

Las tinieblas de la creación: no hay luz sin sombra

Pedro Castelao

El problema del mal es tristemente cotidiano. Su vigencia y actualidad no decae nunca. Este año que transcurre –2010– se cumplen trescientos años de la publicación de la obra más conocida de Gottfried Wilhelm Leibniz: Ensayo de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal. Sirvan estas líneas como lejano homenaje y reconocimiento sincero de su permanente actualidad.

Permítaseme comenzar, pues, con una consideración general. El archiconocido panfleto de Voltaire, *Cándido*, ha hecho un flaco servicio a la discusión seria de los problemas que Leibniz aborda en su *Ensayo de Teodicea*. Fuera del círculo de los especialistas que realmente conocen el largo trabajo leibniziano, se ha extendido, a mi modo de ver injustificadamente, una idea caricaturizada del verdadero pensamiento de Leibniz respecto de Dios y del mal. La idea general que circula sobre el contenido de su ensayo se podría resumir como sigue: una defensa de la bondad y la omnipotencia de Dios ante el mal del mundo, a través de la identificación de éste con el mejor de los mundos posibles. El origen del mal sería el llamado «mal metafísico» que se

identificaría, sin mayor precisión, con la «finitud» de lo creado.

En cierto sentido, hay que reconocer que esta idea general no es del todo falsa, pero creo que se trata de una idea excesivamente escueta y, en definitiva, insuficiente, habida cuenta, sobre todo, de la amplitud externa e interna que tiene esta obra. Una obra que conviene releer en su integridad original para evitar consideraciones simplistas sobre su contenido real.

El pensamiento de Leibniz sobre Dios, la libertad y el mal

Lo primero que hay que decir, pues, desde el punto de vista formal, es que se trata de una larga carta, de un extenso diálogo, de un amplio ensayo con un prefacio, un discurso introductorio y tres grandes partes que, curiosa e inesperadamente, terminan con una bella ficción que resume, en una ensoñación, las tesis fundamentales de todo el tratado¹. En toda la obra el estilo es claro y diáfano, pero su desarrollo se hace un tanto sinuoso y repetitivo, tal vez, de-

¹ He estudiado la edición de S. Cariati: G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*. Testo francese a fronte [intr., trad., note e apparati di Salvatore Cariati], Ed. Bombiani, Milano, 2005, 1.106 pp.

bido a la ingente e incontenible erudición de su autor. El trato con los adversarios es exquisito y el autor jamás pierde la moderación, por más incisivos que sean los argumentos contra él, o más fuerte y firme sea su contraataque.

Lo cierto es que me ha parecido entrar en contacto con un espíritu serio y profundamente religioso. La pregunta inicial que ocupa todo el prefacio no es mero artificio retórico. La búsqueda de la verdadera religiosidad (*la solide piété*) es la motivación última que pone en marcha todo el discurso. Y es la idea de fondo que acompaña todo su desarrollo. La verdadera religiosidad, la felicidad más plena es el amor de Dios. Ahora bien, el amor de Dios inteligente. El amor de Dios iluminado. Aquel que no sólo no renuncia a la razón, sino que reconoce en ella un don no menor que su más plena autodonación². El amor inteligente de Dios no se abandona al fideísmo, ni descansa en la contradicción. Reposo en la comprensión limitada, pero coherente de sus misterios.

Esta intuición se extiende con una considerable amplitud en el largo discurso preliminar que precede a

² Cfr. *Ibid.*, 8: «Il s'ensuit manifestement que la véritable piété, el même la véritable félicité, consiste dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur soit accompagnée de lumière».

las tres partes de la obra. Sería bien interesante un estudio detallado de la relación que Leibniz establece ahí entre fe y razón, entre teología y filosofía. Lo decisivo al respecto, a mi juicio, es lo siguiente: Leibniz sostiene que no es posible una contradicción entre las verdades de la fe y las verdades de la razón, porque la razón es un don tan de Dios como de Dios es la revelación³. Si ambas son verdad no hay posibilidad de contradicción. Si hay contradicción será porque o bien la razón, en cuanto conexión de verdades –que así la define Leibniz⁴– ha errado en algún paso de la argumentación, o bien porque la afirmación de fe ha sido mal comprendida y mal formulada. En cualquier caso no pueden coexistir verdades de fe contradictorias con verdades de razón. Nada, pues, de doble verdad. Leibniz recuerda, a la sazón, la diferencia clásica entre lo que está más allá de la razón (*au dessus de la raison*) y lo que es irracional (*contra la raison*). Sólo lo primero –y nunca lo segundo– puede decirse de los misterios de la religión.

No obstante, todavía en el prefacio, se establece con meridiana

³ Cfr. *Ibid.*, 114: «car au fond, une vérité se sauroit contredire à l'autre, e la lumière de la Raison n'est pas moins un don de Dieu que celle de la Revelation».

⁴ Cfr. *Ibid.*, 66: «la Raison est l'enchaînement des Verités».

claridad, con la metáfora de los laberintos, el objeto de estudio del presente ensayo. No se estudiará la cuestión de la continuidad y los indivisibles ni, por tanto, el problema del infinito. El tema será «la cuestión de lo libre y lo necesario, sobre todo en la producción y en el origen del mal»⁵. Así pues, la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal serán sometidos a un largo y detallado examen. Pero el marco fundamental será el previamente establecido: libertad y necesidad. Es más, o mejor dicho: la comprensión correcta y adecuada de la «necesidad» en relación –secundaria, creo– con la libertad y el mal. Éste es, a mi modo de ver, el tema fundamental de esta obra, y la comprensión de sus derivaciones, si bien están claramente relacionadas con él, depende en buena medida del perfecto esclarecimiento de qué sea «la necesidad» y qué «la libertad».

A este respecto no es extraño, pues, que Leibniz distinga inmediatamente entre el *Fatum Mahumetanum*, el *Fatum Stoicum* y el *Fatum Christianum*. Pero es más significativo, me parece, que relacione las cuestiones explícitamente filosóficas –la necesidad, la li-

⁵ *Ibid.*, 12: «Question du Libre et du Necessaire, sur-tout dans la production et dans l'origine du Mal».

bertad, el mal– con su paralelo teológico: la predestinación, la gracia, el pecado original. Todo el discurso se moverá indistintamente entre estos dos ámbitos y, conforme a lo establecido en el discurso preliminar, desarrollará con profusión el análisis y la críti-

*si Dios ha creado el mundo
en el que vivimos,
este mundo creado ha de ser
óptimo; si no lo parece no
es porque no lo sea, sino
porque nuestro limitado
conocimiento nos impide
apreciarlo tal cual es*

ca de posiciones filosóficas y teológicas mostrando que no sólo no hay oposición entre ellas, sino que debe darse una profunda coincidencia entre ambas. La lectura de esta obra concierne, pues, no sólo al filósofo, sino también y muy principalmente al teólogo.

En efecto, Leibniz sostiene que Dios ha creado todo cuanto existe movido por su amor incondicional. Que ha hecho todo el universo conforme a su bondad, su sabi-

duría, su omnipotencia y su justicia. Sostiene, también, que todo cuanto acaece en el devenir del universo es necesario y está determinado desde toda la eternidad. Todo, absolutamente todo. Y sin embargo, afirma con un énfasis no menor que el hombre es libre, que actúa libremente en todos y cada uno de sus actos –con el lastre de la corrupción del pecado original y siempre y cuando no haya constricción externa– y que, no obstante, la necesidad y la predeterminación no eximen de responsabilidad moral al culpable. Más aún: sostiene que Dios no puede ser acusado del mal del mundo –ni del mal físico ni del mal moral– a pesar de su presciencia, su providencia y su gobierno del mundo.

¿Cómo explicar esta aparente contradicción entre la afirmación conjunta de la necesidad y la libertad? ¿Cómo asegurar la absolución de Dios?

Para Leibniz Dios es absoluta e incondicionalmente bueno. Si no, no sería Dios, sino Satán. El amor, la bondad, la justicia y el bien son plenitud total e infinita en su ser y, en consecuencia, su voluntad sólo se mueve a la consecución de lo excelente. Si Dios ha creado el mundo en el que vivimos, este mundo creado ha de ser óptimo. Si no lo parece –habida cuenta del

mal que experimentamos en él no es porque no lo sea, sino porque nuestro limitado conocimiento nos impide apreciarlo tal cual es. Nuestra razón es finita. No alcanza a vislumbrar sino series particulares de verdades que explican los efectos por sus causas en sucesos singulares. Pero nunca tiene la visión total y absoluta –infinita, divina– que revelaría el auténtico y verdadero significado de un determinado acontecimiento. Ni puede tenerla. Si así fuese –como, en efecto, le sucede a la inteligencia divina– podría ver que, *tomado en su conjunto*, el universo en el que vivimos es el cenit de todos los posibles. Podría haber universos peores, pero ninguno mejor.

Paradójicamente, sería posible extraer un segmento espacio temporal de uno de esos universos menos bueno y juzgarlo aisladamente como mejor y más afortunado que su segmento gemelo en el actual. Sin embargo, su interpretación última y verdadera no está en sí mismo, sino en su ubicación global en el todo del que forma parte. De manera que, la maldad que experimentamos en el segmento escogido del universo real quedaría atenuada, resituada y reinterpretada a la luz de la armonía, la belleza y la bondad total en la que, *por concomitancia*, se da también la privación y la negatividad.

Y viceversa: la bondad aparente del segmento perteneciente al universo inferior queda oscurecida por el balance negativo que resultaría de la visión conjunta del todo del que él es sólo un parte. El ejemplo de Sexto Tarquinio –hijo del último rey de Roma, criminal y violador de Lucrecia, esposa de su primo– es singularmente significativo en la ensoñación de Teodoro y en su diálogo con Palas Atenea en la bella narración con la que concluye el ensayo.

Con todo, por más discutible que pueda ser esta concepción de Leibniz, me gustaría resaltar su último y decisivo presupuesto: el carácter absolutamente incuestionable de la bondad absoluta de Dios y, por tanto, también de la creación.

Sin embargo, por ahora, la pregunta decisiva permanece: hay mal en el mundo, pero no puede provenir de Dios porque Él es todo amor y todo bondad.

Unde enim malum? Leibniz responde con claridad: de la limitación constitutiva de las ideas originarias que constituyen las esencias de las cosas. Dicho de otro modo: de la naturaleza esencial del universo. Las esencias de todo cuanto existe residen desde toda la eternidad en el entendimiento divino. Están en Dios, pero no son Dios. Son el objeto de su intelligen-

cia en cuanto verdades eternas. Sin embargo, tampoco son criaturas, «puesto que Dios no es el autor de su propio entendimiento»⁶. Es interesante señalar, al respecto, que Leibniz sostiene que en el origen del mal se encuentra, pues, una limitación metafísica, una finitud constitutiva, una imperfección original debida, ni más ni menos, al hecho incontestable de que las formas del universo –no otra cosa son las ideas: formas inteligibles del universo sensible– son la condición de posibilidad ideal de la creación y, por tanto, de lo no divino.

Así pues, las ideas, estando en Dios, siendo el objeto eterno de su eterna intelección, son también el fundamento de lo potencialmente distinto de Él. Y por ello son la razón última de que la criatura «no pueda saberlo todo, y de que se pueda equivocar y cometer otros errores»⁷. Hay aquí algo decisivo que conviene retener: las ideas no son Dios, pero tampoco son criaturas. Son el contenido del entendimiento divino. Se podría decir que son un no-ser con anhelo de ser; un no-ser con potencialidad óptica. He aquí la razón de que lo distinto

de Dios no sea Dios, ni *en sí mismo* –es decir, *en su naturaleza esencial*– pueda efectivamente serlo⁸.

Si esto es así, es claro que lo creado no puede ser sino limitado, finito, imperfecto. He de resaltar, también, que Leibniz piensa la creación como un tránsito: de la posibilidad esencial de las formas ideales a la realidad existente en la materialidad universal. Pero este tránsito no es caída, sino creación de Dios. Mejor dicho: es elevación, puesto que el movimiento de la posibilidad ideal a la existencia histórica viene realizado por la voluntad creadora de Dios que, según la necesidad moral, sólo confiere realidad a lo mejor.

En efecto, toda la fuerza especulativa de Leibniz intenta mostrar que la existencia real del hombre y, por ende, de todo el universo son fruto de la decisión amorosa de Dios –de su voluntad, dice Él– guiada por su sabiduría –a saber: su inteligencia–. De hecho, su inteligencia contempla la infinitud de universos posibles con todos y cada uno de sus detalles ya realizados en el todo de su secuencialidad temporal interna. La omnipotencia de su entendimiento abarca con un solo golpe de vista todas las historias de todos los univer-

⁶ *Ibid.*, 814: «puisqu'il n'est point auteur de son propre entendement».

⁷ *Ibid.*, 234: «d'où vient qu'elle ne sauroit tout savoir, et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes».

⁸ Cosa distinta es que, gracias a Dios (literalmente), pueda llegar a serlo.

tos con todas sus particularidades, con todas sus personas y todos sus pensamientos, decisiones y omisiones en la infinitud de sus infinitas variables. En la creación Dios le ha conferido existencia al mejor de todos ellos. Por eso, si en él hay mal –como efectivamente hay– no es porque Dios lo desee o porque no pueda evitarlo. Lo hay porque Dios «lo permite» –dice Leibniz– *porque se da en concomitancia* con aquello que es objeto único de su voluntad antecedente (*volonté antecedente primitive*): la bondad, la belleza, la verdad y la justicia de toda la creación.

Su voluntad consecuente (*volonté finale*), no obstante, acepta la existencia del mal como algo necesariamente adjunto a la existencia del bien creado y, por tanto, no lo acepta por sí mismo, sino en virtud de aquello respecto de lo cual el mal no es sino privación⁹.

Ahora bien, si la creación es el tránsito de la esencia a la existencia de algo que ya ha sido previs-

to y predeterminado desde toda la eternidad, la cuestión de antes vuelve por sí misma: ¿Qué sentido puede tener afirmar la libertad del hombre ante la «necesidad» del todo? Leibniz responde que hay que distinguir entre la necesidad absoluta, la necesidad moral y la necesidad hipotética. La necesidad absoluta es también llamada necesidad lógica o geométrica. Es la necesidad de las matemáticas. Es aquella cuya posibilidad opuesta implica contradicción.

La necesidad moral es aquella que está determinada por el principio de lo mejor, pero cuyo opuesto no implica contradicción, sino otra posibilidad diferente, aunque axiomáticamente inferior. La necesidad hipotética es aquella que rige lo que las cosas son, dadas unas condiciones determinadas, pero que podría ser enteramente otra si las condiciones también lo fueran.

Estas distinciones han de ser completadas con aquella que, a mi modo de ver, constituye la clave de la concepción de Leibniz: la distinción entre lo necesario y lo contingente. Su aplicación a los acontecimientos futuros es particularmente esclarecedora. Para Leibniz el futuro es tan necesario como el pasado, es decir, se encuentra tan determinado como determinado está lo ya ocurrido. Ahora bien, su determinación no

⁹ Cfr. *Ibid.*, 236-238. Cfr. también, *Ibid.*, 456: «Le mal même ne vient que de la privation; le positif n'y entre que par concomitance, comme l'activ entre par concomitance dans le froid». Cfr. también, *Ibid.*, 380: «Ainsi le mal, ou le mélange de biens et de maux où le mal prevaut, n'arrive que *par concomitance*, parce qu'il est lié avec de plus grands biens qui sont hors de ce mélange».

elimina su carácter contingente. La contingencia del futuro –como, por lo demás, la del mismo pasado– se encuentra en el modo concreto de su ser «necesario». Su «necesidad» no es absoluta, no se trata de una necesidad lógica cuyo opuesto implique contradicción.

Las cosas que han sido podrían haber sido de distinta manera a como efectivamente han ocurrido, del mismo modo que las cosas que ocurrirán habrían podido ocurrir de diferente forma a la que de hecho tendrán. En efecto, su necesidad no es absoluta, pero sí moral. Es decir, están determinadas desde toda la eternidad como de hecho lo están, porque Dios le ha dado la existencia a una secuencialidad temporal –a saber: la historia total del Universo– que es la óptima de todas cuantas –en su ser posible– eran eternamente presentes a su inteligencia. Su carácter contingente no resulta eliminado, pues, por su total determinación, puesto que, antes de existir en el espacio-tiempo, la historia de este Universo coexistía eternamente en el intelecto de Dios con una infinitud de historias posibles, pero distintas de la nuestra. La posibilidad de las otras historias asegura la contingencia de la nuestra, por más que todas estén determinadas desde siempre. Determinadas con necesidad moral, pero no absoluta.

En efecto, para Leibniz, la presciencia de Dios que contempla con su ciencia de visión la totalidad de los acontecimientos reales del espacio-tiempo no les añade más determinación de la que por sí mismos tienen, al estar ubicados en un sistema del mundo regido por la «armonía universal preestablecida». Lo mismo, pero a la inversa, sucede, pues, con su carácter contingente: la presciencia de Dios no les confiere necesidad absoluta –puesto que su contrario, en abstracto, en la visión de inteligencia de Dios que contempla todos los posibles, sería perfectamente realizable–, sino certeza, es decir, determinación de que efectivamente acaecerá lo mejor que, en definitiva, puede acaecer, en virtud de la necesidad moral con la que Dios ha creado y rige todo cuanto existe.

Así es como Leibniz afirma que el hombre es libre en sus acciones aun cuando todo su obrar esté determinado desde toda la eternidad. El hombre será responsable de su conducta, puesto que su conducta siempre será suya, sin posibilidad de transferencia en la asignación de culpa. Y obrará libremente, pese a que el ejercicio de su libertad pudiera ser anticipado o previsto si nuestro conocimiento no fuese tan limitado. De hecho es nuestro desconocimiento del futuro el que nos presenta

el espejismo de la libertad como indeterminación. Para Dios es justo lo contrario. La necesidad moral que determina el curso del universo no sólo es compatible con la libertad, sino que, en el fondo –siempre para Leibniz–, es su primera condición de posibilidad.

Así pues, Dios –suma bondad y preclara inteligencia– es inocente del mal del mundo. Su intelecto lo contempla, pero su voluntad lo rechaza eternamente. La presencia del mal en el mundo creado es inevitable, pero tiene que ser bien ubicada. No es ni la realidad definitiva, ni la más poderosa. Es el lado umbrío de la creación –sus tinieblas, ya que no hay luz sin sombra– y su presencia se manifiesta de forma concomitante a la propia constitución finita de lo creado. El hombre es responsable del mal en la medida en que éste deriva del ejercicio de su libertad. De una libertad finita que, inevitablemente, implica la posibilidad metafísica de un mal que siempre conocemos en sus más oscuras realizaciones físicas o morales. Ahora bien: si nuestro minúsculo conocimiento tuviera la profundidad, la altura y la amplitud del entendimiento divino nada nos impediría gozar de la belleza, la armonía y el bien de este universo inmejorable, que –pese a las apariencias– ha sido creado radical-

mente bueno por el amor omnipotente de Dios.

En diálogo con Leibniz: los «posibles» de Dios y sus «ideas»

No se puede negar que la concepción de Leibniz es imponente y su coherencia extrema. La *Monadología* se encuentra en estrecha relación con todo lo antedicho y más parece la aplicación de todo este

*de hecho, no parece lógico
postular esa divergencia
interna en Dios entre la
infinitud de los posibles
objetos de su inteligencia y,
por otra parte,
la determinación exclusiva
de su voluntad hacia
la bondad máxima*

sistema al problema del ser y las substancias. Lo mismo cabe decir de su concepción antropológica respecto de la relación entre el alma y el cuerpo. La «armonía preestablecida» entre lo inmaterial y la materia corporal es, justamente, la concreción en la constitución

del hombre de los principios generales anteriormente establecidos. No extraña, tampoco, su mecanicismo, ni su concepción «deísta» —claramente reconocible en su teoría de la «preformación»— en el modo de comprender la relación Creador-criatura¹⁰.

Sin embargo, sin querer ser exhaustivo y sin poder llevar esta reflexión hasta su último término, no quiero dejar de apuntar algunas reflexiones que, sin lugar a dudas, debo seguir profundizando a fin de alcanzar mayor claridad sobre a ellas.

Por lo pronto, no acabo de ver cómo integrar adecuadamente la concepción leibniziana de los posibles en Dios. Leibniz distingue entre la inteligencia, la voluntad y la potencia de Dios. Pese a los buenos resultados que tal división genera en su sistema, me parece que, en el fondo, se trata de una división difícilmente sostenible por dos motivos principales. En primer lugar, por excesivo antropomorfismo. En segundo lugar, por el germen demoníaco que introduce sin querer en la interioridad del propio Dios. Dada la clari-

dad del primero explicaré brevemente el segundo.

Cuando Leibniz sostiene que, según la ciencia de simple inteligencia, Dios tiene ante sí los infinitos mundos peores que aquel al que le ha conferido la existencia, la eternidad de Dios adquiere —sin pretenderlo— tintes terroríficos. De hecho, su afirmación parece implicar que Dios estaría contemplando eternamente —si bien sólo en su condición de posible— los infinitos horrores que, si nos estremecen en el mejor de los mundos, serían todavía más terribles y deleznable conforme descendiésemos en la escala que conforma la pirámide de los mundos posibles. Una pirámide, por otra parte, que el mismo Leibniz reconoce sin base, es decir, cuyo negro final no conoce fin, puesto que, en el ámbito de lo posible, todo puede siempre empeorar. Dios tendría ante sí —o en el interior de su entendimiento— crímenes infinitamente peores que los Auschwitz y los contemplaría eternamente dada la omnipotencia de su inteligencia.

Estas negativas implicaciones me devuelven a la primera consideración, es decir, a pensar si no será una ilusión antropomórfica la atribución de infinitas posibilidades a la inteligencia divina sin ningún tipo de límite respecto del mal. De hecho, no parece lógico postular

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 48: «Mais je n'admets le surnaturel icy que dans le commencement des choses, à l'égard de la première formation des animaux, ou à l'égard de la constitution originaire de l'harmonie préétablie entre l'ame et le corps».

esa divergencia interna en Dios entre la infinitud de los posibles objetos de su inteligencia y, por otra parte, la determinación exclusiva de su voluntad hacia la bondad máxima.

¿No sería más coherente afirmar que, del mismo modo que la voluntad de Dios «no puede» no querer la excelencia –algo que, en efecto, reclama su suprema esencia y que en manera alguna coarta su libertad, como reconoce el propio Leibniz–, así también su inteligencia «no puede» no pensar «bien»? Es decir, no puede no concebir única y exclusivamente el máximo bien, la plenitud absoluta, la salvación del objeto de su amor eterno? Lo que Leibniz dice de su voluntad me parece que tendría que decirlo también de su inteligencia. Para Dios no puede haber más posibilidad que aquella que pueda concebir su amor infinito e incondicional. Y el amor –y más si es el amor absoluto– no puede pensar el mal. Ni siquiera como posibilidad. En el entendimiento divino no puede anidar ni el mal ni su germen. Ni la imagen de Auschwitz ni su sombra más remota. Ni en acto, ni en potencia.

En este mismo sentido me parece necesario anotar la inquietud que produce su descripción de las ideas. Son increadas, pero no son Dios. Son el objeto de su eterno

entendimiento, pero no son criaturas. La intuición fundamental de Leibniz que sitúa la posibilidad del mal en limitación primitiva de la creación me parece correcta. Pero cuando da un paso más y afirma que esta limitación originaria trasciende hacia atrás la existencia real de lo creado, puesto que habita eternamente el entendimiento de Dios, creo que, en eso, ya no puedo seguirlo.

A mi modo de ver, las ideas –sean lo que sean– son divinas. En ellas no se encuentra la condición de posibilidad del mal. No son finitas ni limitadas, sino que comparten la plenitud infinita del ser de Dios. Son perfectas. Son eternas. Son inmutables. Son el contenido de la esencialidad de Dios. Son su profundidad insondable. Son la articulación interna de una interioridad divina que no es amorfa, sino conforme al *Logos* divino. Son las formas del amor, a saber: su plan creador.

Esto no significa, desde luego, que las ideas, en cuanto «ideas» hayan de concebidas como «entidades», como realidades autónomas y separadas, como sujetos u objetos. Las ideas no son «cosas» del mundo. Son, si pudiésemos hablar así, como «presencias intencionales» idénticas al ser de Dios en su origen –y, por tanto, no distintas de Él– que sólo en su realización cre-

ada originan lo distinto de Dios. Como habita la música en la interioridad del compositor antes de que la plasme en el pentagrama, así *–mutatis mutandi–* está la creación en las ideas de Dios antes del espacio-tiempo. Pensamientos de Dios, podríamos decir, si no nos dejamos engañar por el reiterado antropomorfismo. Pensamientos

*toda la historia del
cristianismo nos muestra
un inequívoco rechazo de
todo angelismo: el pecado es
real y poderoso; no tiene
en Dios su origen, sino su
principal enemigo, y al
hombre le ha sido dada la
posibilidad de la salvación
o el rechazo de la misma*

que no pueden contemplar ni el mal ni su posibilidad en aquello que propiamente son.

En efecto, la condición de posibilidad del mal no está, a mi juicio, en las ideas, sino en su *realización*, a saber: en la inevitable limitación que implica la existencia espacio-temporal. No en su concepción melódica o armónica, sino en su nunca perfecta ejecución instru-

mental. Estaría, pues, en la finitud de lo real, no en la eventual finitud de las ideas. Luego: no está en Dios, sino en la realidad efectiva de la creación. Está en la realidad histórica de lo no divino, no en su origen transhistórico, no en el plan creador de Dios.

Dios sólo es condición de posibilidad del bien. Del bien máximo que es Él mismo y del bien creado que es lo distinto de Él. Las ideas que nutren la eternidad de Dios se corresponden con la naturaleza ideal de la creación *–con el plan creador de Dios–* y, ahí, en Dios, no hay finitud, ni limitación, ni mal, porque ahí, en Dios, no hay tiempo secuencial, ni espacio fragmentado, ni materia corruptible. Dios *–y con Él todo lo divino–* trasciende absolutamente las condiciones de ambigüedad de la existencia.

A mi modo de ver, es la temporalización de lo creado, su espacialización concreta, su materialización evolutiva la verdadera condición de posibilidad del mal¹¹. La

¹¹ Obsérvese: ¡y del bien creado! No se olvide que la ambigüedad de la creación no sólo es condición de posibilidad del mal, sino también del bien de la criatura. De hecho no podría haber un bien propio de la creación *–propio del hombre en su realidad diferente y autónoma de Dios–* si la creación misma no tuviese en sí la posibilidad de su contrario.

constitución de lo finito es la constitución del mundo: es la aparición de la creación. La creación, como fruto del amor de Dios es una realidad radicalmente buena transida incondicionalmente por su amor salvador. Ahora bien, siendo el tiempo, el espacio, el devenir de la materia y la eclosión del espíritu algo radicalmente bendecido por Dios, es, también, al mismo tiempo, de forma simultánea –por *concomitancia* que diría Leibniz–, una realidad ambigua, limitada, secuencial y perecedera –no en vano la vida camina hacia la muerte.

Conviene advertir de que la creación no es más lo segundo que lo primero. Antes bien al contrario, la afirmación propiamente kerigmática enfatiza con toda razón la primacía de la bendición originaria y la fuerza creadora y salvadora de la Gracia. Pero toda la historia del cristianismo nos muestra un inequívoco rechazo de todo angelismo: el pecado es real y poderoso. No tiene en Dios su origen, sino su principal enemigo. Y al hombre le ha sido dada la posibilidad de la salvación o el rechazo de la misma.

Enfatizo la cuestión del mal porque es el tema de este ensayo, pero ha de quedar claro el desequilibrio –siempre favorable al bien– que confiesa al respecto el cristianismo.

No obstante, el verdadero problema siempre se encuentra en los límites de la *protología*, es decir, en la condición de posibilidad del mal en una creación verdadera y radicalmente buena. A mi modo de ver, la condición de posibilidad del mal en la creación es *simultánea* –en la línea cronológica del tiempo– con la existencia misma de lo creado. Es decir, no puede ir más allá del $t=0$. No puede remontarse a la interioridad no temporal de Dios. De hecho, el tiempo de la creación «limita» con la eternidad de Dios. La realidad del mal –y su condición de posibilidad– no trascienden, ni pueden trascender, a mi juicio, los límites del espacio-tiempo en el cual ejercen su poder y hasta parecen reinar. No a las ideas, sino a la realidad de la creación misma es a dónde hay que mirar para detectar la condición de posibilidad del mal: a la ambigüedad real que provoca el hecho de que estemos sometidos a un solo tiempo y a múltiples posibilidades que jamás realizaremos en plenitud. Algo que sólo se da en nosotros, sus criaturas, pero no en Dios.

Cuanto aquí se ha dicho no contradice, a mi modo de ver, la intuición fundamental de Leibniz. Es más, creo que refuerza su insistencia en la *concomitancia*, pero evita que la condición de posibilidad del mal trascienda el mundo crea-

do. Me parece necesario impedir algo que Leibniz concede sin cuestionar: la finitud de las ideas en el entendimiento de Dios como condición de posibilidad del mal (algo que va muy de la mano con la infinidad de mundos posibles y peores). De ser cierto no se ve cómo se pueda evitar la constatación de que Dios lleva en sí mismo –en su eterno entendimiento– la posibilidad más remota del mal. En definitiva, el mal procedería de Él, pese a los esfuerzos por intentar no identificarlo con Él. Afirmación, creo, que hay que evitar a toda costa. Y justo, por coherencia con su intuición fundamental, que sitúa al mal y a su posibilidad en el carácter finito, limitado, contingente de la realidad efectiva, creada y finalmente realizada por la acción creadora de Dios. Pero no en Dios, no en su entendimiento, no, finalmente, en las ideas de la inteligencia de Dios. Un Dios con «ideas limitadas» o con «ideas ambiguas» no podría ser el Creador del Universo que confesamos en el Credo.

Sinceramente, me parece que la concepción de Leibniz gana mucho cuando se evita esta atribución *protológica* de la finitud a la interioridad de Dios. Y creo que la intuición fundamental mantiene toda su vigencia. Por eso, concuerdo totalmente con él cuando afirma que: «Dios es la causa de la perfección en la naturaleza y en las acciones de la criatura, pero la limitación de la receptividad de la criatura es la causa de los defectos que hay en su acción»¹². Efectivamente. Esto parece ser, a mi modo de ver, lo más acertado. El problema no está ni el compositor ni en su música, sino en las *limitaciones* del intérprete y en la *inevitable imperfección* de su instrumento.

G. W. Leibniz es mucho más grande de lo que Voltaire nos ha hecho creer. ■

¹² *Ibid.*, 248: «Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la creature, mais la limitation de la receptivité de la creature est la cause des défauts qu'il y a dans son action».