

ANTI-TEODICEA Y ATEÍSMO EN ALBERT CAMUS

ÁNGEL RAMÍREZ MEDINA

Instituto de Enseñanza Secundaria Alhambra (Granada)

RESUMEN: La existencia del mal, en particular del mal padecido por víctimas inocentes, como los niños, ha sido uno de los argumentos esgrimidos por Camus contra la existencia de un Dios concebido con los atributos de bondad y omnipotencia. Situados en una consideración creacionista del mundo, la presencia del mal nos da pie para someter al Dios creador a un juicio que justifique su obra ante el cargo del mal. A esto nos referimos con el término «teodicea», neologismo creado por Leibniz en 1710 para designar la defensa de Dios ante el mal.

PALABRAS CLAVE: Camus, teodicea, ateísmo, problema del mal.

Anti-Theodicy and Atheism in Albert Camus

ABSTRACT: The existence of evil, in particular, the evil suffered by innocent victims, like children, has been one of the arguments given by Camus against the existence of a God considered to have the attributes of Goodness and Omnipotence. Set in a creationist consideration of the world, the presence of evil gives us the opportunity to subject the Creator-God to a judgment that justifies his work before the existence of evil. This is what we mean by «theodicy», a neologism created by Leibniz in 1710 to refer to the defense of God before the problem of evil.

KEY WORDS: Camus, theodicy, atheism, problem of evil.

Hay un mal, sin duda, que los hombres acumulan en su deseo furioso de unidad. Pero otro mal está en el origen de este movimiento desordenado. Ante ese mal, ante la muerte, el hombre desde lo más profundo de sí mismo, clama justicia. El cristianismo histórico no ha respondido a esta protesta contra el mal más que por el anuncio del reino, y de la vida eterna, que exige la fe. Pero el sufrimiento agota la esperanza y la fe; permaneciendo entonces solitario, y sin explicación.

(ALBERT CAMUS, 1951, p. 706)

FILOSOFÍA GRIEGA Y CRISTIANISMO

En 1936, en su estudio de licenciatura, Camus indaga en las relaciones entre el helenismo y el cristianismo, así como en el papel del neoplatonismo en el pensamiento cristiano, dedicando especial atención a Agustín de Hipona. Se refiere a aquellos aspectos que considera positivos en el cristianismo: su mensaje de fraternidad y misericordia universales —llega a hablar de una moral superior (1936, p. 1234)—, así como el rechazo de la omnipotencia de la razón en Agustín. Frente a la razón todopoderosa (Plotino), Camus se adhiere a la gnoseología del límite que, como luego hará Pascal, subraya el obispo de Hipona (*o.c.*, pp. 1304-1306).

En la primera parte estudia el cristianismo evangélico, siendo la muerte y la redención, el pesimismo y la esperanza, los temas que aquí cobran protagonismo. Camus resume así los primeros pasos del cristianismo: «Rechazo de la especulación, interés práctico y religioso, primacía de la fe, pesimismo respecto al ser humano e inmensa esperanza que nace de la Encarnación, son los temas que reviven en los hombres y las obras de los primeros siglos de nuestra era» (*o.c.*, p. 1239). En la segunda parte se ocupa de la Gnosis como intento de diálogo intelectual greco-cristiano. Después, aborda el pensamiento de Plotino y la Razón mística. En la cuarta parte, «El Verbo y la Carne», se centra en Agustín, a quien imagina dividido entre la sensualidad, el gusto por lo racional y el deseo de una fe que nace del tormento ocasionado por la patencia del mal. El pensamiento de este filósofo cristiano, oriundo como él del norte de África, le atrae singularmente.

Fruto del encuentro que a partir del siglo II tiene lugar entre la religión cristiana y el helenismo, nace el Gnosticismo, que Camus define como una reflexión que emplea conceptos griegos para arrojar luz sobre misterios cristianos. En efecto, Tertuliano, fiel a su máxima «Creo, porque es absurdo», reprochaba a los gnósticos el «escándalo» de creer que a los Evangelios pudiera unirse una explicación racional acerca del mal. La primera generación gnóstica, a comienzos del siglo II, entronca con la tradición pitagórica, defiende el carácter salvífico del conocimiento de la divinidad, e insiste en que el bautismo no basta al cristiano para alcanzar la salud. A Camus le interesa en el pensamiento gnóstico sus respuestas al problema del mal y la redención del mismo.

Basílides desarrolla ya una teoría acerca del pecado original como culpa universal. Dos son las afirmaciones del gnóstico: que el pecado entraña siempre un castigo, y que hay una posibilidad de enmienda y rescate a partir del sufrimiento. El caso de los mártires es emblemático para él: su dudoso privilegio consistió en poder expiar por completo sus pecados a través del sufrimiento extremo. El martirio de Cristo, continúa Basílides, indica la existencia, también en él, de un pecado, idea ésta que Camus retoma en *La chute*, cuyo protagonista, Clamente, responsabiliza a Cristo de la muerte de los inocentes provocada por el anuncio de su nacimiento.

Marción postula la existencia de dos divinidades: una, superior, que reina en el mundo invisible —y se ha manifestado a través de Jesucristo—; la otra, subalterna, es el dios de este mundo, un dios malvado y cruel, que se identifica con el del Antiguo Testamento, el que persigue y pone a prueba a Job para demostrar su poder ante Satán. El dios perverso inspira el Antiguo Testamento; el dios bueno, el Evangelio. Cristo es el enviado del dios supremo para combatir al malvado, creador del mundo, y liberar al hombre de su dominio. Es precisamente el sentimiento de la radical novedad del cristianismo lo que lleva a Marción a establecer esta oposición entre éste y el judaísmo.

Valentín también se siente obsesionado por el problema del mal. Acerca de las realidades contenidas en la tragedia clásica escribe este autor: «Vine a creer en la realidad de lo que representan las tragedias, estuve persuadido de que no

ponen ante nuestros ojos sino la verdad. (...) No veía como algo increíble que dos hermanos hubieran podido combatirse entre sí. Y no encontraba en mí la fuerza de decir que Dios era el autor y el creador de todos esos males» (citado por Camus, 1936, p. 1261).

Camus reconoce en esta visión pesimista del mundo la huella de una sensibilidad moderna. Hans Jonas ha insistido en ello mostrando la proximidad que existe entre los temas y posiciones gnósticos y el existencialismo moderno (cf. 2000, pp. 279-301). El gnóstico considera que el mundo es malo, pero no puede aceptar de ningún modo que Dios sea su autor, buscando por ello un principio equivalente y rival del poder divino. Así, el joven Camus se interesa por el gnosticismo como movimiento que pretende dar respuesta al mal, destaca la naturaleza humana de Cristo (los gnósticos negaron la Encarnación) y reflexiona sobre la experiencia del sufrimiento.

Ya en el siglo III aparece una filosofía que destaca en el encuentro entre el cristianismo y el pensamiento griego. Para el neoplatonismo el origen del mal radica en la materia, de la que se subraya su naturaleza indigente, por ser una «nada positiva» que, a diferencia de lo que ocurre con el alma, no aspira a Dios. Nuestra alma siente el impulso de Eros hacia lo bello, y amar es desear aquello que nos falta. La belleza nos atrae por su luminosidad que es promesa de perfección y, por ello, de felicidad. Pero el deseo de la belleza, como el de la misma verdad, no son sino estados transitorios que es necesario superar para llegar a Dios. Nada es deseable más que por lo Uno que lo anima.

A Plotino le denomina «artista y filósofo», y destaca de su pensamiento el no compartir el desprecio del mundo que profesaron los gnósticos (cf. 1936, p. 1286). Sin embargo, Plotino se aparta del Dios-Hombre y del humanismo compasivo, que constituyen para Camus las dos grandes aportaciones del cristianismo.

Pero es en Agustín donde, desde posiciones cristianas, la filosofía intenta afrontar por primera vez el problema de la teodicea que el obispo de Hipona vivió con intensidad desde su juventud. Camus, que lo considera como el único gran espíritu cristiano que ha mirado de frente el problema del mal, presenta su obra como el primer lugar donde la fe cristiana y la razón se miden entre sí, decantándose aquí el envite de parte de la fe, pues, para este padre de la Iglesia, la sola inteligencia no basta. Considera la filosofía agustiniana como una segunda revelación, «la de una Metafísica cristiana después de la fe evangélica», y añade: «El milagro es que las dos no sean contradictorias» (1936, p. 1306). Sorprende a Camus la fusión, dados los postulados novedosos del cristianismo respecto al mundo greco-romano: el providencialismo, el creacionismo, la filosofía de la historia, y el menosprecio de la inteligencia.

Camus destaca la importancia que reviste el problema del mal en sus tres dimensiones (metafísica, física y moral) para Agustín y la fecundidad de su pensamiento. En su propio caso ocurrirá algo parecido, pues el mal en todas sus formas es el hilo conductor de su obra, el acicate que le empuja a buscar una salida al sinsentido sin renunciar a los postulados del absurdo establecidos en *Le Mythe de Sisyphe*.

Frente a la civilización griega pesimista y trágica, el cristianismo, con su Dios crucificado y resucitado, aporta una esperanza trascendente para la fútil condición humana. Pero en su búsqueda de una respuesta al mal, Agustín recalca antes en el maniqueísmo, deudor del gnosticismo. «Yo seguía buscando el origen del mal y no hallaba salida», escribe (*Confesiones*, VII, 7, 11, p. 154), y afirma vivir acosado por el temor de morir sin haber descubierto la respuesta (VII, 5, 7, p. 150). En relación con el mal, dice descubrir en el platonismo su vinculación con la materia y su naturaleza completamente negativa (VII, 12 y VIII, 13); pero, aun admitiendo esta concepción ontológica, será en el misterio cristiano de la Encarnación donde cree hallar el camino para resolver el enigma, y es este el acontecimiento que le empuja a abandonar el partido maniqueo.

En el libro III de las *Confesiones*, capítulo 7, sitúa entre las «ignorancias» que le hicieron caer en el «error maniqueo» su concepción sobre el origen del mal y la naturaleza del mismo. El problema de la teodicea lo expone con estas palabras: «¿De dónde viene el mal? ¿Será que aquello de que las hizo (a las criaturas), era alguna materia mala, y le dio forma y la ordenó, pero dejó en ella algo que no convirtiese en bien? Y eso, ¿por qué? ¿Acaso el que es omnipotente era impotente para transformarla toda y mudarla, de modo que no quedase en ella mal alguno?» (VII, 5, 7). Y, desde el maniqueísmo, respondía: «Y como mi piedad, por poca que fuese, me obligaba a creer que un Dios bueno no había creado una naturaleza mala, me imaginaba yo dos magnitudes, una en contra de otra, ambas infinitas, aunque menor la mala y mayor la buena» (V, 10, 20).

Pero, tras su conversión al cristianismo, estas disquisiciones siguen atormentando la fe renovada de Agustín: «¿Quién me hizo a mí? ¿Acaso no fue mi Dios, que no sólo es bueno, sino la misma Bondad? Pues, ¿de dónde me viene este querer el mal y no querer el bien, para que hubiese causa de ser justamente castigado? ¿Quién puso esto en mí y plantó en mí este semillero de amargura, pues todo yo fui hecho por mi dulcísimo Dios? Si el diablo fue el autor, ¿de dónde viene el mismo diablo? Y si él también, por su perversa voluntad, de ángel bueno se hizo diablo, ¿de dónde le vino a él mismo la mala voluntad? (...) Con estos pensamientos me hundía de nuevo y me ahogaba» (VII, 3, 5).

El mal físico puede ser explicado por analogía con la función que cumplen las sombras en una pintura: como ellas, contribuye positivamente al conjunto de la obra, a su equilibrio global. Pero el problema es más complejo en el caso del mal moral, pues aquí entra en juego la libertad humana: ¿Cómo ha podido Dios darnos una voluntad capaz de hacer el mal? No obstante, a Agustín también le inquieta el mal natural y su mayor expresión, la muerte: ¿por qué no somos inmortales?, ¿por qué no podríamos vivir gozando de nuestro cuerpo sin el temor a perderlo? (VI, 16, 26).

Desde el punto de vista filosófico, es el platonismo quien le da una respuesta satisfactoria: «No entendía que el mal no es sino privación del bien hasta lo que enteramente no es y que, por tanto, carece de una entidad propia». Si el mal fuese sustancia, sostiene, sería bueno, pues Dios hizo buenas todas las cosas. Agustín reconoce el tesoro de la sabiduría contenido en los libros paganos, atribuyéndolo-

sela a Dios: «Aquel oro era vuestro, dondequiera que se hallara», escribe, remitiéndose al libro del *Éxodo* (3, 22; 11, 2). Y añade que en el pensamiento platónico se insinúa continuamente la presencia de Dios y del Verbo (VIII, 1, 2).

Resuelto, gracias al platonismo, el problema del mal metafísico y natural, para el mal moral halla Agustín la respuesta en el libre, pero torcido, albedrío humano, siendo la causa de nuestro sufrimiento el mal que hacemos a voluntad y el recto juicio divino que nos castiga. Es el Dios retributivo del Antiguo Testamento que premia a los buenos y castiga a los malos. El mal es definido como «perversidad de la voluntad» (VII, 17, 22). La solución de Agustín es ésta: el pecado es consecuencia de la falta original que nos es imputable. La naturaleza lábil del hombre le inclina al pecado, pues la voluntad ya no es completamente libre para hacer el bien, sino que se encuentra desgarrada por dos impulsos contrapuestos: «Y por eso ya no era yo el que la obraba, sino el pecado que habitaba en mí (*Rom*, 7, 17) en castigo de otro pecado más libre, por ser yo hijo de Adán» (VIII, 10, 22). Es por ello por lo que Dios nos envía el auxilio de la gracia: «La dulzura de vuestra gracia, con la cual es poderoso todo hombre flaco» (X, 3, 4). Agustín insiste en la vanidad de la virtud por sí misma: la gracia en primer lugar, la virtud después. Dios encarnado, muerto y resucitado, comparte nuestra suerte y nos ofrece el auxilio de la gracia para vencer el pecado y la muerte que, desde Adán, nos doblegan.

El pecado original, expresión de la idea primitiva e intuitiva de que la culpa, como el honor, se extiende a través de la estirpe de una generación a otra, es la respuesta teórica a la presencia abrumadora del sufrimiento y la muerte, frutos de una voluntad tortuosa y débil. Ésta es la posición de Agustín, que continúa así con la teoría de la retribución, basada, a su vez, en la concepción providencialista de Dios presente en la tradición bíblica.

En la teoría del pecado original está la clave de los sufrimientos: esa mancha vino a destruir la primigenia naturaleza feliz e inmortal del ser humano, afirma Agustín contra los pelagianos. Nuestro ser está viciado, y, sin bautismo, el hombre está abocado a la condenación. Propiamente hablando, el ser humano ha perdido la libertad del *posse non peccare*. Nuestra libertad no existe o está muy menguada: incluso el número de los que se salvarán está predeterminado. Dependemos, pues, de la gracia y la misericordia divinas. De aquí extrae Camus una consecuencia que le escandaliza particularmente y en la que se detendrá en *La peste*: el abandono de los niños no bautizados. Esto, unido al dolor de los inocentes, constituye ya desde aquí, y a lo largo de toda su obra, un escollo insalvable para cualquier intento de teodicea. Ambas doctrinas, la del pecado original y la de la gracia divina, que Camus conoce a través de Agustín, aparecerán reiteradamente, desde una perspectiva crítica, en *La peste* y en *La chute*.

Las doctrinas agustinianas emergen en autores cristianos modernos, como Pascal, que imputa el mal a la caída. Para él, como para numerosos Padres de la Iglesia, el sentido del primer pecado depende de la encarnación de Cristo. Pascal quiso anclar en el espíritu de sus interlocutores la idea de la falta primera, como principio explicativo de esta «realidad del mal». Para el autor fran-

cés, la causa del mal es el pecado original que ha sumergido a los hombres «en una corrupción universal», e insiste en que el mal es consentido por el libre arbitrio, siendo «la voluntad de los hombres la causa de la condenación».

Pero esta teología del pecado y del Dios justiciero resulta caduca, e incluso cínica, al contrastarla con la realidad concreta del mal y su presencia, tan azarosa, en las vidas humanas. Su objetivo era salvar la justicia divina, al hacer responsable al ser humano. Por eso Pascal afirma con rotundidad: «Es necesario que nazcamos culpables, o Dios sería injusto» (1669, 237). La tesis es clara: condenamos al ser humano para salvar la inocencia divina.

Camus, como otros autores ateos, protesta contra este Dios judeocristiano que sólo se sostiene en su trono cargando en el deber del ser humano toda suerte de miserias. Estimamos inapropiado, sin embargo, considerar el ateísmo como una reacción humanista ante una imagen inaceptable de Dios como es la construida por las teologías monoteístas. Creemos que existe una tendencia a dar del ateísmo una visión negativa y simplificadora. Este planteamiento, en el que, no obstante, Camus también incurre, hace del ateísmo un pensamiento bastardo y negativo: el mal existe, luego Dios no (o en la versión de Primo Levi: «Auschwitz existe, luego Dios no»). Llamar ateo al no creyente, abona ya esta posición: todos los sustantivos utilizados habitualmente llevan un prefijo negativo. Pero el ateo se atiene exclusivamente a la razón —al carecer de la fe que el propio creyente postula como imprescindible para la creencia—, y su razón no ve argumentos convincentes para sostener la existencia de un ser que es radicalmente otro, es decir, de naturaleza diversa a todo lo demás conocido. Ante esta situación, el no creyente afirma la existencia de lo perceptible y nada más, y aunque pueda reconocer la utilidad de creer en esa otra realidad consoladora, prefiere no nutrirse con las rosas de la ilusión. Puede incluso interpretarse la increencia como la actitud original, al no aventurar la existencia de seres que, al menos desde el punto de vista racional, no pueden inscribirse en el discurso humano, pues su existencia es más que problemática. El no creyente confía en la vida y, si es humanista como Camus, en la vida humana. También en la Antigua Grecia se dio la increencia entre algunos filósofos sofistas, como Critias, lo que nos permite ver que esta opción intelectual no depende necesariamente de la imagen más o menos benévola que el ser humano pueda forjarse de la divinidad, dado que el antropomorfismo y la proximidad de los dioses griegos no fueron óbice para que esa actitud se diera.

Camus protesta contra la posición cristiana en torno al pecado original y la necesidad de la gracia divina, que acabamos de exponer, desde su planteamiento humanista y antropodiceico: la autonomía moral del ser humano y su inocencia originaria deben quedar en pie.

La doctrina del pecado original condena al hombre cuya naturaleza está herida desde el propio nacimiento e inclinada hacia el mal. El sufrimiento no es, en este contexto, más que el merecido castigo que sólo la gracia puede reparar. El hombre es, así, un ser débil y esclavo de su propia condición. Este aspecto es, en opinión de Camus, el más oscuro del cristianismo. Bajo esta faz se le pre-

senta como la justificación de una injusticia (1964, p. 112) y, cuando le acusan de pesimismo, Camus se defiende afirmando que es el cristianismo quien ha inventado la miseria de las criaturas, quien ha gritado *nemo bonus*, o quien ha sostenido la condenación de los niños no bautizados. La imagen de un Dios terrible y todopoderoso tiene expresiones tan crueles como la muerte de los primogénitos en Egipto ordenada por Dios como castigo (*Éxodo*, 12, 29), o los textos bíblicos en que la peste aparece como epidemia que Yahvé envía sobre sus enemigos (*Éxodo*, 9, 15; *Levítico*, 26, 25; *Deuteronomio*, 28, 21; *Jeremías*, 14, 12; 21, 7 y 9; 24, 10; *Ezequiel*, 5, 12; 7, 15). Camus los recoge con exhaustividad en sus *Carnets* (1964, p. 66).

Camus muestra así sus reparos a las doctrinas agustinianas: «La gracia divina es absolutamente arbitraria: el hombre sólo debe confiar en Dios. ¿Cómo hablar entonces de libertad humana? Pero es que precisamente nuestra única libertad es la de hacer el mal» (1936, p. 1298).

Establece, pues, una dicotomía entre el reino de la gracia divina y el de la justicia humana (1951, pp. 510-511). El hombre, nos dice, se pregunta acerca de si es o no posible vivir sin la gracia, respondiéndole el rebelde que se puede vivir sustituyéndola por la justicia (1951, p. 629).

Para él, la gracia y la rebeldía son nociones anejas a mundos diferentes: el cristiano y el griego, respectivamente. Así lo afirma en «Remarque sur la révolte» (1945, pp. 1682-1697), artículo aparecido cuando aún no se han publicado las principales obras de la rebeldía, pero que contiene ya germinalmente las ideas fundamentales que vertebrarán el ensayo *L'homme révolté*. No puede haber para un espíritu humano más que dos universos posibles: el de lo sagrado —que es el de la gracia— y el de la rebeldía —que es el de la justicia— (*o.c.*, p. 1688). En el ámbito de lo sagrado no cabe sino una rebeldía desvirtuada —que denomina «rebeldía metafísica»— porque el hombre rebelde se sitúa fuera del contexto religioso. En éste, las respuestas están dadas todas ellas de una vez y, por esta razón, afirma Camus, la filosofía se diluye en la religión y es reemplazada por el mito. La creencia en la vida eterna salva muchos problemas, incluido el de la teodicea (el mal no es definitivo; el bien triunfa al cabo —1957, p. 1057—), aunque lo hace de una manera insatisfactoria.

FRACASO DE LAS TEODICEAS RACIONALISTAS

La existencia del mal coloca al filósofo creyente en una posición determinada respecto a la existencia de la divinidad: es el abogado de Dios y defiende su causa. El profesor Javier Muguerza ha señalado que, ante un teólogo que sostuviera la imposibilidad de que Dios intervenga en el mundo a cada instante, un ignorante de buen corazón podría preguntar: «¿Y qué otra cosa mejor tendría que hacer, por numerosas y respetables que sean sus restantes ocupaciones, que intervenir cada vez que oiga llorar a un niño?»; y añade: «Ningún progreso en el orden de nuestros conocimientos acallaría la pregunta del ignorante y menos

aún lo haría la precisión leibniziana de que Dios, que no quiere el mal, se limita a *permitirlo*, pues ningún tribunal absolvería penalmente a un encausado que, pudiendo impedir un daño o auxiliar al damnificado, no lo hace» (Conferencia pronunciada en el XVIII Foro del Hecho Religioso, en Majadahonda, septiembre de 1994).

La cuestión de cómo conjugar la existencia de la divinidad con la del mal no afecta tanto a una teología politeísta y antropomorfa como era la griega, donde los dioses luchan entre sí, padecen de envidia, se enfrentan a los mortales, son imperfectos y dependen del Destino, fuerza ciega que les supera; sino más bien al monoteísmo que sitúa en la cúspide del cosmos a un Ser Personal, Todopoderoso y Bueno, origen y causa del universo. En este sentido se ha expresado Paul Ricoeur en *Finitud y culpabilidad* al sostener que el secreto de la antropología trágica es un secreto teológico, siendo la identidad entre lo divino y lo diabólico el nudo de esa teología y antropología trágicas. El héroe es obcecado y conducido fatalmente a su perdición por los dioses, por lo que puede hablarse de la «malevolencia» divina, fruto de la envidia o los celos. Esto es inaceptable para una razón dualista que deslinda con nitidez los orígenes respectivos del Bien y el Mal. Es por ello por lo que en el ámbito de la religión griega de indistinción bien/mal, no tiene sentido una teodicea. Así, en *Prometeo encadenado* de Esquilo, el héroe se rebela contra los dioses para favorecer al ser humano, siendo Zeus aquí el dios responsable de la injusticia. Puede hablarse así de un mal de fondo del que también son víctimas los propios dioses.

Cabe establecer, sin embargo, un paralelismo entre ese Zeus malvado y el Yaveh de Job, si bien, para que la analogía fuese plena, habría que suprimir el desenlace del libro bíblico. Una manera de explicar el hecho de que Yaveh se deje tentar por la apuesta de Satán sería admitir que el poder satánico es inherente a la propia persona del dios del Antiguo Testamento. Yaveh, como Zeus, es también aquí un dios celoso, envidioso de la perfecta santidad de su siervo Job. En ambos casos, el héroe es víctima de una agresión trascendente. Y Job no nos parece un sufridor paciente, pues, como a Prometeo encadenado en la roca —que para Camus encarna el modelo griego de la rebeldía original ante la injusticia—, le queda la fortaleza de una voluntad rebelde que no se humilla.

La razón moderna secularizada va a interrogarse muy pronto acerca del problema del mal en relación con la existencia de la divinidad, pues halla en el mal el obstáculo fundamental para mantener la idea tradicional de un Dios personal, creador y providente. Así, Descartes reflexiona en *Meditaciones metafísicas* sobre el problema del mal moral y del error en relación con el Dios creador. ¿Puede atribuirse a Dios la responsabilidad de mi facilidad para errar y pecar, siendo él quien me ha creado? «Cuanto más experto es el artífice —escribe Descartes—, más perfectas y cumplidas son las obras que salen de sus manos; ¿qué ser podremos imaginar, producido por ese supremo creador de todas las cosas, que no sea perfecto y acabado en todas sus partes?» (1641, pp. 46-51). Atribuye al ser humano un carácter intermedio entre Dios y la nada, siendo su participación en el no ser la causa de los defectos que en él hallamos. El entendi-

miento y la voluntad libre son las dos potencias que intervienen en nuestras acciones; pero el entendimiento es muy limitado y la voluntad es infinita, de manera que «ella es la que, principalmente, me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza». El error y el pecado no nacen de cada una de ellas por separado, sino unidas, cuando, siendo mi voluntad mucho más amplia que mi entendimiento, no la contengo en los límites de éste, sino que la extiendo a cosas que no entiendo por no haberlas considerado adecuadamente, o por escapar a mis capacidades de comprensión. Se trata, pues, de un uso indebido de mi libre arbitrio por precipitación del mismo. La fuente del pecado y el error no es otra, pues, que la *privación* en que me hallo con respecto a mi entendimiento. Su carácter no es positivo, sino tan sólo negativo. Descartes salva así la inocencia divina con un planteamiento similar al de Agustín de Hipona. El filósofo francés ensayaba de esta manera la primera versión moderna de la teodicea y la teoría del pecado original, que encontrarán su mejor expresión en Leibniz y Kant, respectivamente.

Será en la órbita del racionalismo donde vuelva a plantearse enseguida el problema del mal y la existencia de Dios, surgiendo por vez primera el término «teodicea». En *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* [1710], I, 21, Leibniz distingue las tres clases de mal ya mencionadas. El mal metafísico está vinculado a una ontología caduca que hace de la maldad algo intrínseco a la criatura, derivada de la propia finitud y materialidad de las cosas, es decir, de su imperfección. El mal moral, ya sea como mal padecido, ya sea como mal producido, siéndolo en ambos casos de manera consciente, es el único que admite una consideración ética. Sólo el mal moral requiere el concurso de nuestra libertad, que nos eleva a la condición de sujetos morales. El mal físico, la enfermedad, que anticipa la muerte, se convierte a menudo para sus víctimas en el túnel de acceso a la experiencia del absurdo.

Leibniz se ocupa del dolor de los inocentes y reconoce que es causa de escándalo, pero lo justifica con estas palabras: «No sólo las aflicciones serán abundantemente compensadas, sino que incluso comportarán el incremento de nuestra felicidad; y no sólo esos males son útiles, sino que incluso son indispensables». Y es que, con su hipótesis de la armonía preestablecida en el mejor de los mundos posibles, se sitúa en un plano de generalidad tal que, además de indemostrables y, por lo mismo, irrefutables, sus argumentos son capaces de justificarlo todo: cualquier hecho, por aberrante que resulte, es admisible en un mundo cuya globalidad universal está ordenada hacia el bien supremo. Incluso en el infierno valdrían los planteamientos leibnizianos de la armonía preestablecida. Como hacía Voltaire, a los discursos del buen maestro Pangloss sólo cabe oponer la patencia de la imbecilidad, crueldad y mezquindad humanas, o bien la ciega ferocidad de los elementos naturales cuando desatan su ira. Por otra parte, los planteamientos de la teodicea leibniziana, como de otras teodiceas, se basan en un cálculo de cantidades que busca obtener el equilibrio o, mejor, la compensación del mal por la cantidad total de bienes. Pero esto parece justificar conclusiones tan crueles como que la superabundancia de la mitad del mundo

que vive bien compensaría las miserias de la otra mitad. Este planteamiento cuantitativo le lleva a escribir, cuando se refiere al número de los salvados y los condenados, y a su suertes respectivas, que hay «incomparablemente más bien en la gloria de todos los salvados que mal en la miseria de todos los condenados». Asimismo, a partir de este argumento, establece sutiles distinciones difíciles de comprender o, en el peor de los casos, plantea hipótesis extravagantes, como cuando, consciente del peso del mal en nuestro planeta (uno de los muchos mundos posibles), no tiene inconveniente en apelar a la probable existencia de seres extraterrestres felices que contrarresten en el cómputo cósmico a la legión de desgraciados terrícolas.

El planteamiento camusiano se asemeja al que construye Voltaire ante el optimismo racionalista leibniziano. De Voltaire dice que lo ha mirado todo con un espíritu de sospecha y que, partiendo de ese criticismo, no ha establecido más que unos pocos principios, pero muy sólidos y eficaces (1964, p. 319). Siguiendo la estela de Leibniz, pero desde una posición escéptica, Voltaire afronta la teodicea en *Poème sur le désastre de Lisbonne*. El terremoto de Lisboa de 1756 es el suceso que desencadena la reflexión del ilustrado: la devastación de la ciudad derriba al Dios-Razón, núcleo de la religión natural. En el artículo titulado «Bien (Todo está)» de su *Diccionario filosófico* se refiere al dilema de Epicuro, tal como lo formula Lactancio, padre de la Iglesia, en el capítulo XIII de *Sobre la cólera de Dios* («Si Dios quiere evitar el mal y no puede, no es omnipotente; si puede y no quiere, no es bueno»). Con su habitual estilo irónico y, a veces, humorístico, hace un breve recorrido por las distintas soluciones ensayadas —desde el mito de Pandora y el gnosticismo al maniqueísmo, Agustín y Leibniz—, y todas le parecen insatisfactorias; no cree que haya solución alguna a esa aporía que trata de hacer compatibles las facultades divinas y la existencia del mal. Por ello, escribe: «Lejos, pues, de que la idea del mejor de los mundos posibles consuele, es desesperante para los filósofos que la abrazan. La cuestión del bien y del mal sigue siendo un caos inextricable para los que buscan de buena fe» (1764, p. 100).

Camus ha rechazado todas estas teodiceas porque, además de no resolver el problema del mal, se apoyan en una condena de la condición humana que es percibida como naturaleza manchada desde el origen de su existencia. A la teodicea, Camus opone la antropodicea. En *L'homme révolté* se define la teodicea como una expresión entre otras de la rebelión metafísica que Camus rechaza, y cuyo rasgo principal es una insatisfacción profunda con la existencia humana. Esta rebeldía espuria se aparta del carácter humanista y generoso del movimiento original de la rebeldía contra la injusticia que, según Camus, compartimos todos los humanos. Hay un rebelde metafísico ateo y otro religioso, pero ambos sienten el mismo rechazo por el universo. Para mostrarlo, recoge Camus unas palabras de Sade que para él es el primer rebelde metafísico ateo de la historia: «Aborrezco la naturaleza... Quisiera trastornar sus planes, resistir su marcha, detener la rueda de los astros, revolver los globos que flotan en el espacio, destruir lo que la sirve, proteger lo que la perjudica; en una palabra, insultarla en sus obras, y

no puedo conseguirlo» (citado en *L'homme révolté*, p. 455). Tal insatisfacción lleva a buscar responsables del mal y, descartada la responsabilidad humana, al menos en lo tocante a algún tipo de mal (metafísico y físico), el dedo acusador se dirige a Dios. El ateo lo niega (según la fórmula de Stendhal: «La única excusa de Dios es que no existe»), el creyente, lo justifica; pero, para Camus, ambos están situados en un mismo contexto de resentimiento y rechazo de un mundo que no les satisface. El *amor fati* redime de esa insatisfacción existencial y metafísica (1951, p. 708), nos reconcilia con la existencia y hace inútil la teodicea. Por eso Nietzsche, según Camus, renunció a toda forma de rebeldía metafísica contra el mundo y recurrió a los presocráticos (1951, pp. 482ss), para, equiparando libertad con heroísmo, definir aquélla como la adhesión apasionada al propio sino en todas sus dimensiones, propugnando una aceptación del destino en su totalidad. En esto consiste el *amor fati*. El mundo es como es, y el mal, contra Agustín, no posee un carácter más privativo que el bien. No cabe hablar, tampoco, de otros mundos posibles donde el mal no exista, contra Leibniz. Ni el mal ni el bien exigen justificación: «Negamos a Dios, negamos la responsabilidad de Dios; sólo así liberamos al mundo», es la consigna de Nietzsche; la de Camus, «no se puede juzgar al mundo» (1951, p. 475).

Camus hace responsable al cristianismo de la rebeldía metafísica, estableciendo una estrecha dependencia entre el Dios personal cristiano y la actitud moderna de negación radical frente a una realidad insatisfactoria: un ser más allá de todo límite tiene como corolario inevitable una rebelión humana de exigencias desmesuradas, nos viene a decir (1951, pp. 438-439). Por ello el héroe trágico encarnado en Prometeo es tan dispar al rebelde metafísico: aquél está contenido en su rebeldía por la medida; se rebela contra Zeus y contra la condición que éste ha conferido al ser humano, pero no lo hace contra el mundo en general: «Es que la rebeldía metafísica supone una visión simplificada de la creación que los griegos no podían tener. Para ellos no estaban los dioses de un lado, y los hombres, de otro, sino grados que conducían de los últimos a los primeros. La idea de la inocencia opuesta a la culpabilidad, la visión de una historia toda ella resumida en la lucha del bien y del mal les era ajena» (1951, pp. 439-440).

Frente a esto, en el judeocristianismo aparece la noción del dios personal, creador y responsable de todas las cosas: esto explica, según Camus, el surgimiento de la protesta radical expresada en la rebeldía desmesurada, la metafísica: «La historia de la rebeldía es inseparable de la del cristianismo en el mundo occidental» (1951, p. 440). Por el contrario, la rebeldía humanista contra la injusticia, incompatible con el cristianismo, se desarrolla en el contexto de la cultura griega, siendo Prometeo el primer modelo de la protesta filantrópica que halla Camus. La rebeldía metafísica, como también las revoluciones históricas iniciadas en el siglo XVIII, son meras desvirtuaciones de esa primera y original rebeldía que Camus quiere rescatar con su «pensamiento de mediodía» y que, desde su ateísmo humanista, pretende erigir frente a la injusticia y el nihilismo contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA: *Confesiones* (traducción de Valentín M. Sánchez Ruiz), Apostolado de la Prensa, S.A., Madrid, 1964.
- CAMUS, ALBERT: «Hellénisme et christianisme, Plotin et Saint Agustin» [1936], en *Oeuvres II. Essais*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, París, 1965.
- «L'envers et l'endroit» [1937], en *Oeuvres II*.
- «Le Mythe de Sisyphe» [1942], en *Oeuvres II*.
- «Carnets II» [1942-1951], Gallimard, París, 1964.
- «Rémarque sur la révolte» [1945], en *Oeuvres II*.
- «La peste» [1947], en *Oeuvres I. Théâtre, récits, nouvelles*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, París, 1962.
- «L'homme révolté» [1951], en *Oeuvres II*.
- *La chute* [1956], NRF, París.
- «Réflexions sur la guillotine» [1957], en *Oeuvres II*.
- DESCARTES, RENÉ: *Meditaciones metafísicas* [1641] (traducción de Juan Gil Fernández), Aguilar, Buenos Aires, 1980.
- JONAS, HANS: *El principio vida. Hacia una biología filosófica* [1972] (traducción de José C. Mardomingo Sierra), Trotta, Madrid, 2000.
- LEIBNIZ, G. W.: *Teodicea o Tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal* [1710] (traducción de E. Ovejero y Maury), Aguilar, Madrid, 1928.
- PASCAL, BLAISE: *Pensamientos* [1669] (traducción de Carlos R. de Dampierre), Alfaguara, Madrid, 1981.
- RICOEUR, PAUL: *Finitud y culpabilidad* [1960] (traducción de Cecilio Sánchez Gil), Taurus, Madrid, 1969.
- VOLTAIRE: *Diccionario Filosófico* [1764] (traducción de Ana Martínez Rincón), 2 vols., Temas de Hoy, Madrid, 1995.

Beethoven, 2
18006 Granada
angelr.medina@hotmail.com

ÁNGEL RAMÍREZ MEDINA

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2007]