad o maldad del mundo respecto a Dios, sino Dios mismo. En este sentido es acertada la crítica de Barth: lo que hay que justificar no es a Dios mismo, sino a las criaturas, que se justifican justamente por su creación⁸⁶.

8.2. LA REALIDAD COMO GLORIA DE DIOS

Este es el punto de partida adecuado para tratar el problema del mal en su relación con Dios. Como hemos visto, la nuda realidad está en sí misma más allá del bien y del mal. Solamente en cuanto cosa-sentido para la realidad humana, inteligente y volente, es que la realidad adquiere condición de mala o buena. Del mismo modo, admitida la realidad de un Creador, es posible preguntarse qué sentido tiene la creación para esa realidad inteligente y volente que es Dios. La realidad mundo no solamente se halla en respectividad con la realidad humana, sino también con la realidad de Dios⁸⁷. En este sentido, «la volición divina es en sí misma constituyente del sentido de la realidad creada» (SSV 291). La procesión *ad extra* de la vida divina no solamente constituye la realidad del mundo como distinta de la realidad de Dios, sino que esta realidad tiene para Dios un sentido, que es lo que los hebreos denominaban *kabod*, gloria. La realidad creada es gloria de Dios en su modesta y finita

⁸³ Cf. G. LEIBNIZ, *ib.*, § 20.

⁸⁴ *Ib.*, § 10.

⁸⁵ *Ib.*, § 21.

⁸⁶ Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, III/1, Zurich 1945, p. 418-476. Otra cosa es si la alternativa que Barth presenta a Leibniz, con su idea de *das Nichtige* como una realidad no creada, es admisible filosóficamente y teológicamente, cf. *supra*.

⁸⁷ Aunque en este curso sobre el mal Zubiri admite que la realidad está en respectividad con Dios, pero Dios no con la realidad, más adelante (por ejemplo, en el curso arriba citado de 1971) sostendrá que Dios tiene una respectividad con el mundo, si bien libre y consecutiva.

realidad. Este sentido, empero, se funda en la realidad de las cosas mismas, en su capacidad para constituirse en sentido, que es lo que se denomina condición. La bondad de las criaturas no se funda en el mero decreto arbitrario de Dios que las quiere al crearlas, como podría sugerir la crítica de Barth a Leibniz, sino en la capacidad de eso que Dios ha creado para ser gloria suya. La realidad en cuanto realidad, por su capacidad de ser gloria de Dios, tiene la condición de *bonum*.

Esta capacidad no se circunscribe a unas determinadas propiedades o zonas de lo real, sino que compete a toda la realidad en tanto que realidad. La realidad en tanto que realidad es gloria de Dios, de tal modo que es toda la realidad, por el mero hecho de ser real, la que es en sí misma buena. En este sentido es cierto que *bonum et ens convertuntur*. Pero lo es sólo en respectividad a una voluntad divina que ha puesto su complacencia y ha hallado su gloria en lo creado: si la voluntad divina fuera tomada como pura «fecundidad de producir entes *ad extra*, la realidad no tendría carácter de *bonum*, sería tan sólo nuda realidad. Son dos dimensiones completamente distintas del problema» (SSV 292). Si la voluntad creadora no fuera inteligente ni libre, el mundo tendría nuda realidad, pero no carácter de *bonum*.

Ahora bien, *bonum* significa aquí algo más que la mera «línea de bien» como «trascendental disyunto» del que nos habla en el curso sobre el sentimiento estético. Aquí *bonum* es ya una condición positiva de lo real en cuanto capaz de ser gloria de Dios. Desde el punto de vista de la revelación cristiana, el mundo es positivamente bueno. Esto, en cierto modo, agrava el problema de la realidad del mal presente en el mundo, pues hace más patente la contradicción entre esta concepción de la creación y la experiencia humana. Sin embargo, también nos da un marco general para su enfoque adecuado: aquello que es mal en respectividad a la sustantividad humana puede no serlo para Dios. Esto es solamente un enfoque del problema, pero no su solución: siempre queda en pie la pregunta de por qué un mundo donde hay mal efectivo y dramático para el hombre es gloria de Dios. Es decir, la pregunta no es por qué Dios ha creado algo que es en sí mismo malo, sino cuál es el sentido que para Dios tiene eso que es mal para el hombre o cómo puede ser gloria de Dios el conjunto de una creación donde el mal parece campar por sus respetos.

Como he indicado, la pregunta habría que referirla a toda la historia de la salvación e insertarla en un horizonte escatológico. Pero se puede circunscribir al comienzo de la creación: por qué hay desde el principio de una creación que es gloria de Dios realidades en mala condición para el hombre.

Zubiri enfoca esta cuestión en dos dimensiones fundamentales: la que se refiere al maleficio y la que se refiere a la malicia, malignidad y maldad. Ahora bien, es importante subrayar que estas dos dimensiones no se identifican en modo alguno con la tradicional división entre mal físico y mal moral. Ya vimos que el maleficio no era mal físico por su referencia constitutiva al hombre y por su consideración del bien plenario de la sustantividad, lo cual ya lo convierte en una cuestión moral. Pero, además, al poner la malignidad y la maldad del lado de la malicia, se excluyen de la consideración del maleficio en este momento su posible origen en la propia malicia, en la malignidad de otro o en la maldad objetivada en instituciones y estructuras sociales. Es decir, en la pregunta por el origen del maleficio hay que distinguir aquellos maleficios que son connaturales a la creación tal como la conocemos, de aquellos que tienen un origen humano. Esto significa, en muchos casos, distinguir entre ambas dimensiones en el mismo maleficio: piénsese, por ejemplo, en el entramado de responsabilidades humanas y de cargas sociales e históricas que una así llamada «catástrofe natural» pone al descubierto. Esto no obvia la pregunta de por qué Dios ha consentido que en este mundo uno mismo, los otros o las estructuras socio-históricas puedan infringir maleficios. Lo que sucede es que esta cuestión se ha de responder al tratar de la malicia, la malignidad y la maldad en cuanto creadas o permitidas por Dios y no al tratar formalmente del maleficio.

8.3. MALEFICIO Y CREACIÓN

Pues bien, tomemos el maleficio en sí mismo, en cuanto producto de realidades no humanas, y no en cuanto causado por el mal del hombre en sus diversas formas. Ni el absoluto de bonicia, de benignidad y de bondad en la vida moral y en la organización social podrían evitar, por ejemplo, determinado tipo de enfermedades. Este aspecto del maleficio parece ser al que Zubiri se refiere cuando habla del mismo (cf. SSV 294). Pues bien, Dios no ha creado la realidad maléfica en cuanto maléfica, si es un Dios bueno. Lo que ha querido es su realidad. El que sea maléfica resulta de la respectividad de esa realidad con el hombre. La condición, como vimos, no añade nada a las propiedades reales de la cosa. Un microbio no es en sí mismo malo, sólo lo es respecto del bien plenario del hombre, pero «tomado en sí mismo es de una perfección maravillosa; es tan bueno como puede serlo mi organismo» (SSV 295). «El maleficio resulta de que cada uno de estas cosas buenas es limitada, y

de que la realidad de cada uno es constitutivamente respectiva a la realidad de las demás» (SSV 295).

Uno podría preguntarse si, al hablar de limitación, no se está repitiendo la tesis leibniziana sobre la constitutiva limitación de las realidades del mundo. Pero hay una diferencia esencial. En primer lugar, el maleficio no es una limitación de realidades, sino de bienes (cf. SSV 295). En segundo lugar y como consecuencia de lo primero, no se dice en ningún momento que la limitación de esos bienes (el mal) sea constitutiva a cualquier realidad creada. Indudablemente, toda realidad creada, por el hecho de ser creada, es en sí misma limitada y esta limitación, como vimos, posibilita el mal. Ni la misma omnipotencia divina puede evitar este carácter limitado de la realidad finita y, por tanto, no puede suprimir el mal *como posibilidad* (cf. SSV 386). Pero esta limitación de lo real no es todavía privación de bien y no puede ser entonces identificada con el mal mismo. Para ello Dios tiene que permitir la realización de tal posibilidad. Por ello dice Zubiri que «Dios podría haber creado una realidad humana ya, sin más, en plena ausencia de maleficio» (SSV 300), y de hecho esto es lo que la teología afirma sobre el hombre antes del pecado original. Por otra parte, si se trata de una posibilidad y no de un mal metafísico, el maleficio está ya referido a la práctica del hombre respecto de tal posibilidad. No está excluido, al menos en una hipótesis filosófica que prescinda de lo que la teología ha denominado el «pecado original», que la respectividad de los bienes podría llegar a organizarse, por el hombre mismo, de modo que se excluyan los maleficios, en parte por una organización distinta de los mismos bienes y en parte por el cambio de los bienes mismos porque, como vimos, lo que una realidad determina como su bien plenario es algo abierto y cambiante.

Aun así, se dirá, sigue habiendo enfermedades que son un maleficio para el hombre. Incluso podría pensarse que, aunque Dios hubiera podido crear un mundo en el que la posibilidad del mal no se actualizara, de hecho lo ha creado de modo tal que la realización de la posibilidad de maleficio que ciertas realidades suponen para el hombre no es nunca totalmente eliminable⁸⁸. Estos maleficios han sido queridos por Dios, no de una manera directa, pero sí como causa de realidades que en in-

⁸⁸ Zubiri no pudo llegar a redactar definitivamente esta parte del curso. No basta que, como dice Zubiri, en la naturaleza un nivel mayor de realidad se logre sólo a costa de destruir niveles inferiores de realidad (cf. SSV 299). Haría falta mostrar que esta «ley natural» es necesaria e indefectiblemente aplicable al hombre, única sustantividad para la que existe propiamente el mal, como vimos, y sostiene el mismo Zubiri.

teracción con la realidad humana producen esos males. Ahora bien, como lo que sea un maleficio «depende en última instancia del carácter que yo asigne a mi realidad biológica» (SSV 296), habrá que ver si los maleficios parciales lo son de un modo absoluto y total: es «como un cuchillo, que produce el mismo daño introducido en la boca del estómago por un criminal o por un cirujano» (SSV 295-296): de nuevo hay que pasar del bien y el mal sentidos en el campo de realidad a su realidad profunda respecto de la realidad divina allende la aprehensión.

Prescindiendo de que el ejemplo no es del todo adecuado, porque incluye ya la malignidad y no el puro maleficio, hay que preguntarse si el maleficio producido por causas no humanas puede perder en algún aspecto su carácter de tal, por producir un beneficio más elevado, de modo que su causación indirecta por Dios pueda ser explicable.

Lo que sucede, en la perspectiva de Zubiri, es que el bien plenario de la sustantividad humana no es propiamente ni el bien de un órgano ni la armonía biológica, sino que incluye indefectiblemente un aspecto moral. No se trata de un determinado sistema moral que, por ejemplo, anteponga los valores «espirituales» sobre los «corporales», sino de que cualquier determinación de lo que sea el bien plenario del hombre, aun cuando se dijera que ese bien es la mera salud biológica, incluye ya una opción moral. Como Zubiri señala en una de las correcciones al texto, no es tanto una distinción entre lo biológico y lo moral, sino una distinción entre la sustantividad humana como persona y su personalidad, que es algo que el hombre ha de ir haciendo (cf. SSV 309s). En esto consiste precisamente la estructura moral del hombre. Lo que Dios ha querido «es que la realidad humana vaya progresivamente adueñándose de la plenitud de la sustantividad en tanto que *bonum*» (SSV 300). En este sentido, no solamente no hay ningún maleficio que atente contra la sustantividad plenaria en tanto que *bonum*, sino que, además, el maleficio es justamente lo que permite y en cierto modo fuerza el acceso a la dimensión moral de esa sustantividad personal (cf. SSV 300). El maleficio posibilita la conciencia de que el hombre ha de forjar el carácter moral de la personalidad, ha de determinar el propio bien plenario y apropiárselo (cf. SSV 304s).

Se podría decir que la muerte acaba con toda posibilidad de descubrimiento de la realidad moral que es el hombre. Ciertamente, en cuanto muerte biológica, la sustantividad se destruye indefectiblemente. Prescindimos aquí de la esperanza escatológica en la resurrección, pues hemos circunscrito el problema a la creación. Ahora bien, la muerte en cuanto fijación irrevocable de la personalidad del hombre es algo que emplaza el horizonte de toda vida humana y constituye un acicate funda-

mental para la determinación biográfica de la figura del propio ser⁸⁹. La muerte biográfica en sí misma no es, como dijimos, propiamente un maleficio, sino que al destruir la sustantividad humana destruye también aquello respecto a lo cual se define todo maleficio. Lo que sucede es que, de hecho, la muerte, tal como se da actualmente en el planeta, no envuelve únicamente el maleficio de lo causado por realidades no humanas, sino aspectos de malicia, malignidad y maldad, como veremos en el siguiente apartado.

En definitiva, «el fundamento de la voluntad permisiva del maleficio es su condición de promotor indirecto del *bonum*. El hombre no accede a muchas dimensiones de su realidad moral más que a través del maleficio» (SSV 300). Como el mismo Zubiri reconoce, «no es una razón elegante; pero es razón» (SSV 300). Y es que, el que teológicamente esta razón sea compatible con la bondad de Dios depende no sólo de la fe en un Dios creador, sino de la fe en un Dios redentor en la cruz y autor escatológico de una «nueva creación». Pero desde el punto de vista filosófico lo importante es que el maleficio no ha sido reducido a mal físico ni fijado metafísicamente como un mal connatural a la realidad por ser querido por Dios o inevitable para él. El mal, por el contrario, queda referido a la vida práctica del hombre, a su dimensión moral. Por eso no está legitimado, sino que se abre la posibilidad de su combate práctico. La idea de un mal metafísico convierte la lucha contra él en inútil. La idea de un mal puramente físico ignora la dimensión constitutivamente moral del problema. Esto es lo que el planteamiento de Zubiri, aunque incompleto teológicamente por circunscribirse a la creación en su estado actual, permite descubrir, abriéndole justamente a la teología la posibilidad de un enfoque también práctico del problema del mal. La apelación a la práctica no es aquí simple ahorro irracional de la pregunta especulativa, sino justamente el resultado de un tratamiento especulativo de una pregunta que en el fondo se revela como práctica.

8.4. MALICIA, MALIGNIDAD Y MALDAD EN LA CREACIÓN

Pero para comprender plenamente este aspecto práctico es necesario tratar el segundo aspecto de la cuestión, que concierne a la malicia, malignidad y maldad. Se trata de tipos de mala condición instaurados en la realidad por el hombre mismo. Estos no son queridos por Dios ni directa ni indirectamente. Y, sin embargo, son algo positivo, puesto por el hombre. Pero no todo lo positivo es querido por Dios, pues la condi-

⁸⁹ Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, o.c., p. 418s, 614s, 657ss.

ción no agrega nada a la realidad física de la cosa. Se trata de un poder que el hombre instaura en la realidad y que tiene carácter de mal. Si Dios no lo quiere ni directa ni indirectamente, suele decirse que Dios lo permite. Así se habla de una voluntad de beneplácito, referida a lo que Dios quiere hacer, y de una voluntad permisiva por la que no hace el mal, pero consiste que los hombres lo hagan.

Desde el punto de vista de Zubiri, la permisividad no es una mera concesión en el orden moral, «sino una estructura de orden estrictamente metafísico» (SSV 390). Como hemos visto, toda realidad creada es por el mero hecho de serlo una realidad limitada. Esto significa que en el mismo acto creador, Dios es principio de la posibilidad que tiene la criatura de ser mala. Como vimos, la limitación de la realidad es lo que permite que la «línea de bien» o el *bonum* se desdoble en la posibilidad de bien y de mal. El beneplácito del Creador en la realidad creada es *eo ipso* un acto de permisión (cf. SSV 390-391). Esto, respecto del maleficio, significaba la aceptación por Dios de la posibilidad de que realidades buenas en sí mismas supongan un mal para la sustantividad humana. Respecto de la malicia, la malignidad y la maldad, la limitación creatural significa la posibilidad de que el hombre instaure en la realidad el poder del mal, en sus dimensiones individuales, sociales e históricas.

Esta es la razón de que no pueda hablarse con propiedad de dos voluntades en Dios. No sólo porque Dios sea físicamente una realidad absolutamente simple, sino también por la estructura del acto creador mismo, en cuanto que éste incluye la limitación y la posibilidad del mal. Pero hay también una unidad de la voluntad creadora por lo que se refiere al término querido mismo. Lo que Dios quiere unitariamente es el bien. Pero entonces hay que mostrar en qué consiste la unidad de estas dos voluntades. «Pues bien, la voluntad permisiva está fundada en la voluntad de beneplácito. Dios tiene, en cierto modo, el beneplácito de la permisión»⁹⁰, que es más que mera condescendencia. Pero entonces hay que preguntarse cuál es el fundamento de esta unidad. Y «es justamente la creación de la libertad, y en la voluntad de creación de una libertad está la unidad de la voluntad de beneplácito y de la voluntad permisiva»⁹¹. Esto es importante por dos razones: por un lado, se elimina la distinción artificiosa entre beneplácito y permisión. Por otro lado, se nos revela cuál ha sido el supremo bien que Dios quiere en esa única voluntad que une beneplácito y permisión: es la libertad como

⁹⁰ Tomado del curso aún inédito de X. Zubiri sobre «La dimensión teológica del hombre: Dios, religión, cristianismo».

⁹¹ *Ib.*

supremo bien y como participación en la independencia del creador⁹². Este es el gran misterio de la libertad creada (cf. SSV 309). Zubiri apunta también hacia el hecho de que la malicia pueda ser indirectamente fuente de posibilidades buenas incluso para el malvado (cf. SSV 306s), pero esto no es así en todos los casos ni sería una razón convincente para la permisión del mal. La razón profunda es que, desde el momento en que Dios ha querido la libertad como bien supremo, aunque pueda anularla físicamente, no puede hacerlo sin anular lo que él ha querido al crear al hombre (cf. SSV 309).

Ahora bien, el caso de la maldad plantea un problema especial. La permisión de la objetivación social e histórica del mal sólo se explica parcialmente por ese beneplácito de Dios en la libertad, pues la historia no puede reducirse a un juego de libertades individuales. La solución que solía darse en filosofía de la historia era convertir el mal en un instrumento necesario para la realización última del bien, como vimos: la providencia de Dios, una mano invisible o la astucia de la Razón conducirían, habrían dispuesto el mal para conducir, la historia a un final feliz. Esto justificaría a Dios (de existir) y a la realidad, pero también al mismo mal. No es esta la solución de Zubiri. Para él, el sentido del mal en la historia es permitir una conciencia «cada vez más plena de lo que es y puede ser su sustantividad como realidad moral, justamente en una experiencia histórica» (SSV 311). Esto no significa que en la historia haya necesariamente un progreso moral (puede no haberlo), sino que hay un enriquecimiento en la experiencia de la sustantividad humana como realidad moral. Como en el caso del maleficio, la voluntad de Dios es respecto de la maldad el descubrimiento de la dimensión moral de la sustantividad humana. La unidad en Dios de voluntad de beneplácito y voluntad permisiva es, en el caso del mal social e histórico, voluntad de experiencia histórica de la realidad moral del hombre (cf. SSV 313). La historia tiene así una constitutiva dimensión ética.

En realidad, hay una profunda unidad entre estas voluntades, pues la voluntad divina de experiencia moral individual o histórica enlaza directamente con la determinación de cuál sea el bien plenario de la sustantividad. Y la llamada voluntad de permisión nos descubre precisamente que ese bien supremo, en el plan de Dios para la creación, es justamente la libertad, por la que el hombre participa en la soberanía del creador. Naturalmente, si esta libertad se sitúa en sus dimensiones sociales e históricas, habría que hablar de liberación. En cualquier caso, desde el punto de vista del acto creador, la unidad de la voluntad divina consiste en que todo beneplácito en algo limitado es constitutivamente

⁹² Cf. *ib.* y SSV 297. También W. PANNENBERG, o.c., p. 194.

permisivo. Desde el punto de vista del fin querido por Dios en la creación, la razón última de la presencia del mal en la historia es la voluntad divina de libertad.

De este modo, Zubiri ha referido el problema del mal a sus dimensiones morales y prácticas constitutivas, de modo que el mal nunca queda legitimado como un ingrediente metafísico de lo real, pues la posibilidad del mal no equivale a su realidad efectiva. El mal, tanto en el caso del maleficio como de la malicia, malignidad y maldad constituyen un desafío para la acción humana. La condición para ello ha sido superar la falsa dicotomía entre mal físico y mal moral, elaborando una concepción unitaria del mismo. Esto es lo que, a su vez, ha permitido entender unitariamente la voluntad de Dios respecto del mismo. Esta unidad de las distintas dimensiones del problema del mal está justamente dada en su dimensión práctica, y no primeramente en un carácter físico del cosmos o de la historia. No se trata de reducir el mal moral a una forma de entropía en cuanto raíz del «mal físico», como hace Pannenberg⁹³, sino más bien mostrar que el así llamado mal físico tiene una dimensión moral constitutiva y que desde ahí es desde donde hay que plantear su razón de ser en la creación.

9. PERSPECTIVAS TEOLOGICAS

Aunque pudiera parecer que Zubiri considera lo dicho hasta este punto como un tratamiento puramente metafísico (cf. SSV 313), lo cierto es que, como hemos visto, contiene ya muchos elementos teológicos, aunque no sean específicamente cristianos: piénsese solamente en la idea de creación y en la tesis de la existencia de un Creador bueno. Lo que sucede es que la filosofía, a la hora de plantear las cuestiones que la revelación plantea, puede ayudar a eliminar muchos presupuestos inveterados y a enfocar radical y originalmente muchas cuestiones. En cualquier caso, lo dicho hasta aquí no cierra el planteamiento teológico, sino que lo inicia. En concreto, el problema del mal, si se quiere abordar de un modo teológicamente completo, ha de ser al menos tratado desde la soteriología y desde la escatología. Es insuficiente decir que la realidad del mal en todas sus dimensiones individuales, sociales e históricas se inserta dentro de una voluntad de libertad del Dios creador. Hay que ver también cuál es el comportamiento de Dios respecto de esta realidad del mal en la historia y cuál es su plan y su promesa para el futuro.

⁹³ Cf. W. PANNENBERG, o.c., p. 199s; 118s.

Sólo de este modo puede ser planteado de un modo justo y exhaustivo el problema de la así llamada teodicea.

Lo importante es que las consideraciones anteriores, ubicadas en el campo de la filosofía y de la doctrina de la creación, nos sitúan ya en una perspectiva adecuada para abordar el problema. Tanto el maleficio, la malicia, la malignidad como la maldad están referidas a la dimensión moral del hombre, ya sea ésta considerada individual, social o históricamente. La pregunta, una vez conocida cuál es la realidad del mal y el sentido de su presencia en la creación, se dirige a cuál es el camino de su eliminación práctica. Y esto no por un canto irracional a la praxis, sino por la misma estructura de la realidad del mal tal como la hemos considerado. La pregunta es ahora por la acción tanto de Dios como del hombre ante este mal. Si el mal ha sido puesto por Dios con la intención de promover la dimensión moral del hombre y últimamente su libertad, habrá que determinar más concretamente en qué consiste, desde el punto de vista teológico, el comportamiento del hombre ante tal intención de Dios y cuál es la posición de Dios ante las distintas respuestas del hombre.

De hecho, la mayor parte de las religiones han referido el problema de «Dios y el mal» a su esencial dimensión moral, y no lo han tratado primariamente como una cuestión física o metafísica, por más que los relatos míticos puedan también combinar estos elementos. El mal consiste para una gran mayoría de religiones y cosmovisiones en una infracción de la ley divina, tanto física como moral. Este es el origen de la malicia, malignidad y de la maldad, pero es también el origen del maleficio. El hombre que no cumple la ley moral, sea por culpa o por ignorancia, se atrae sobre sí los castigos correspondientes. Esta concepción tiene formas muy diversas, que pueden ir desde las politeístas, que someten a los dioses a alguna ley cósmica, y las dualistas, en la medida en que permiten una opción moral entre el poder del bien y el del mal, como en el caso del mazdeísmo, hasta aquellas que ponen a Dios por encima de la ley moral, como puede ser el caso del Ahura-Mazda de Zarathustra. También hay y sigue habiendo versiones secularizadas de la misma: el mal, incluso el maleficio, es consecuencia de la falta de moralidad (inconsecuencia con el deber moral) y civilización (desconocimiento de las leyes naturales) de determinados pueblos, y el bien se logra por un proceso de mejora moral y científica tras el abandono de la «minoría de edad culpable» (Kant).

Esta concepción del mal moral tiene una consecuencia inevitable: si el mal se explica por un castigo merecido, el bien mundano en todas sus formas es un signo de cumplimiento de la ley y de bendición divina.

Recíprocamente, todas las calamidades de todo tipo se explican por algún tipo de infracción de la ley y últimamente como una maldición de Dios. Si Dios premia a los buenos y castiga a los malos, los castigados de la historia son también castigados por Dios. Los pobres, tomando este término en toda su amplitud, son los malditos de la ley y de Dios. De ahí todo el sistema de sacrificios como transacciones que ahuyentan el castigo posiblemente merecido. Evidentemente, en las grandes religiones hay algún tipo de protesta contra esta mentalidad y contra las consecuencias de la misma. Piénsese solamente en la protesta de la última etapa del hinduismo contra el sistema de leyes, sacrificios y castas del brahmanismo. O en la experiencia de Buda, quien tras hacer la experiencia profunda del mal y de la compasión descubre la falacia de todas las mortificaciones y se abre a una experiencia que de algún modo quiere trascender toda ley cósmica (Nirvana).

En este marco hay que insertar la perspectiva de Israel. En su experiencia fundamental del Exodo, Israel descubre que Dios está del lado de los oprimidos en Egipto, de donde, según el relato bíblico, no salen sólo los hebreos, sino otros pueblos también sometidos. Y Dios «ha querido incorporarse personalmente al curso de la vida y de la historia humanas» (SSV 313), acompañando al pueblo en su salida de Egipto y en su camino por el desierto⁹⁴. El concepto de «pecado» es un concepto específicamente israelita, pues no consiste primariamente en una infracción moral, sino en una aversión de este Dios presente en medio de la historia. Recíprocamente, la gracia consiste primariamente en esa presencia y su aceptación (cf. SSV 313s). En la medida en que se da la conciencia de que ese pecado tiene dimensiones universales, se puede hablar de «pecado original», aunque el concepto como tal ya es específicamente cristiano. Este pecado original no consiste en una herencia biológica que haya que remitir a una primera pareja o grupo humano, sino en una aversión a Dios universalizada en la historia humana⁹⁵. Ahora bien, esta experiencia fundante de Israel queda en cierto modo en la ambigüedad: ¿ha elegido Dios a los hebreos por ser pobres o por ser hebreos? Si tras esta elección se constituye un pueblo y una Torah, por muy igualitaria que ésta sea, las maldiciones de la ley son en cierto modo inevitables: Dios premia a los que la cumplen y maldice a los que la incumplen⁹⁶.

Por esto la revelación sólo es definitiva en Jesucristo. Si Jesús opta históricamente por los pobres, comete en cierto modo una verdadera

⁹⁴ Cf. Lv 26, 12.

⁹⁵ Es la tesis de Zubiri en el curso de 1971, ya citado.

⁹⁶ Cf. Dt 28.

blasfemia y declara inservible el esquema de la ley y de los sacrificios. Las acusaciones de los fariseos no son gratuitas: la bienaventuranza de los pobres es una afirmación de la injusticia del Dios que ha dado la ley, pues no se ve en qué sentido los que han sido castigados pueden ser queridos por Dios: o es injusto Dios por el mal que han sufrido o es injusto al preferirlos a otros. Igualmente, si la lógica de la ley no es válida, el servicio del templo es inútil. La opción de Jesús pone en entredicho el esquema de la ley y con ello todo el entramado social y religioso sobre él montado, como hoy día pueden seguir siendo desestabilizadoras para la lógica de la ley (también en sus versiones seculares) toda afirmación práctica de la preferencia de Dios por los pobres. Decir que Jesús muere por tal opción, que muere por blasfemo o por criticar el templo son fórmulas perfectamente equivalentes.

La muerte de Jesús es ya un juicio. Para el partido fariseo Jesús merece el castigo de Dios, y el que Dios no intervenga para salvarlo es ya una prueba de que no tenía razón por haberse puesto al margen de la ley divina. La muerte de Jesús mostraría así que Dios es justo. Para la lógica de los paganos que colaboran en la ejecución, el esquema judío de la ley puede no ser convincente. El silencio de Dios, más que una prueba de la culpabilidad de Jesús, lo es de la lejanía o inexistencia de Dios. En todo caso la culpa de Jesús se reduciría más bien a ingenuidad e ignorancia de las leyes prácticas que rigen el mundo social y político. Jesús mismo, en la medida en que en Getsemaní todavía esperó una intervención de Dios, continuó al menos en parte pensando como un piadoso judío: si he sido justo y he hecho la voluntad de Dios puedo esperar en su intervención para que se haga justicia. Pero Dios no interviene. Esto confirma: o bien que Jesús no era justo, o bien la lejanía o inexistencia de Dios.

Desde un punto de vista lógico cabe empero una tercera opción, que es la de la fe, y que el evangelio de Marcos pone en boca de un centurión romano. Consiste en decir que Jesús era el Hijo de Dios. Es decir, Dios mismo estaba en la cruz reconciliando al mundo consigo. Como dice Zubiri, Dios tiene una respectividad real a la muerte de Cristo en la cruz⁹⁷. Esta es la tesis cristiana. Si Dios hubiera intervenido, Jesús hubiera sido justificado, pero todas las demás víctimas de la historia hubieran sido condenadas, pues aparentemente no se merecían la intervención de Dios. Si Dios muere en la cruz, se afirma su radical solidaridad con todos los pobres de la tierra. Pero al mismo tiempo se afirma que Dios no castiga a los malos. La cruz es por esto una oferta de reconciliación universal. Ahora se ve plenamente que Dios permite el mal, que

⁹⁷ Utilizo aquí el curso de 1971.

respeta plenamente la libertad. La cruz confirma plenamente la tesis sobre la voluntad de libertad de Dios en la creación y le da su sentido pleno: Dios permite el mal, pero carga con la responsabilidad de ello hasta ser afectado por la cruz.

La fe que surge de la cruz es en este sentido la alternativa radical a la maldición de la ley, no sólo de la Torah, sino de todas sus versiones religiosas y laicas. El destino de los pobres no está sancionado por Dios, sino puesto radicalmente en entredicho, hasta el punto de que los pobres se convierten en lugar privilegiado del encuentro con Dios⁹⁸. Los dogmas fundamentales del cristianismo no son más que una exégesis de lo sucedido en la cruz. Si Dios estaba en la cruz, esto significa que escatológicamente Jesús ha resucitado (la primera versión del evangelio de Marcos no considera necesarios los relatos de la resurrección). Si Dios estaba realmente en Jesucristo, ha de afirmarse su divinidad: es el dogma de la encarnación. Si Dios estaba en la cruz, pero al mismo tiempo permanecía como Padre de todos los hombres abriendo la posibilidad de una reconciliación universal como participación en esta vida de Dios, Dios es trino. La realización histórica de esta reconciliación es justamente la Iglesia.

La tesis de que Dios estaba en la cruz reconciliando al mundo consigo es no sólo una tesis soteriológica, sino también una tesis escatológica. La resurrección de Jesús es un hecho escatológico que ya se puede afirmar ante la misma cruz. Es la tesis joánica de la cruz como glorificación. Y es un hecho escatológico que promete que la voluntad de reconciliación mostrada en la cruz es una voluntad efectiva de Dios que en algún momento se realizará universalmente. Es la nueva creación, la superación radical de todo mal en un cielo nuevo y una tierra nueva. En esta «nueva creación» no desaparece la limitación propia de lo creado, y, por tanto, tampoco la posibilidad formal del mal; desaparece, en cambio, su actualidad efectiva (maleficio) y su poder (malicia, malignidad y maldad) por sobreabundancia de la gracia. De esta reconciliación universal sólo está excluido quien positivamente desee tal exclusión, justamente en virtud de la voluntad divina de libertad. Lo contrario sería una confirmación de la lógica de la ley: «la condenación no consiste en sufrir las consecuencias de un pecado, sino en permanecer obstinadamente, irrevocablemente queriendo lo que se ha querido en el pecado» (SSV 315), que como vimos era aversión a la presencia de Dios en la historia. Desde la cruz sabemos que esta presencia está fundamentalmente dada en los pobres. Igualmente, la salvación no consiste en el cumplimiento de la ley, sino en la asimilación real y práctica a la

⁹⁸ Cf. Mt 25.

fe de Jesús, ya sea por la participación en la suerte de las víctimas de la historia, ya sea por seguimiento real de Jesús *gratia Ecclesiae* (cf. SSV 317).

Para el problema del mal, que aquí nos ocupa, la historia de la salvación y su culminación escatológica nos muestran que esa esencial dimensión moral del problema mal, que ya veíamos al hablar de la creación, no se traduce en una solución moralizante según el esquema de la ley. La solución moralizante, en realidad, contradice el sentido fundamental de lo allí señalado, esto es, que la libertad es en la voluntad de Dios el bien supremo del hombre. No lo es ni para el que se refugia en la ley, ni para quien entiende que el bien supremo consiste en la mera prolongación de la existencia biológica en el difícil entramado de poderes de este mundo. La tercera opción es verdadera opción por la libertad como bien supremo del hombre, en todas sus dimensiones individuales, sociales e históricas. La opción de la fe es primariamente opción por la fe de Jesús mismo: la opción por los pobres en virtud de una confianza en el Padre que llega hasta el extremo de aceptar su (sólo) aparente rechazo. Y es la opción de la fe en Jesucristo que entiende que en la cruz se ha manifestado definitivamente la voluntad de Dios. Esta voluntad, que antes calificábamos genéricamente como voluntad de libertad, es ahora concretamente voluntad de solidaridad radical con las víctimas del mal y voluntad de respeto radical de la libertad de los verdugos. Lo que une ambas voluntades, en otro contexto posiblemente contradictorias, es el hecho unitario de la cruz como voluntad de reconciliación universal.