

DE DIOSES BUENOS Y MUNDOS IMPERFECTOS

SANTIAGO OJEDA COUCHOUD

Universidad Pontificia Comillas

RESUMEN: El término Teodicea fue acuñado por Leibniz a comienzos de la Ilustración y recoge desde entonces los intentos teístas de justificar su idea de un Dios interesado en el mundo, omnipotente y bueno con la realidad tozuda e innegable del mal. Esa justificación se nos revela hoy como necesariamente etiológica, aunque no por ello menos fructífera o relevante para nuestro propio predicamento. El presente trabajo pretende mostrar muy someramente las condiciones socioculturales que se revelan en las etiologías más destacadas posteriores a Leibniz y sus paralelismos con nuestra situación presente. A partir de esos paralelismos se apuntarán los posibles rasgos de una Teodicea actual desde los supuestos de la filosofía analítica y la teología filosófica, centrada en los diferentes tipos de mal y una comprensión de las características del mundo y de la mente que apunten a posibles soluciones.

PALABRAS CLAVE: Teodicea; filosofía analítica; ilustración; teología filosófica.

Of benevolent Gods and Imperfect Worlds

ABSTRACT: The term «Theodicy» was coined by Leibnitz at the beginning of the Enlightenment and it designates since then the Theists' attempts to justify their idea of a benevolent, omnipotent God interested in his creation but confronted with the stubborn, undeniable reality of evil. That justification seems to us now necessarily etiological, although equally fruitful and relevant to our own time: The present work attempts to reveal succinctly the socio cultural conditions apparent in the most relevant etiologies formulated after Leibnitz, and their parallelism with the ones current today. Starting from that parallelism we will point to the likely features of a modern Theodicy, using the premises of analytic philosophy and philosophical theology, centered around the different types of evil and the understanding of world and mind that may pave the way to potential solutions

KEY WORDS: Theodicy; Analytic Philosophy; Enlightenment; Philosophical Theology.

INTRODUCCIÓN

En tiempos de incertidumbre como los que nos ha tocado vivir es normal que las gentes vuelvan la vista al pasado en busca de inspiración o de consejo. Las respuestas a las grandes preguntas que nos transmitieron nuestros educadores casi por inercia nos resultan sospechosas, sentimos de forma acuciante la necesidad de re-plantearlas, re-formularlas en términos que nos parezca capturan adecuadamente las circunstancias originales que nos definen. Pero si queremos que las respuestas a que lleguemos en esos nuevos términos nos satisfagan no podemos evitar contrastarlas con las formulaciones que nos han legado las generaciones previas, especialmente aquellas cuyas circunstancias más puedan parecerse a las nuestras.

Dos de esas grandes preguntas, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me cabe esperar?, siguen, a pesar de innumerables predicciones en contra realizadas en los últimos 200 años, respondiéndose en clave religiosa. Y hoy, igual que en tiempos de Epicuro, seguimos teniendo dificultades para conciliar las respuestas ofrecidas por los

diferentes sistemas de creencias que comparten la fe en un Dios todopoderoso y benévolo con la constatación de un mundo henchido de conflictos, de miseria, de sufrimiento y al final de muerte. Un mundo para muchos (especialmente los que permanecen ajenos a esos sistemas de creencias) carente de sentido, en el que el hombre es «una pasión inútil».

Pues bien, a la hora de empezar a buscar nuestras propias respuestas a esas preguntas hay pocos autores a los que podamos acudir en busca de inspiración tan prometedores como Kant, el que inicialmente las formuló en esos términos. No sólo por la perspicacia y profundidad con que trató la contribución de la religión establecida a proporcionar respuestas últimas¹, sino por los numerosos paralelismos entre su época y la nuestra:

- Derrumbe de la ideología dominante de su tiempo (el antiguo régimen), empezando por el rival tradicional de la Prusia de Kant, Francia, con la revolución de 1789.
- Creciente asimilación de los avances científicos del siglo anterior (revoluciones de Copérnico y Newton en el caso de Kant, de la relatividad y la mecánica cuántica formuladas por Einstein y Böhr en el nuestro), dando lugar a nuevas tecnologías cuyo impacto apenas empezaba a vislumbrarse (motor de vapor y revolución en las comunicaciones marítimas y terrestres para Kant, energía nuclear y desarrollo de tecnologías de información en el nuestro).
- Finalmente, coexistencia tensa y problemática de formas de religiosidad que postulaban una vuelta a las certezas de la tradición (Cuáqueros, Shakers, Jansenistas y Pietistas en el S. XVIII, comparables al revivir de las iglesias evangélicas de *nacidos de nuevo* en EEUU, o a movimientos como los Neocatecúmenos, Opus Dei o Legionarios de Cristo en el entorno Católico de nuestros días) oponiéndose a lo que percibían como una ola imparable de secularización, desencantamiento, y en los casos más extremos abierta irreligiosidad (ejemplificada por los vagamente creyentes y muy críticos de la religión establecida empiristas ingleses Hobbes, Locke y Hume, o los polemistas enciclopedistas franceses de d'Holbach a Voltaire, y que hoy hallan su equivalente en intelectuales públicos como Christopher Hitchens, Richard Dawkins, Sam Harris o Daniel Dennett).

No pretendo con la identificación de estos paralelismos argumentar que las respuestas que se dieron en los tiempos de Kant nos hayan de resultar acriticamente válidas, pero sí que el conocimiento de las claves en que se dieron esas respuestas nos es imprescindible para avanzar hacia las que nos resulten creíbles a nosotros. Habremos de contentarnos con unas pinceladas básicas de su fructífera y sofisticada filosofía de la religión: A pesar de su educación en un hogar pietista, Kant rechaza por contrarias a la razón las doctrinas de lo que en la época se conocía

¹ Principalmente en su libro de 1793 *De la religión en los límites de la mera razón*, pero no podemos olvidar la importancia de aspectos nítidamente religiosos como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma en la argumentación desarrollada en la *Crítica de la Razón Práctica* de 1788, la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* de 1785 y, directamente relacionado con el tema que nos ocupa, el artículo «Sobre la posibilidad de una Teodicea y el fallo de todos los intentos filosóficos previos en ese campo» de 1791.

como religión positiva, con su carga de heteronomía y abierta superstición. Es por ello un ejemplo depurado de Teísmo, tal vez el más coherente y acabado que podemos encontrar, que puede y debe aceptar (a pesar de considerar que su demostración está más allá de las capacidades de nuestra razón) la existencia de un Dios todopoderoso, omnisciente e infinitamente benévolo, así como la inmortalidad del alma². Y decimos debe porque ambas premisas son clave para completar de forma satisfactoria el argumento a favor de cómo debemos obrar desde nuestro sentido del deber exclusivamente, y al margen de la satisfacción de nuestros intereses. Sólo una voluntad todopoderosa y buena (una voluntad «santa») en un tiempo infinito puede garantizarnos la consecución de un «reino de los fines» (*Reich der zwecke*) en el que el deber y la felicidad de los sujetos limitados coincidan.

1. EL PROBLEMA: DIOS Y EL MAL SON INCOMPATIBLES

Ahora bien, el Teísmo puede contrarrestar con facilidad, mostrándolos como inconclusivos, la mayoría de los argumentos en contra de la existencia de Dios salvo uno: el de la existencia del mal. Como ya había formulado Epicuro³, un Dios bueno, omnisciente y omnipotente no permitiría en el mundo la existencia del mal, y sin embargo es un hecho constatable sin demasiada dificultad que el mal existe, luego *modus tollens* podemos afirmar que no hay ese Dios bueno, omnisciente y omnipotente que los Teístas postulan. Este argumento (o paradoja) de Epicuro fue retomado por Pierre Bayle en su *Dictionnaire Historique et Critique* (en respuesta al cual acuñó precisamente Leibniz el término *Teodicea*, que aparece por primera vez en el título de su libro de 1710 *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la volonté de l'homme et l'origine du mal*) y devuelto a primera línea del debate en la República de las Letras europea a raíz del terremoto de Lisboa de 1755, siendo las respuestas paradigmáticas al mismo las de Voltaire y Rousseau⁴, que tanta influencia tuvo en Kant. ¿Cómo responde éste entonces a una cuestión tratada por tan ilustres precedentes? Básicamente, reconociendo que la razón no tiene nada que decir en este punto (de ahí el título de uno de sus opúsculos mencionado en una nota anterior), que no hay como responder racionalmente a la paradoja. Sus artículos para el semanario de Königsberg que tratan específicamente del terremoto, escritos a lo largo de 1756, insisten en el origen natural del mismo (explicando

² Para más detalle sobre el papel del Teísmo en la filosofía de Kant véase GÓMEZ CAFFARENA (1984).

³ No nos han llegado directamente de forma fiable ninguno de los escritos originales de Epicuro, y mucho de lo que sabemos de él es a través de la visión profundamente sesgada y reprobatoria de sus contemporáneos estoicos. La formulación de su argumento en contra de la existencia de un Dios omnipotente y bueno se puede encontrar en el *De rerum natura* de Lucrecio, y (para refutarlo) en el *De ira Dei* del apologista cristiano del S. III Lactancio.

⁴ Resulta difícil discernir hasta qué punto Voltaire era sincero en su propia forma de Teísmo o se trata de un vestigio de su adoración por el sistema de Newton. La respuesta de Rousseau está condicionada por la utilidad social que sigue viendo en las formas tradicionales de religión (utilidad que encuentra, eso sí, acotada a las mentes «simples» y «poco ilustradas» de la mayoría), por lo que termina culpando a los hombres y a la influencia corruptora de la civilización en el tono sentimentaloides, precursor del romanticismo. tan característicos de su producción..

a los lectores los conceptos de la incipiente teoría de la tectónica de placas), con vistas a convencerles de la improbabilidad de que ocurriese algo parecido en Prusia (incluso busca, como ya hiciera Rousseau, aspectos positivos, como el surgimiento de una fuente de propiedades medicinales a raíz de los movimientos de la tierra⁵). En el último de ellos, se concluye que el terremoto prueba que el mundo no está hecho específicamente para nuestro disfrute, y que no podemos aspirar a entender, a partir de nuestra limitada razón, las razones del creador. Sin embargo, esta aparente claudicación no le lleva a cuestionar su Teísmo, que como hemos visto es una de las claves en que se apoya todo su sistema y sin la cual la respuesta que da al «¿Qué debo hacer?» nos parece sobrehumana por lo que supone de abandonar toda esperanza de autosatisfacción, toda expectativa de poder ser felices a través del cumplimiento del deber. Antes al contrario, para Kant una teodicea exitosa, que estableciese más allá de toda duda la relación entre virtud y felicidad, destruiría la posibilidad de ser verdaderamente morales. Si tuviésemos la certeza de que el mal es de alguna manera ilusorio (al ser compatible con un Dios bueno y justo) y que al final nuestro buen comportamiento será recompensado (y nuestros posibles actos contrarios al deber serán castigados) no estaríamos comportándonos moralmente, si no interesadamente (y para Kant, pensador contrario al utilitarismo donde los haya, toda actuación hecha persiguiendo nuestro propio interés —por oposición a las acciones hechas persiguiendo lo que es bueno por sí mismo— es contraria a la moral, es egoísmo apenas camuflado).

Curiosa transvaloración a la que llegamos, en la que una teodicea capaz de hacer racionalmente compatibles al Dios teísta y la existencia del mal en este mundo nos impediría ser realmente buenos. Dándole la vuelta al argumento (como se le daría en poco tiempo⁶), el que en el mundo haya dolor y sufrimiento, y que este dolor y este sufrimiento sean necesariamente incomprensibles, pasa a ser condición de existencia de nuestro ser moral (más adelante veremos cómo este concepto reaparece en la segunda mitad del S. XX en la respuesta de Hicks y Stump al problema lógico del mal que se ha venido a conocer como *soul-making argument*, argumento de la necesidad del mal para que nuestras almas puedan desarrollarse, y con ello llegar a ser verdaderamente dignas de alcanzar a Dios).

No sin razón se ha acusado al argumento de Kant de circularidad: tiene que haber un Dios todopoderoso y bueno porque de otra manera desafía a la lógica que estemos dotados de una capacidad moral que nos compele a obrar en forma no solo eventualmente contraria, si no a la larga totalmente incompatible con nuestra felicidad. Es necesario citar con cierta extensión:

⁵ Afortunadamente no se explaya demasiado en ese punto. Más adelante, Kant declararía que de todos sus escritos sólo de aquellos (por su infundado optimismo, ya que su visión de la condición humana se fue volviendo más oscura conforme avanzaba su vida) se sentía avergonzado. Se pueden consultar en KANT (1968) pp. 417-428, 429-462 y 463-472.

⁶ Los argumentos que resuelven la no evidencia de la existencia de Dios, su carácter de *Deus absconditus* tienen una larga tradición (ya en la biblia encontramos pasajes en que se protesta por la falta de inmediatez de la divinidad, que da alas a los increyentes, como en Salmos 22:1-2 o Isaías 45:15). Recientemente de ese carácter oculto se han sacado tanto argumentos a favor del ateísmo (J. L. Schellenberg, Theodore Drange) como en su contra, marcadamente en Hicks (1968).

En el análisis previo la ley moral nos llevaba a un problema prescrito únicamente por la pura razón, sin la ayuda de ningún motivo sensible, esto es, la necesaria completitud del primer y principal elemento del *summum bonum*, la moralidad; y como esto puede ser perfectamente resuelto sólo en la eternidad, al postulado de *inmortalidad*. La misma ley debe también llevarnos a afirmar la posibilidad del segundo elemento del *summum bonum*, la Felicidad proporcionada a esa moralidad, y esto de forma tan desinteresada como antes y únicamente por la razón imparcial; esto es, debe llevar a la suposición de la existencia de una causa adecuada a este efecto; en otras palabras, debe postular *la existencia de Dios*, como condición necesaria de la posibilidad del *summum bonum* (un objeto de la voluntad que está necesariamente conectado con la legislación moral de la razón pura)⁷.

La forma en que la existencia de un Dios con estas características resuelve esta inconsistencia es sirviendo de garante (dotándonos, entre otras cosas, de almas inmortales) de que al final nuestro deber y nuestra felicidad coincidirán. Pero no podemos entender racionalmente cómo ese Dios todopoderoso y bueno permite el mal y el sufrimiento porque en el momento en que lo entendiésemos tendríamos la certeza de que cumpliendo nuestro deber seremos felices, certeza que deja de hacer necesario que Dios tenga las características que postulábamos como necesarias en primer lugar.

A un pensador tan fino como Kant no se le escapaba el carácter cuando menos problemático de este razonamiento (menos aún se le pasaría a críticos posteriores, tanto desde posiciones más idealistas, que culminarían en Hegel, como materialistas), y en parte de su obra posterior⁸ seguiría revisitando la fundamentación del mismo para intentar sustentarlo de manera más firme. Sin embargo para entender porque nunca consideró seriamente el abandono de raíz de creencias que podrían considerarse insuficientemente fundamentadas tenemos que acudir a una característica de las mismas que mencionamos brevemente en el resumen con que abrimos este texto: su carácter etiológico.

2. RESPUESTAS SESGADAS: LA AGENDA OCULTA

Llamamos etiológicos a aquellos relatos en que utilizamos la referencia a un pasado más o menos nebuloso para explicar alguna característica del mundo que nos rodea, explicación que normalmente toma una forma muy distinta a la del discurso científico. No están por ello este tipo de relatos formados principalmente por enunciados de tipo proposicional, cuya concordancia con la realidad pueda verificarse o falsearse, sino por secuencias narrativas a las que cabe exigirles como mucho coherencia interna (no sólo lógica —en el sentido de no contradicción— y

⁷ KANT (2000), Libro II, capítulo II, apartado V «La existencia de Dios como un postulado de la razón práctica pura», p. 150. (todas las traducciones de textos citados en lengua distinta de la española son propias).

⁸ Por ejemplo, tanto la *Crítica del Juicio* como las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* pueden entenderse como intentos adicionales sobre qué constituye en la práctica un conocimiento, más allá de las condiciones previas del mismo identificadas en la anterior *Crítica de la Razón Pura*, y las formas de conocer, de distinguir lo verdadero de lo falso y por ello de considerar suficientemente justificados nuestros enunciados y sistemas de creencia.

respeto a las leyes del mundo observable que den «credibilidad» a la historia, sino un cierto equilibrio entre lo que se narra explícitamente y lo que se omite, de forma que para cada elemento de la narración encontremos «causas suficientes» en los elementos presentados con anterioridad). Es importante no perder de vista que el que la secuencia de hechos internamente coherentes de que se compone la narración etiológica culmine en el hecho del mundo (que sí resulta empíricamente comprobable) del que pretende dar explicación no dota al conjunto de la historia de verosimilitud, al haber muchas narraciones alternativas que podríamos imaginar que igualmente diesen razón de que las cosas sean como son.

El ejemplo por antonomasia de narraciones etiológicas lo constituyen algunos relatos de la Biblia Hebrea, pudiéndose considerar el Pentateuco en su totalidad como un gran relato que el pueblo Judío se cuenta a sí mismo para entender cómo han llegado a convertirse en lo que son, cuya compilación y codificación en la forma que nos ha llegado hasta hoy se inicia en los tiempos del exilio en Babilonia, y se completa al poco de haber retornado a la tierra de Israel (hay que tener en cuenta que parte de los materiales con que los compiladores trabajan, y que en algunos casos incorporan prácticamente sin modificar al texto, son de época anterior, estando entre los más antiguos los que se conocen como derivados de la «fuente J», escritos en tiempos incluso anteriores a la monarquía davídica). Así, por ejemplo, tomemos el caso de la historia de los hijos de Isaac (nietos por ello de Abraham), engendrados con la hasta entonces estéril Rebeca:

Isaac oró al Señor por su mujer, porque era estéril. El Señor lo escuchó, y su mujer, Rebeca, se quedó embarazada. Pero los niños se agitaban en su seno, y ella se dijo: «Si es así, ¿qué va a ser de mí?» Y fue a consultar al señor. El Señor le respondió:

Dos naciones hay en tu seno;
 Dos pueblos se separan en tus entrañas;
 Uno será más fuerte que el otro,
 Y el mayor servirá al menor.

Cuando llegó la hora del parto, resultó que eran gemelos. Salió el primero, rubio y todo él velludo como una pelliza, y le pusieron el nombre de Esaú. Después salió su hermano, agarrando con la mano el talón de Esaú, y lo llamaron Jacob. (Génesis 25:21-26).

Jacob, tras obtener la primogenitura de forma cuando menos cuestionable (primero se la compra a su hermano Esaú «por un plato de lentejas», luego engaña a su padre haciéndose pasar por el mayor para que le bendiga) será el fundador de la nación de Israel, mientras que Esaú se considera el patriarca de los Edomitas, nación con la que el Israel bíblico tuvo numerosos enfrentamientos. La historia de la concepción y nacimiento de los hermanos busca explicar las similitudes de las naciones vecinas (descienden al fin y al cabo de la misma familia), así como la preeminencia de Israel (Dios la había anunciado). Incluso los nombres y características de los hermanos parecen haberse insertado en la historia para reforzar esta identificación: En el hebreo original Esaú no es rubio, sino rojo (*‘adom*, de donde vendría el nombre de la nación que engendraría), y su vello sirve tanto para preparar al lector para la triquiñuela de Jacob (engaña a su padre Isaac para que le bendiga cubriendo sus brazos y cuello con pieles de cabrito) como para reforzar la identificación mediante la referencia al monte sagrado de los edomitas, Seir, que en

hebreo suena muy parecido a *sa'ir* (velludo). La parte que presenta a Jacob agarrando el talón (*'eqeb*), además de dar sentido al nombre (*ya'aqob*) resalta los tempranos intentos del patriarca por adelantar a su hermano, como sus descendientes se legitimaban mediante la narración para hacer con los de Esaú⁹.

Al igual que los compiladores del Pentateuco utilizan los materiales que tienen a mano (como los términos legales que establecen los términos de vasallaje, o «suzerainato», que los soberanos caldeos imponen a sus ciudades sometidas para redactar el decálogo que Dios entrega a Moisés en el Sinaí¹⁰, o los mitos Babilonios como el del diluvio universal para la historia de Noé) sin por ello dudar de su verdad, los pensadores ilustrados cuya respuesta al problema del mal comenzamos a analizar recurren a las ideas disponibles en su entorno para construir sus Teodiceas (o sus respuestas a las Teodiceas ajenas). Y al igual que nuestra comprensión de la Biblia mejora con el conocimiento del origen primero de esos materiales, y de la finalidad con la que fueron empleados (obtenido mediante la identificación de las circunstancias socio históricas en que fueron recopilados y en función de ellas, del hecho particular que perseguían explicar), un análisis adecuado de las respuestas ilustradas al problema del mal requiere de una identificación similar de los hechos que pretendían explicar tal como eran percibidos por sus autores, percepción que estaría necesariamente influida por sus circunstancias e intereses.

Así, los ejes que articulan la realidad socio-histórica de los intelectuales de los siglos XVII y XVIII (fin reciente de las guerras de religión tras la firma de la paz de Westfalia, logros crecientes de la razón y comienzo de su traducción en tecnología, todo ello acompañado de una inestabilidad que acabaría por poner fin a toda su forma de organizar la sociedad) contribuyen de forma marcada al tipo de narración justificativa que éstos van a considerar plausible. Empezando por Leibniz (1646-1716), educado en la Europa inmediatamente posterior a Westfalia, una paz que no trae la tranquilidad esperada al continente, sino un sistema de equilibrios siempre inestables. Bajo el principio de *cuius regio, eius religio* los diferentes príncipes y reyes se afanan en homogeneizar sus poblaciones y pelean entre sí por la supremacía continental. El final del S. XVII contempla una mejora sustancial de las comunicaciones tanto físicas (construcción de nuevas vías de transporte) como simbólicas (buena prueba de ello es la prolífica correspondencia del propio Leibniz). Occidente está absorbiendo aún las consecuencias de la revolución copernicana y sus implicaciones teológicas (¿cómo de centrales podemos ser en el plan del Creador si nos ha puesto apenas en una esquina de un Universo cuya vastedad nos llena de terror y confusión?), así como del racionalismo de Descartes (sólo podemos estar seguros de nuestra propia existencia como *res cogitans*, Dios nos hace falta para garantizar la existencia de un mundo exterior a nosotros). Gottfried Wilhelm se gana la vida como asesor y diplomático comisionado por la casa de Brunswick (un pequeñísimo electorado que acabará produciendo al rey de Inglaterra Jorge I, iniciador de la dinastía de Hannover) para, entre otros menesteres, escribir su historia desde los tiempos de Carlomagno (historia nunca entregada, a pesar de llegar a tener tres

⁹ KUGEL (2007), pp. 143-146 para el caso de Jacob y Esaú.

¹⁰ Para los paralelismos entre el Deuteronomio y los tratados de vasallaje asirios como el del rey Esarhaddon, ver *op. cit.* pp. 348-349; sobre la posibilidad de estar inspirados en los mucho más antiguos (2.000 AC) tratados Hititas ver pp. 244-246.

gruesos volúmenes casi listos, que le valdría al final de sus días el apartamiento y la relegación). Para dicha casa, elevada en pocos años de la casi aniquilación a sentar a uno de los suyos en uno de los tronos más poderosos de Occidente (precisamente cuando las fortunas de su archirrival Francia empiezan a torcerse), resulta plausible y pertinente la afirmación de que el nuestro es el mejor de los mundos posibles...

Si la teodicea de Leibniz (y en cierta medida la de Rousseau, ejemplificada en el discurso del vicario saboyano) intenta justificar a Dios desde sus propias características, hemos visto cómo el intento de Kant lo hace desde las del hombre. No se puede explicar inteligiblemente cómo un Dios bueno, involucrado en el decurso del mundo y omnipotente permite el mal por alguna característica de tal Dios, sino por la forma que toma la vida moral del hombre. Porque tal explicación, de existir, impediría al hombre de raíz su ser moral. A menudo se ha dicho que Kant realiza en la moral el movimiento inverso al de Copérnico en la astronomía. Si éste saca al hombre del centro, y pasa entonces a verse como una criatura accesoria, secundaria, caracterizada por su posición no central en el cosmos, aquél va a construir todo su sistema moral alrededor de un hombre que se vuelve legislador de sí mismo, sin recurso a ninguna entidad fuera de él, ajeno a toda tentación de heteronomía. Si se acepta esta centralidad absoluta del sujeto, la «justificación de Dios» se vuelve secundaria e incluso, como hemos visto, contraproducente. Y Kant, con todo su «dinamismo postulatorio» no va a dejar que su brillante sistema se tambalee por una posible paradoja que no hace más que revelar otro límite de nuestra capacidad de razonar (como las antinomias descritas en la *Crítica de la Razón Pura*). La tarea crítica de Kant es coherente con la identificación de estos límites, y no necesita por ello retorcer la razón más allá de lo que esta admite ser retorcida como algunos de sus coetáneos.

Es difícil exagerar hasta qué punto ha cambiado nuestra perspectiva desde entonces. Si somos hijos del «desencantamiento» al que aludía Weber hasta el punto de que la posible existencia de un Dios personalmente interesado en nuestro bienestar nos resulte difícilmente inteligible¹¹, dejará de tener sentido la pregunta sobre por qué hay mal en primer lugar, ya que en términos de Wittgenstein:

6.41 El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor¹².

Con ello Wittgenstein acotaba lo que tenía sentido decir (expresar mediante el lenguaje); Las preguntas sobre valores (el bien o el mal de las situaciones del mundo) no son solamente sin sentido (*sinnlos*) sino directamente insensatas (*unsinnig*), aunque al vienés le parecieran profundamente respetables¹³, y en cierta medida se pasase su vida lidiando con ellas (aunque, significativamente, lo hiciese en un relativo «silencio axiológico», sin hablar, y especialmente sin escribir mucho sobre sus propios valores). Sin llegar a esos extremos, si aceptamos que hay una posibilidad legítima de discutir sobre valores, nuestras opiniones sobre la calidad del mundo en que vivimos serán determinantes de lo que consideremos una respuesta válida.

¹¹ La descripción más completa de ese proceso de desencantamiento la podemos encontrar en TAYLOR (2007).

¹² WITTGENSTEIN (1973), p. 177.

¹³ WITTGENSTEIN (1989), p. 43.

Así, si coincidimos con Leibniz en que vivimos en «el mejor de los mundos posibles», o sin llegar a ese extremo, nos parece que al menos el universo está suficientemente bien diseñado para permitir nuestra existencia y que la vida humana en él puede (y por ello debe) alcanzar unas cotas razonables de comodidad y felicidad nos satisfarán un tipo de respuestas que nos resultarán totalmente inaceptables si nos alineamos más bien con Adorno al decir que:

El mundo es horror sistematizado, pero por ello es hacerle demasiados honores pensar en él enteramente como sistema [...]. Su esencia es la abominación; pero su apariencia, la mentira en virtud de la cual persiste, es un sustituto de la verdad¹⁴.

Conseguir al menos cierta claridad en nuestros planteamientos de partida nos debe ayudar a evitar el que nuestro razonamiento sea una gran narración etiológica, en la que en vez de inventarnos las circunstancias del nacimiento de dos niños en un pasado mítico indeterminado nos inventemos argumentos cuya lógica defectuosa se nos escape por encajar con la visión que buscábamos justificar.

Con esta precaución podemos ahora volver a la forma en que abríamos nuestra exposición. Argumentábamos que, si bien era conveniente repasar las respuestas que se han dado en épocas similares a la nuestra a las preguntas fundamentales, no podíamos aceptarlas sin más, debido al inevitable cambio en las circunstancias históricas. A pesar de los paralelismos que destacábamos nuestra época no es idéntica a la del sabio de Königsberg, y del mismo modo que tenemos que acomodar desafíos con los que él no se tuvo que medir, disponemos de recursos que a él le resultaban desconocidos. Uno de esos recursos, inevitable en el campo del pensamiento tras el «giro lingüístico» sufrido por las disciplinas humanistas a comienzos del siglo pasado, es el análisis del lenguaje. Podemos (y debemos) descomponer los elementos problemáticos de las respuestas que queremos validar e identificar las reglas del «juego de lenguaje» que estamos practicando si queremos alcanzar un nivel de comprensión que nos resulte satisfactorio¹⁵.

3. EL PROBLEMA REVISITADO: ¿EL MAL O LOS MALES?

Debemos, pues, analizar en mayor detalle los términos del problema que se nos plantea antes de poder dar respuesta a las preguntas que nos estamos planteando

¹⁴ ADORNO (1974), p. 113.

¹⁵ No podemos evitar mencionar cómo la revisión crítica del pensamiento anterior a ellos acometida por los iniciadores de la filosofía analítica (Russell, Moore, el propio Wittgenstein, en paralelo con el Círculo de Viena de Schlick, Carnap, Weissemann y Neurath) supone un intento de devolver un rigor y una racionalidad a la actividad de filosofar que consideraban que se había perdido en especulaciones metafísicas y derivaciones fenomenológicas que la inmiscuían en el terreno de las ciencias empíricas como la psicología o la sociología. Este intento de acotar y reducir el alcance de la filosofía (que para ellos sería legítima sólo en cuanto se circunscribiese al análisis del lenguaje, mientras tuviera como objeto el estudio de las proposiciones a priori y las reglas de utilizar éstas, o sea la lógica) presenta evidentes paralelismos con el proyecto de revisión racional kantiano, desarrollado en las tres críticas (y en reacción a los excesos especulativos, incluso «dogmáticos» en sus propias palabras, a que el pensamiento occidental se había entregado en su época), a pesar del diferente alcance de lo considerado como válido por éste.

(«¿Qué debo hacer?» y «¿Qué me cabe esperar?», especialmente por las consecuencias que hemos visto que la respuesta a esta última puedan tener para la primera): ¿A qué nos referimos exactamente cuando decimos que «hay mal en el mundo»? En la línea con que abríamos el artículo, nos centraremos, lógicamente, en aquellas definiciones de mal que de alguna forma resultan incompatibles con la existencia de un Dios como lo entendían los Teístas (bueno, omnipotente, omnisciente y personalmente involucrado en el devenir de este mundo).

Una somera mirada a nuestro alrededor nos confirma que la realidad de la vida humana se nos presenta por doquier transida de dolor y sufrimiento, un dolor y un sufrimiento que se nos hacen más intolerables por cuanto podemos imaginar tan fácilmente su ausencia. Podemos juzgar que hay cierta belleza terrible (pero belleza al fin y al cabo) en la forma en que la leona caza y devora al grácil antílope, pero no hay nada bello (ni sublime) en el niño que muere de hambre o de una enfermedad fácilmente sanable en un mundo en que unos pocos viven en la abundancia, preocupados de consumir conspicuamente mucho más de lo necesario. No hay nada bello (ni sublime) en que milicianos sudaneses ataquen aldeas de las etnias que desean expulsar y violen a sus mujeres delante de sus maridos e hijos antes de ejecutarlos a machetazos. No hay nada bello (ni sublime) en que una avalancha de fango causada por las lluvias torrenciales sepulte un pueblo entero matando a miles de mujeres y niños, o que un tsunami arrase las costas de Asia matando a centenares de miles. El terremoto de Lisboa no deja de repetirse, como no dejan de repetirse los innumerables holocaustos en que un grupo dominante dedica su superioridad armamentística al exterminio de otro más débil.

Para clasificar todas estas formas de mal utilizaremos la terminología introducida por Leibniz en su *Teodicea*, que distingue el mal físico, el mal moral y el mal metafísico, cada uno de los cuales nos plantea preguntas igual de lacerantes que nos exigen un esbozo de respuesta si queremos ser coherentes en nuestra búsqueda de cómo debemos obrar y qué nos cabe esperar. Empezando por el último, el mal metafísico es el derivado de la finitud (manifestada en nuestra mortalidad) inherente a la naturaleza humana. No nos sirve aquí de mucha ayuda la concepción analítica de la filosofía, ya que sobre la metafísica poco tiene que decir más allá de una condena generalizada a su utilización, considerada como producto de un mal uso del lenguaje (Wittgenstein, Ayer). Veamos hasta dónde podemos llegar sin ella: ¿En qué sentido podemos decir que nuestra finitud y nuestra mortalidad son algo malo? Ciertamente, podemos concebir nuestra situación en el mundo sin ellas, y en primera instancia nos parece una situación más deseable, y por ello mejor. Ahora bien, ¿podemos realmente concebirla, o nos estamos engañando a nosotros mismos con una construcción incompleta e inconsistente, en la que nos fijamos sólo en las partes terminadas sin atender a los evidentes agujeros? El biólogo Joël de Rosnay respondía a la posibilidad de prescindir de la muerte en el proceso evolutivo

La muerte es tan importante como la sexualidad: vuelve a poner en circulación los átomos, las moléculas, las sales minerales que necesita la naturaleza para seguir desarrollándose. La muerte realiza un gigantesco reciclaje de unos átomos cuyo número es constante desde el Big Bang. Gracias a ella la vida animal se puede regenerar.

Y al ser preguntado si se puede decir que la muerte es una necesidad de la vida, no duda en responder:

Totalmente. Pertenecer a la lógica de lo viviente. A medida que las células se dividen multiplican los errores en sus mensajes genéticos y éstos se acumulan en el curso del tiempo. Finalmente hay tantos errores que el organismo se degrada y muere. Es un fenómeno ineluctable. La muerte no es, por cierto, un regalo para el individuo, pero sí lo es para la especie: le permite conservar su nivel óptimo de desempeño¹⁶.

Adiós, pues, al melodramático concepto de la muerte como «hacha de la nada» (Ernst Bloch). Es la muerte (que libera nuestros componentes básicos para que puedan ser reutilizados en nuevas combinaciones), junto a la creatividad en la mezcla de los genes introducida en la descendencia por la reproducción sexual la que ha posibilitado que estemos hoy aquí preguntándonos por la compatibilidad del mal con un Dios bueno. Sin la muerte de todos los organismos que vinieron antes nuestro (y frente a la cual nuestra propia muerte es menos que una gota en el océano) no habría ningún ser sentiente y autoconsciente, ningún ser vivo realmente, para hacer la pregunta. Si volvemos la vista ahora desde la biología a la literatura (el ámbito en que se expresan otro tipo de verdades sobre el espíritu humano que no por imposibles de verificar empíricamente resultan menos significativas) veremos que esto no es ninguna novedad. Desde los primeros registros escritos (y no hay motivo para suponer que desde la misma aparición del lenguaje) el hombre viene jugando con la idea de cómo sería librarse de la muerte. En la que se considera la más antigua narración literaria, la épica de Gilgamesh (cuyas primeras redacciones datan de entre 2150 y 2000 AC), se relata ya la obsesión del protagonista por alcanzar la inmortalidad, obsesión que se mostraría inútil al final, ya que aunque Utnapishtim, el único superviviente del diluvio original, le entrega una planta para recuperar la juventud, el atribulado héroe la pierde junto a un lago en que se estaba bañando (la devora una serpiente, que gracias a ella puede mudar su vieja piel por una nueva, en un elemento de la narración claramente etiológico). En la obra teatral *Alcestis*, de Eurípides, contemplamos cómo Admeto, rey de Pherai, ha convencido a su mujer (La Alcestis del título) para que muera en su lugar y él pueda seguir viviendo. Más recientemente, en plena era romántica, Bram Stoker da forma canónica al mito del vampiro, el no-muerto (que necesita, eso sí, alimentarse de la sangre, el principio vital, de sus víctimas para seguir viviendo eternamente) del que la moderna cultura de masas ha hecho un icono, mientras que la actitud hacia Gilgamesh (y más aún hacia Admeto) es de inequívoca censura. Es significativo que en la Biblia hebrea no encontramos personajes, como en casi todas las demás mitologías, que intenten posponer el momento de abandonar este mundo mediante recursos abiertamente sobrenaturales¹⁷. La posible explicación la podemos encontrar en el relato bíblico

¹⁶ REEVES, DE ROSNAY *et al.* (1997) p. 99.

¹⁷ El sorprendente episodio de la sunamita Abisag que llevan al anciano rey David para que le haga entrar en calor; duerma con él y le cuide narrada en Reyes 1:1-4 no puede considerarse un intento de prolongar la vida, aunque haya dado lugar a un término sociológico, «sunamismo», para designar el intento, tan frecuente entre los ejecutivos de empresas hoy en día, de recuperar algo del vigor de la juventud a través de la «adquisición» de una pareja sustancialmente más joven. Puesto que David seguía disponiendo de Betsabé y de sus numerosas concubinas, podemos deducir que el

de la expulsión del hombre del jardín del Edén: una vez que Adán y Eva desobedecen a Dios comiendo del fruto del árbol que éste les había prohibido (engañados por la serpiente, que les dice que, en el momento en que comiesen «se abrirán vuestros ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal») y son expulsados del paraíso, leemos:

Después el Señor dios pensó: «Ahora que el hombre es como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal, sólo le falta echar mano del árbol de la vida, comer su fruto y vivir para siempre». Así que el Señor Dios lo expulsó del huerto del Edén para que trabajase la tierra de la que había sido sacado. (Génesis 3:22-23).

Es decir, en la tradición judaica están suficientemente claras las consecuencias de querer ser como Dios (aunque apreciamos cierta confusión entre si ese deseo de ser como Dios que merece un castigo tan pavoroso se limita al deseo de conocimiento o incluye ya el deseo de inmortalidad, confusión posibilitada por la mención a dos árboles, el del bien y del mal y el de la vida, que ha animado incesantes debates entre los exégetas), y no es por ello de extrañar que no hayan representado a ninguno de entre ellos albergando semejante deseo otra vez. Incluso fuera de esa tradición, como hemos visto en los otros ejemplos mencionados, hay algo perturbador en la idea de una persona que no muere cuando el término natural de su vida es alcanzado (setenta años, y hasta ochenta para los más fuertes, según el Salmo 90: 10) que nos hace mirar a todo intento de rechazar ese destino como contrario al orden del universo.

No debemos pues precipitarnos a la hora de definir la muerte como un mal incontestable, salvo que pensemos que el Dios que hemos sentado en el banquillo de los acusados (inevitable a la hora de construir una defensa es determinar en primer lugar si hay algo de lo que defender al acusado, si efectivamente se ha cometido un crimen o acto contrario a las leyes, y sólo en segundo lugar indagar quién es el autor del hecho delictivo) podía haber alcanzado los mismos resultados por otros medios. Por el resultado entendemos un universo poblado por seres conscientes que eventualmente pudieran llegar a adorarlo, ya que esa es una de las diferencias principales entre el Dios de los teístas y el de los deístas: al primero le importa personalmente que le adoremos, en respuesta al amor que siente por nosotros. En cuanto a los medios, entendemos por tales un universo sujeto a las leyes de la física (pocas e inteligibles, exploraremos las consecuencias de esa inteligibilidad hacia el final del presente trabajo). En un universo tal, iniciado a partir de una gran explosión afinada con extraordinaria precisión (también tendremos ocasión en breve

motivo de la inclusión de la pobre Abisag es nuevamente etiológico: Cuando Salomón, el hijo menor de David (usando de una maniobra tan cuestionable como la de Jacob con Isaac, con la ayuda de su madre Betsabé y el profeta Natán) desplaza a su hermano mayor Adonías y es proclamado rey en su lugar, el infortunado Adonías acepta la situación, pero le pide al nuevo rey a través de Betsabé que le deje casarse con la última concubina de su padre, la joven y hermosa Abisag. Cuando Betsabé traslada este requerimiento a Salomón, el que sería conocido por su sabiduría monta en cólera y hace ejecutar inmediatamente a su medio hermano (en el Israel bíblico dormir con las mujeres del rey era equivalente a reclamar el trono para sí). Parece que el propósito del compilador al introducir a la pobre sunamita era poder presentar bajo una luz algo más comprensiva al rey Salomón y su fratricidio (desafiaría a la imaginación que Adonías arriesgase su vida por alguna de las ancianas concubinas de su padre, mientras que la «joven y hermosa» Abisag sí justificaba ese comportamiento).

de extendernos más sobre esa precisión), a partir de condiciones iniciales de gran homogeneidad y simplicidad, la única forma de llegar a producir esos seres con conciencia de sí mismos (que puedan adorar a Dios y a los que Dios a su vez pueda amar), que requieren de una extraordinaria complejidad en la organización de sus organismos, es mediante el mecanismo de la selección natural. Y para que haya selección natural tiene que haber descendencia con variación heredable y diferentes tasas de reproducción entre individuos con diferentes características. Para que se produzca esta última, es necesario que los individuos fallezcan. La cadena de implicación lógica (que no puede por ello alterarse sin incurrir en contradicción) ente nuestra situación actual y el principio del Universo está tan inextricablemente trabada, que la única forma alternativa de ser nos ocurre como posible para dar lugar a la creación actual sería hacerla *ex nihilo* exactamente como hoy la conocemos, situarnos de súbito en un mundo que ya tuviese todas las características que tiene el actual (una visión no demasiado diferente de la que todavía hoy mantienen los creacionistas e intérpretes literales de la Biblia) salvo la de nuestra mortalidad. Ahora bien, un mundo así sería para nosotros estrictamente incomprensible, arrojados en él sin atender a ninguna de las leyes que podríamos interpretar o descubrir, pues ¿qué regularidad habría de servir de base a nuestras inducciones si nuestro propio origen pudiera ser explicado sólo en términos de una voluntad ajena y dotada de poderes que seríamos incapaces de entender? Habitaríamos un mundo extraño, necesariamente alienados de él pues identificaríamos la voluntad que lo originó como ineluctablemente distinta de la nuestra, voluntad de un creador cuya presencia no podría ser de ninguna manera cuestionada (¿cómo si no explicaríamos nuestra presencia allí?). Y un Dios cuya existencia es indubitable es, si recordamos el argumento de Kant, un Dios que no respeta nuestra libertad moral, un Dios que no nos deja espacio para ser auténticamente morales.

Nótese que el mismo argumento podemos aplicar al sufrimiento, el otro aspecto del mal metafísico: es tan inseparable de la vida como la propia muerte. Sin un mecanismo de aviso urgente e imposible de ignorar ante las situaciones que, de no modificarse de inmediato, causarían la destrucción del individuo, la evolución no habría sido capaz de producir la complejidad a que ha llegado. En este sentido, el dolor es un mecanismo de adaptación de importancia vital para poder desarrollar organismos suficientemente complejos y suficientemente organizados. Así como una cantidad inimaginable de individuos han tenido que dejar de existir para poder llegar hasta nosotros (y como nosotros mismos dejaremos a su vez de existir para dejar paso a lo que venga después), a partir de cierto nivel neuronal es inevitable que muchos de esos individuos hayan visto acompañada su desaparición (y numerosos momentos de su vida antes de esa desaparición) de atroces dolores. Del mismo modo que si la muerte ha sido un elemento imprescindible en nuestra aparición, sólo se puede eliminar la muerte violando flagrantemente todas las leyes físicas que conocemos (hasta el punto de invalidarlas y seguramente hacérselas inalcanzables), sólo se puede eliminar el sufrimiento situándonos en un Universo sin historia (y por lo tanto sin leyes).

Ahora bien, ¿no son la muerte y el sufrimiento un precio demasiado alto a pagar a cambio de esa posibilidad de ser morales y de habitar un mundo inteligible? Esa constituye una de las «valoraciones últimas» que la razón puede despejarnos, pero no resolver. Cada uno debe decidir por sí mismo qué tipo de Universo le parece

«mejor» en su conjunto, aquel en el que realmente vivimos o uno imaginario en el que no hubiese muerte ni dolor, pero en el que ni pudiésemos comprender la naturaleza que nos rodea ni, asombrados y acobardados ante la magnificencia de nuestro creador manifiesto, tuviéramos que enfrentarnos a las agonías de decidir cómo queremos conducir nuestras vidas. Aquellos que se decanten claramente por la segunda opción no pueden, siendo coherentes, mantener la creencia en un Dios bueno y omnipotente, pues opinarán que un Dios así habría creado un Universo de ese segundo tipo en vez del que ha creado. Incluso entre los que consideran preferible un Universo inteligible y en el que hay espacio para la moralidad (en el sentido kantiano, que dista mucho de ser un sentido aceptado universalmente) los habrá que sigan sin aceptar la posibilidad del Dios teísta, ya que incluso si aceptasen la no contradicción entre dicho Dios y el mal metafísico, aún quedan dos males más (siempre atendiendo a la clasificación leibniziana) que podrían ser incompatibles con él. A ellos debemos pues volver nuestra atención.

Definimos el mal físico como el sufrimiento y el dolor que nos son causados bien por fenómenos naturales, bien por circunstancias no previstas (ni previsibles por alguien que se interesase con la suficiente diligencia en las consecuencias de sus actos) derivadas de acciones humanas. Sus diferencias con el mal metafísico son difusas; para Leibniz el primero se derivaba sobre todo de nuestra finitud, e implicaba la posibilidad de sufrir, mientras que cada instancia concreta de sufrimiento ya pertenecería al mal físico o moral. Teólogos más modernos, como Richard Swinburne¹⁸, distinguen solamente entre mal moral (realizado con intención por un agente libre) y mal natural (derivado de situaciones en que no existe la intención, bien por ser producto de la naturaleza, bien por no ser perseguidas por sus autores). Expresado en términos más llanos, una cosa es aceptar que seamos mortales, y otra aceptar que el mundo nos trate tan mal, y que la muerte nos alcance de tantas formas que nos parecen prematuras, gratuitas, innecesarias e incluso ofensivas, una burla a nuestra dignidad. El ejemplo por antonomasia de mal físico en nuestra tradición intelectual es el terremoto de Lisboa al que ya hemos hecho referencia. Aunque las reacciones al mismo nos ayudan a entender más sobre las personas (y el clima intelectual de la sociedad a la que pertenecían) que mostraban su espanto que sobre la naturaleza última de la realidad, los ejemplos desde entonces no han dejado de multiplicarse, y el crecimiento de la población (que no puede evitar concentrarse en zonas de riesgo sísmico, volcánico o climatológico) ha ocasionado que esos ejemplos sean tan destructivos como para hacernos mirar con condescendencia a una sociedad que se sentía conmovida hasta sus más profundos cimientos por una catástrofe de dimensiones más bien modestas¹⁹. Claro que el argumento de que hemos visto cosas peores serviría de bien poco consuelo a quien hubiese perdido algún ser querido en el evento, o más aún a la víctima atrapada

¹⁸ SWINBURNE (1998) pp. 4-5.

¹⁹ Los cálculos de víctimas directamente atribuibles al terremoto de Lisboa oscilan entre las 10.000 y las 100.000, siendo 30.000 fallecidos la cifra de consenso. El Tsunami que impactó en el sudeste asiático en diciembre del 2004 causó casi 230.000 víctimas. Las inundaciones en el centro de China por el desbordamiento de los ríos Amarillo, Yangtzé y Huai en 1931 se estima que causaron entre uno y cuatro millones de muertos. La gripe española de 1918-19 ocasionó entre 10 y 40 millones de muertos.

entre los escombros, próxima a expirar mientras recuerda sus planes, sus ilusiones, las ambiciones que ya nunca podrá satisfacer... Aunque no hace falta recurrir a esas dramáticas ocasiones en que la historia se viste de luto y la muerte parece ganarnos por goleada, porque el mal físico es también la enfermedad ciega que a veces nos devora por dentro. Un paseo por el pabellón de oncología de un hospital infantil es una ocasión tan buena como cualquier terremoto para preguntarse por la justicia del mundo. Lo que nos aterra de reflexionar sobre los enfermos, o sobre las víctimas de los desastres naturales es precisamente la inobjetable inocencia de tantos de ellos. Especialmente los niños, a los que no reconocemos agencia moral para poder aún cargar con ninguna culpa. Apuntaba Susan Neiman²⁰, creo que con razón, que ésa es la enorme cesura que ha introducido la Ilustración en nuestra forma de pensar. Para los filósofos (y más aún para las personas normales) anteriores el concepto de providencia era inmediato e indubitable. El mal físico era una consecuencia del mal moral (y como luego veremos, el mal moral era culpa nuestra, en ningún caso de Dios). Aún si el que sufría era un niño, en primer lugar estaba tan contaminado como el resto de la humanidad por el pecado original, y en segundo, la culpa era tan transmisible como las deudas o la posición social. Si no el infante, algo habrían hecho sus padres (o sus abuelos, o sus tíos, o sus hermanos...) para merecerlo (o para que él lo mereciese por ellos). Pero, ay, un resultado inevitable de la revolución kantiana que hace al hombre el centro del universo moral es que ya no es admisible castigar a uno por las faltas de otro. Si el hombre es su propio legislador, que responde únicamente ante su conciencia, sólo puede responder de lo que esa conciencia autónoma le ha dictado, no de lo que hayan decidido otros. No hay desde entonces cómo asumir que el mal físico sea una consecuencia directa del mal moral, y tenemos entonces que explicarnos cada uno por separado.

Y no es que hayan faltado los intentos: Los terremotos son causados por el movimiento de las inmensas placas en que se quiebra el manto terrestre, y el movimiento de esas placas (que permite el enriquecimiento de la corteza con minerales pesados que los organismos podrán entonces incorporar como oligoelementos, y genera zonas de intenso calor que pudieron ser las catalizadoras de las primeras reacciones orgánicas) puede ser imprescindible para el desarrollo de la vida tal y como la conocemos. Las enfermedades causadas por patógenos externos son el acicate para que la reproducción sexual sea más exitosa evolutivamente que la asexuada (ya que las recombinaciones de fragmentos de ADN ocasionadas por este tipo de reproducción actúan como una «carrera armamentística» entre nuestros organismos y el de los virus y bacterias que nos atacan), y ya comentamos que la reproducción sexual era tan imprescindible como la muerte para llegar a formas biológicas de cierta complejidad. En cuanto a las enfermedades que nosotros mismos parecemos causarnos (cáncer, alergias), pueden ser efectos secundarios de mecanismos celulares igualmente imprescindibles para mantenernos operativos y defendernos de ataques del exterior. Volvemos al final al argumento que ya adelantamos cuando hablábamos del mal metafísico: no sabemos lo suficiente del funcionamiento del mundo (nuestros propios cuerpos incluidos), y es posible que las causas de todas esas catástrofes y padecimientos sean inseparables de la urdimbre de una realidad que podemos entender y

²⁰ NEIMAN (2002), especialmente en su capítulo 2, «condenando al arquitecto», y pp. 242-249.

en la que podemos evolucionar como seres morales. Pero cada vez estamos poniendo más peso en la balanza de los inconvenientes que las características que hemos identificado como positivas de nuestra realidad tienen que compensar. Ya no es sólo el que seamos mortales y limitados. Ahora es también el que seamos vulnerables, y que esa vulnerabilidad nos sea recordada continuamente, bien por el lento goteo de muertes que nos parecen distribuidas al azar, bien por los grandes acontecimientos en que las personas de todas las edades, condiciones y cualidades morales son arrancadas de la existencia. ¿Podemos coherentemente pensar que un universo con esas características es preferible a otras alternativas en las que «sólo» perdiéramos la inteligibilidad y la posibilidad de mérito moral? Como veremos al pasar a revisar la contribución del mal moral, el peso de la balanza negativa no va a dejar de aumentar (aunque en este caso también crecerá el de la positiva, y deberemos juzgar de nuevo si el incremento de ésta es suficiente para compensar el de aquella).

Pasamos, pues, a definir el mal moral como aquel que es causado por agentes libres de forma consciente, en ejercicio precisamente de su libertad. Si el terremoto de Lisboa es el paradigma de mal físico (y podemos entender al Tsunami del sudeste asiático del 2004, o la gripe española que asoló el mundo en 1918-19 como instancias, corregidas y aumentadas, de Lisboa), el paradigma del mal moral es la *Shoah*, el asesinato minuciosamente organizado que dedicó los considerables recursos industriales y científicos de un estado moderno a la eliminación de seis millones de judíos europeos (una vez más, ahondando el paralelismo con las catástrofes naturales, ésta presenta también la característica, que antes definimos como aterradora, de no hacer distinción de edad, género, clase social o cualidad moral). A diferencia del caso de Lisboa, se puede argumentar que es injusto culpar a Dios del Holocausto (o de cualquiera de los genocidios que en otras épocas y latitudes ha habido y sigue habiendo), pues en este caso hay culpables más inmediatos y reconocibles. Son los hombres, en el ejercicio de su libertad, los que causan el mal moral, y cuanto mayor es su dominio de la naturaleza merced a las herramientas que la ciencia y la tecnología ponen en sus manos, mayor es la magnitud del mal que se vuelven capaces de causar. Sin embargo esta aparentemente rápida exculpación se encuentra con dos dificultades: en primer lugar, los hombres no nos hemos creado a nosotros mismos, por lo que aunque quepa hacernos responsables hasta cierto punto de nuestras acciones, incluso en la aplicación de nuestra imperfecta justicia mediante las instituciones de que nos hemos dotado (leyes y tribunales) reconocemos la existencia de circunstancias atenuantes que pueden limitar esa responsabilidad. El asesino puede ser el autor último de su crimen, pero la forma en que fue educado y las circunstancias sociales en que pudo forjar su carácter deben ser tenidos en cuenta a la hora de aplicarle un castigo más o menos severo, y esa severidad variable indica hasta qué punto reconocemos que la explicación de los actos nunca se agota en la voluntad enteramente autónoma de sus autores materiales, que hay siempre factores fuera de nuestro control que contribuyen a esa explicación y que diluyen por ello nuestra responsabilidad. Ahora, esta responsabilidad que se nos resta no desaparece sin más, sino que se suma en otros agentes: los padres que nos educaron, los amigos que nos influyeron, los políticos que diseñaron la estructura social en que nos desarrollamos, incluso nuestros congéneres que nos trataron injustamente o con equidad, que nos privaron de lo que nos correspondía en el reparto de los bienes comunes o nos permitieron tomar más

de lo que debiera ser nuestra parte. Y cada uno de esos otros agentes podría aducir en su descargo que se vio imbricado en una red de relaciones no menos limitadora de sus opciones que la nuestra. No es difícil apreciar que si llevamos esa cadena de responsabilidades hasta el final, terminamos llegando al hipotético creador del Universo, especialmente si pensamos que no se desentendió de su obra después de dicha creación original, sino que sigue activamente involucrado en ella por amor a la misma. Independientemente de cuánta libertad estemos dispuestos a conceder a los seres humanos, es indudable que no podemos crearles infinitamente libres, debemos aceptar como mínimo que estamos restringidos por nuestra naturaleza, y por lo tanto achacar una parte del mal moral que cometemos (o que padecemos) a esa naturaleza de la que no somos los autores. Para esta vía de acusación no puede haber un Dios bueno (menos aún uno que tenga la característica tradicionalmente reconocida por el teísmo de ser «perfectamente bueno») porque de haberlo no nos habría creado con esta naturaleza tan torcida, con esta tendencia tan fuerte al mal que se manifiesta en tantos actos de asesinato, tortura y barbarie colectiva como contemplamos una y otra vez a lo largo de nuestra historia.

Pero adelantábamos que ésta es sólo una de las dificultades con que se encuentra la exculpación de Dios como responsable del mal moral basada en la libre voluntad. Hay una segunda dificultad aún mayor: incluso si aceptásemos (y puede haber buenos motivos para aceptarla a nivel práctico, tanto para poder exigirnos responsabilidades entre nosotros como para reconocernos efectivamente como sujetos que tienen dignidad y no precio²¹) que los hombres son enteramente libres, que hemos sido agraciados con el extraordinario don (o insondable castigo) de poder generar nuestras acciones sin considerar influencia ninguna y ser por ello enteramente responsables de las mismas, cabe cuestionar la sabiduría de un padre que deja en manos de sus atolondrados hijos semejante libertad, un «arma de destrucción masiva» capaz de causarles semejantes sufrimientos. Vemos que las dos dificultades pivotan alrededor de la posibilidad de que realmente exista la libre voluntad (y que por ello, tanto si dicha existencia se acepta como si no, hay un problema en conciliar el Dios teísta con la existencia del mal moral), y en cómo pueda ser posible ésta y a la vez un Dios omnipotente y omnisciente (especialmente esta segunda característica: si Dios sabe por adelantado todo lo que vamos a hacer, ¿en qué sentido significativo puede decirse que seamos libres? mientras que si puedo decidir entre diferentes opciones recurriendo únicamente a mi voluntad, sin influencia externa alguna que determine mi elección ¿cómo puede nadie, ni siquiera Dios, saber qué opción voy a elegir?). En el primer caso, el Dios bueno es incompatible con el mal moral porque éste realmente no existe (si no somos libres, el mal moral es indistinguible del físico), la libertad es (aunque sólo sea parcialmente) una ilusión y la culpa del sufrimiento y la muerte, sea causada por la naturaleza o por otros hombres (que son en esta concepción continuos con tal naturaleza, parte indistinguible de ella), cae directamente en los hombros de Dios. En el segundo caso nos tomamos la libertad en serio, pero vemos que aun esto no es suficiente para exculpar al artífice último. En palabras de Bayle (utilizando una metáfora que en nuestra época nos parece un tanto misógina, pero que debemos entender en su contexto social):

²¹ Usando las inolvidables palabras de KANT en la *Metafísica de las costumbres* [6:462], Sección II, «de las virtudes hacia otros seres humanos que surgen del respeto que les debemos».

No hay ninguna buena madre que, habiendo dado permiso a sus hijas para atender a un baile, no lo revocase si le asegurasen que allí irían a ceder a la tentación y perder su virginidad. Y cualquier madre que, sabiendo con certeza que esto iba a ocurrir, les permitiese asistir al baile y se quedara satisfecha con exhortarlas a ser virtuosas y amenazar con expulsarlas del hogar si no fuesen ya vírgenes al volver, se haría merecedora como mínimo de la justa acusación de que no amaba ni a sus hijas ni la castidad²².

Dios sería para Bayle esa madre cruel que nos da la posibilidad de obrar en contra de sus mandamientos sabiendo que la usaremos mal, y luego se encarga ella misma de administrarnos el castigo (tanto en esta vida como, aún más preocupante, en la siguiente) por haberlo hecho. En otra metáfora anterior lo compara con un padre que rompiese las piernas a sus hijos para demostrar lo buen médico que es al arreglarlas. Lo que podemos identificar en Bayle es el comienzo de esa fractura entre mal físico y mal moral que ya identificamos que se formalizaría en Kant (que recordemos que reconocería el mal físico como «inexplicable en términos de la razón», tal vez un elemento más para velarnos la certeza de la existencia de Dios, certeza que haría imposible nuestro ser moral), y que hoy damos por descontada. Pero no siempre fue así, y resulta iluminador atender a la génesis histórica de esa conexión: las noticias de la caída de Roma a manos del caudillo visigodo Alarico I en el año 410 alcanzan a Agustín (354 . 430), ya obispo de la Iglesia, en Hipona (Actual Annaba, en Argelia). Es difícil para nosotros imaginar la conmoción que la caída de Roma, la Urbe Universal, el centro de la civilización, tiene en las clases ilustradas de entonces (no es arriesgado compararla, precisamente, con el terremoto de Lisboa en plena Ilustración o el descubrimiento de los campos de concentración nazis cerca del final de la segunda guerra mundial). Se buscan explicaciones para un hecho sin precedentes, que desafía la comprensión de la historia y el mundo comúnmente aceptadas, y una de esas explicaciones apunta a la relativamente reciente religión estatal, el cristianismo (en el fondo, es la misma tesis que quince siglos después defendería Gibbon en su *Ascensión y caída del imperio romano* que habría corrompido los valores republicanos y debilitado irremediablemente lo que quedaba del imperio. En respuesta Agustín escribe uno de los libros clave en el devenir del pensamiento occidental, *La ciudad de Dios* en el que siente no sólo la necesidad de exonerar al cristianismo de la caída de Roma, sino de exonerar al Dios cristiano del sufrimiento ocasionado por la misma (sufrimiento, en buena medida, soportado por los cristianos a manos de los paganos, aunque se apresura a describir cómo éstos se abstuvieron de perseguir a los que se refugiaban en los templos, un hecho tan carente de precedentes como dudoso historiográficamente²³). Para Agustín, y para el conjunto de Occidente hasta que escépticos como Bayle empezasen a cuestionarlo, todo el mal que hay es culpa nuestra, aunque el metafísico (¿no somos a caso mortales desde que el pecado de Adán y Eva hizo que fuésemos expulsados del Edén?) y el físico le resultan de menos interés. Para él no podemos hablar de mal en estos casos, ya que su concepción neoplatónica (muy marcadamente dualista) le impide ver la muerte como algo negativo, sino más bien como una liberación

²² *Historical and Critical Dictionary*, Bobbs-Merrill, 1965, Págs 177-8, citado en NEIMAN (2002) pp. 123-4.

²³ S. AGUSTÍN (2001), I.1 a I.7.

del cuerpo (así, lo que en éstos casos nos parece un mal no lo es realmente, y esta confusión se debe a las limitaciones de nuestro entendimiento). Precisamente la compatibilización de la omnipotencia divina y la libertad humana fue uno de los problemas con los que lidió toda su vida, y se aprecia una evolución desde su mayor optimismo inicial, apreciable todavía en libros como el *De libero arbitrio* (compuesto entre los años 387 y 389 DC d.C.), hasta el profundo pesimismo de sus últimas obras. Ya en la *Civitate Dei* (413 a 427 DC, completada por ello sólo tres años antes de morir) habla de la *Massa Damnata*, la gran mayoría de la humanidad formada por aquellos destinados a ser condenados en el más allá, en contraste con la minoría que se salvaría (y aún esa salvación en virtud de un regalo especial, la Gracia Divina, al lado de la cual nada valen nuestros merecimientos²⁴). En su concepción romana de la justicia (*iustitia*), la culpa es proporcional a la dignidad del ofendido. Por ello, la culpa que heredamos de nuestros ancestros es infinita, como infinita es la dignidad divina contra la que cometieron su falta. A infinita culpa, infinita expiación, de forma que no le resulta problemático que por una desobediencia que hoy nos parece trivial la inmensa mayoría de los humanos hayamos de penar por toda la eternidad, y se nos niegue enteramente la posibilidad de verdadera felicidad en esta vida.

Ha sido importante repasar el origen histórico de la justificación del mal moral basada en la libre voluntad, y detenernos especialmente en la visión de Agustín de Hipona porque en tiempos modernos el ejemplo que se considera más exitoso de este tipo de teodiceas es el de Alvin Plantinga, heredero directo de esta tradición, si bien él ha sido muy cuidadoso en señalar que su argumento es una defensa de la posibilidad de la existencia de un Dios omnisciente, omnipotente e infinitamente bueno, no una teodicea. La diferencia para él estriba en que la defensa puede considerarse exitosa si demuestra que esa compatibilidad es lógicamente posible, es decir, no entraña contradicción (aunque tenga que apoyarse en premisas sumamente improbables), mientras que una teodicea exitosa debería ser además convincente (apoyada en premisas altamente probables). El que se ha venido a conocer como *free will argument* (argumento de la libre voluntad), tal como se presenta en su libro *God, Freedom and Evil*²⁵, está orientado a refutar a pensadores como John Mackie²⁶, que sostienen precisamente que las nociones tradicionales de omnipotencia, omnisciencia e infinita bondad no sólo son incompatibles con los estados de cosas que efectivamente encontramos en el mundo, sino que son internamente contradictorios (y por ello creer en tales nociones sería estrictamente irracional). Frente a ello, Plantinga realiza una definición de los términos consistente con la tradición filosófica analítica, y muestra cómo no solamente no implican necesariamente contradicción, sino cómo pueden ser compatibles con un mundo como el nuestro (ahí es donde se muestra más la deuda con Agustín, ya que para ello debe formular la teoría conocida como «libertarianismo» según la cual el ejercicio de la libre voluntad es incompatible

²⁴ *Op. Cit.*, XXI.12, aunque a esta luz se debe entender también la controversia con el Pelagianismo, que mantenía precisamente que a raíz del sacrificio de Cristo habíamos sido perdonados de la culpa del pecado original, y estaba por ello en nuestras manos el salvarnos o no, sin necesidad de intervención adicional de la Gracia Divina.

²⁵ PLANTINGA (1977).

²⁶ MACKIE (1982).

con cualquier determinismo —cosa que tanto Mackie como otro crítico de su defensa, el teólogo filosófico Anthony Flew, negaban, ya que para ellos la libre voluntad sí es compatible con un mundo estrictamente determinado desde fuera—). Aunque el propio Mackie reconoció que con su argumento Plantinga negaba exitosamente su aseveración de que las características que los teístas adscribían a Dios eran contradictorias entre sí, es decir, que «resolvía» el problema *lógico* del mal, consideraba que seguía sin dar una explicación plausible de por qué las cosas eran así, lo que vino a conocerse como el problema *evidencial* del mal. La persistencia de dicho problema es fácil de entender si atendemos a las restricciones que Plantinga tuvo que incorporar a las definiciones clásicas de omnipotencia, omnisciencia y perfecta bondad para eliminar la posibilidad de inconsistencia: la omnipotencia pasa a entenderse como la capacidad de Dios de hacer cualquier cosa *que no sea lógicamente imposible* (como contradecirse a sí mismo, cambiar el pasado o, significativamente, controlar a un ser que ha creado de tal forma que no pueda ser controlado); la perfecta bondad supone ahora que Dios no hace ni permite que ocurra nada malo *salvo que se derive de ello un bien mayor* (esta precisión no es tan absurda como pueda parecernos, cualquier padre que haya llevado a su hijo pequeño a vacunar sabe de qué está hablando Plantinga). Así, para él se explica que Dios permita que los hombres cometan atrocidades sin límite puesto que el precio de impedirlos sería eliminar en la práctica nuestra libertad, y un mundo con libertad y atrocidades es más valioso que uno habitado por autómatas en el que todos nos portamos bien. Así es lógicamente posible que Dios sea bueno y al mismo tiempo permita el mal moral. Más tarde el teólogo Richard Swinburne²⁷ ahondaría en esta línea identificando paradójicamente el mayor valor de un estado de cosas con la mayor capacidad para perpetrar vesanias (ya que un universo en que efectivamente podemos robar, matar y torturar a gran cantidad de nuestros semejantes es más genuinamente libre que uno en el que sólo podemos cometer delitos menores y faltas contra la etiqueta, lo que él llama un «universo de libertad de juguete»). Igual que nuestra aceptación de los elementos de teodicea que hemos estado viendo antes dependen de qué consideremos realmente más valioso (un universo inteligible con los padecimientos que conocemos o uno incomprensible en el que fuésemos felices e inmortales), nuestra aceptación del elemento que nos faltaba, el que da cuenta de la existencia del mal que los hombres se causan entre sí, dependerá igualmente de un juicio de valor entre dos alternativas teóricas. Si efectivamente aceptamos que la libertad de los hombres, una libertad sin restricciones²⁸, aún rodeada de los sufrimientos que nos son tan familiares, es preferible a la felicidad de un universo poblado por autómatas, podremos exculpar también a Dios de esta última fuente de dolor.

²⁷ SWINBURNE (2005).

²⁸ Tenemos también que aceptar la hipótesis, compartida por Agustín y Plantinga, de que dicha libertad es incompatible con toda restricción externa, y que por ello a Dios le está lógicamente vedada una «tercera vía», la de hacernos libres pero limitarnos de alguna manera la cantidad de mal que podemos causar. En la visión de los «libertarianos» eso no sería libertad, sino ilusión de libertad, incompatible con la dignidad humana (por otra parte, muchos de los filósofos más vocacionalmente ateos, desde el propio Mackie hasta Daniel DENNETT en su *Freedom Evolves*, Penguin Books, 2003, mantienen que ésa es precisamente la verdadera caracterización de la libertad, una mera apariencia a la que tenemos que hacer caso, una ficción psicológica sin base real ninguna).

4. CONCLUSIONES: EL PROBLEMA REVISITADO

Hemos visto en los apartados anteriores que la razón, a la hora de determinar si la imagen del Dios teísta es compatible con la realidad que conocemos, sólo puede presentarnos ante una serie de decisiones para las que no puede ofrecernos criterios de resolución: ¿Es preferible un mundo inteligible, regido por unas pocas leyes que podemos llegar a descubrir, en el que se nos oculta la certeza de Dios (permitiéndonos así ser genuinamente morales en el sentido kantiano), pero transido de muerte y sufrimiento gratuitos, o un mundo incomprensible en que fuésemos felices e inmortales? ¿Es preferible un mundo en que los hombres tienen la incuestionable libertad de ser tan perversos, crueles y canallas como quieran (sabiendo que usarán y abusarán de esa libertad) o uno de benévolo autómatas? La razón no puede ayudarnos a encontrar la respuesta. Cada individuo llegará a sus propias conclusiones tras sopesar cuánto dolor y muerte y mal uso de la libertad ha visto frente a la veneración que le pueda producir la contemplación de ese «cielo estrellado sobre nuestras cabezas y ley moral en nuestro interior», en inolvidables palabras de Kant.

Y a uno siempre le quedará la sospecha de que las respuestas con que finalmente nos quedemos no serán, como hemos venido apuntando, más que narraciones etiológicas, en las que los argumentos de los que iremos echando mano (o descartando) servirán de justificación para una conclusión a la que habíamos llegado de forma visceral previamente, siendo el criterio de adecuación a esa conclusión preseleccionada el único que al final aplicamos, y no el de la plausibilidad o coherencia intrínseca de tales argumentos. No tenemos cómo librarnos de esa sospecha, porque el carácter epistémico de nuestras creencias, por más críticos que seamos con ellas, nos está en última instancia escondido. Nuestro conocimiento del mundo es necesariamente incompleto, y tal vez sea ese el sentido de las estremecedoras palabras con que Yahwhé increpa a Job cuando éste protesta por el injustificable mal trato que le ha dado:

¿Dónde estabas tú cuando afiancé la tierra?
 Habla, si es que sabes tanto.
 ¿Sabes tú quién fijó su tamaño
 y midió sus dimensiones?
 ¿En qué se apoyaron sus columnas?
 ¿Quién asentó su piedra angular,
 Mientras cantaban a coro las estrellas del alba,
 y exultaban todos los seres celestes? (Job 38:1-7)

Es innegable que también a la gente buena, a los inocentes, les pasan cosas terribles²⁹, pero deducir a partir de ello, cuando desconocemos tantas cosas sobre cómo funciona el mundo, que Dios ha de ser o impotente o ignorante o maligno es seguramente un exceso de presunción.

²⁹ Título de un libro de 1981 del rabino Harold KUSHNER, *When bad things happen to good people*. La solución de Kushner, como la de Hans Jonas, es rechazar la omnipotencia divina para poder preservar la bondad: Dios escucha nuestra súplica y conoce nuestro sufrimiento, y se compadece de él, pero no puede hacer nada para evitarlo. A efectos prácticos, para los casos en que ese sufrimiento es provocado por otras personas, su posición es indistinguible de la de Plantinga o Swinburne (aunque para éstos la causa sea distinta: Dios no puede hacer nada porque ha decidido limitar su poder de forma que seamos real y significativamente libres).

Es posible que la situación cambie en el futuro. Nuestro conocimiento de los mecanismos de la naturaleza, y nuestro consiguiente poder para manipularla crecen tan rápido que algunos de los atributos tradicionalmente asignados al creador podrían, en el lapso de unas pocas generaciones, estar en nuestras manos. Sin embargo sospechamos que al final, aunque alcanzásemos esas capacidades, seguiríamos sin estar ni un paso más cerca de contestar a las preguntas con que abríamos este apartado³⁰, y nos seguiríamos por ello enfrentando a la misma incertidumbre sobre la naturaleza última de Dios (y, derivado de esa incertidumbre, sobre qué nos cabía esperar y cómo debíamos obrar).

Vale la pena entonces terminar este trabajo con una consideración final, un contrafáctico tal vez: si aceptásemos que efectivamente es posible que haya un Dios todopoderoso, sabio, infinitamente bueno y que nos ama y se preocupa por nosotros (y espero haber mostrado que la posibilidad lógica de tal Dios no puede excluirse *a priori*, por más que cada uno, en base a su propia experiencia, le pueda asignar diferentes valores de plausibilidad) pero que, por el único tipo de universo que es posible crear, incluso para su infinito poder, nos viese sufrir como sufrimos... ¿Qué sería razonable esperar de semejante Dios? Una vida después de esta vida en la que se recompense nuestra virtud (no necesariamente una en la que se castigue nuestra iniquidad) y nos veamos libres del dolor, el padecimiento y la indignación moral que nos afligen en esta, claro. ¿Pero qué hay de todas las injusticias que hemos padecido (cuando no causado)? Por más que Dilthey dijese que hasta el final de la historia no estaremos en condiciones de juzgar si valió la pena o no, nos parece que el lamento de las víctimas (muchas veces, recordémoslo, víctimas para las que no hubo verdugo) no se acalla dándonos a todos un *Happy End* en que todos seamos felices en adelante. Porque «hacia atrás» no todos han sido felices, ni mucho menos, y eso es algo que siempre podríamos echarle en cara a Dios, por mucha gloria eterna que nos ofreciese. Siempre podríamos reprocharle lo que para los griegos era tan evidente que no merecía ni discusión: «lo mejor para el hombre es no haber nacido», mejor no existir que existir, aun si la existencia fuese a culminar en un paraíso, si para alcanzarlo hemos de pagar el precio del dolor y la humillación en las que la historia se muestra tan pródiga. Volvemos entonces a plantear la pregunta ¿Qué sería razonable esperar de semejante Dios? Si el Universo es el que es porque no puede ser de otra manera, lo mínimo que podríamos pedirle a su autor es que, si efectivamente nos ama y le importa nuestro amor recíproco, no «mire los toros desde la barrera» y luego nos dé una palmadita en la espalda si la corrida no nos fue muy bien. Que no nos deje solos en medio de tanta desolación como a veces nos obsequia la vida. Que se haga uno de nosotros, en suma, y apechugue con las consecuencias de su creación desde dentro. Que experimente en primera persona los diferentes tipos de mal: los proyectos grandiosos que se truncan, la traición, el rechazo y la violencia de nuestros semejantes, el castigo innecesario y al final, el miedo a lo que pueda haber más allá de la muerte.

Saque el lector sus propias conclusiones.

³⁰ En la archiconocida expresión: «6.52 Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo»: WITTGENSTEIN (1973) p. 181

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W. (1969). *Minima moralia*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Agustín (2002). *La Ciudad de Dios*. Barcelona: Folio, adaptada de la traducción de José Cayetano Díaz de Beyral de 1793. Originalmente redactada entre 413 y 426.
- Foot, P. (2001). *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press.
- Gómez Caffarena, J. (1984). *El teísmo moral de Kant*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Hicks, J. (2010). *Evil and the God of Love*. Londres: Palgrave Macmillan. Edición original de 1966.
- Kant, I. (1989). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Ditzingen: Reclam, edición original de 1783.
- (1968). «Von den Ursachen der Erderschütterungen...»; «Geschichte und Naturbeschreibung der mekwürdigsten Vorfälle des Erdbebens...» y «Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen» en *Vorkritische Schriften I. 1747-1766* (volumen I de VII de la Akademie Textausgabe), Berlín: Walter de Gruiter & Co. Editados originalmente en 1756 en la *Königsbergischen wöchentlichen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten*.
- (2000). *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (volumen VII de XII de la Werkausgabe). Frankfurt: Surhkamp Verlag, editado por Wilhelm Weischedel, ediciones originales de 1788 y 1785 respectivamente.
- (1974). *Kritik der Urteilskraft* (volumen X de XII de la Werkausgabe), Frankfurt: Surhkamp, editado por Wilhelm Weischedel, edición original de 1790.
- (1791). «Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee». *Berlinische Monatsschrift* (Septiembre 1791), pp. 194-225.
- (1986). *Die Religion innerhalb der grenzen der blossen Vernunft*. Ditzingen: Reclam. edición original de 1793.
- (2009). *Die Metaphysik der Sitten* (volumen VIII de XII de la Werkausgabe), Surhkamp, editado por Wilhelm Weischedel, edición original de 1797.
- Kugel, J. L. (2007). *How to Read the Bible. A Guide to Scripture Then and Now*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Mackie, J. L. (1982). *The Miracle of Theism. Arguments for and against the existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Neiman, S. (2002). *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Plantinga, A. (1977). *God, Freedom and Evil*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co.
- Reeves, H.; de Rosnay, J.; Coppens, Y. y Simonet, D. (1997). *La historia más bella del mundo. Los secretos de nuestros orígenes*. Barcelona, Anagrama. Traducción de Óscar Luis Molina
- Swinburne, R. (2005). *Faith and Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, traducido por Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, edición original alemana de 1921.
- (1989). *Conferencia sobre Ética*. Barcelona: Paidós, traducción de Fina Birulés.

Universidad Pontificia Comillas – ICADE Business School
sojeda@comillas.edu

SANTIAGO OJEDA COUCHOUD

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]³¹

³¹ Revisado con posterioridad para su edición.