



## Mal y omnipotencia: del fantasma abstracto al compromiso del amor

**L**a presencia de caos en el cosmos ha sido siempre la piedra en que ha tropezado el pensamiento humano para aceptar (plenamente) a Dios. Pero a lo largo de los siglos, filósofos y teólogos han ido matizando sus argumentos en pro o en contra de la teodicea, condicionados por la cultura de su tiempo. Para iluminar el clásico problema del mal, el autor de este ensayo se enfrenta con el dilema tradicional «si bueno, impotente; si omnipotente, malo», disipando el malentendido de la omnipotencia divina.

Andrés Torres Queiruga\*

**P**OR su misma naturaleza, el mal aparece como facticidad irreductible y contradictoria: como lo que no debería

\* Profesor de Teología Fundamental y Fenomenología de la Religión. Instituto teológico compostelano. Santiago.

ser y, sin embargo, es. No cabe, pues, esperar que su tratamiento resulte transparente a la razón. Sobre todo, cuando en la inquisición de las causas, en la búsqueda de las soluciones o en el desahogo de la protesta entra en contacto con el misterio religioso. De hecho, pocos problemas a lo largo de la historia se han mostrado tan proclives a la confusión y aun tan afectados por duras contradicciones internas.

Algo que, ciertamente, no debe extrañar, pero que tampoco debiera servir de excusa para la rutina en los planteamientos. Porque si no cabe aspirar a la transparencia plena respecto al objeto, sí, en cambio, resulta obligado hacerse al menos responsables de la coherencia del propio discurso acerca de él. Tarea, seguramente, más modesta, pero por eso mismo no sólo irrenunciable sino de alguna manera factible.

## 1. El fantasma de la omnipotencia

EN este sentido, la relación entre mal y omnipotencia tiene algo de paradigmático. Por dos motivos principales. Primero, porque, al focalizar la cuestión en un punto decisivo, la hace simultáneamente más aguda y más clara, obligando a plantear de modo expreso el problema de la coherencia. Segundo, porque al ser una cuestión que atraviesa la entera historia del problema, permite situar con claridad la figura que adopta para nosotros hoy.

En realidad, tengo la convicción de que es aquí donde radica el gran equívoco que oscurece de manera decisiva todo el planteamiento. Más en concreto, que éste está todo él viciado por la presencia de un auténtico fantasma que lo perturba todo: el de una concepción imaginaria y acrítica de la omnipotencia divina, que la convierte en un poder abstracto y arbitrario, sin relaciones objetivas y sin criterios de significatividad. Y lo más grave es que, al constituir un prejuicio no examinado, tiende a contaminar todas las posturas, incluso las más opuestas. Por eso, cuando se las examina con él al descubierto, aparecen como caras de una misma moneda o, si se prefiere, como conceptos distintos pero deformados por una misma «creencia» de base (en sentido orteguiano).

Hablar de fantasma no es mero capricho. Porque la concepción corriente de la omnipotencia de un Dios que podría, sin más, hacer cuanto quisiese en el mundo y, por tanto, también eliminar de él todos los males, llega a nosotros como un constructo imaginario, que echa sus raíces tanto en los

abismos del tiempo mítico como en el fondo pulsional del psiquismo infantil. Eso lo carga seguramente de una verdad *simbólica*, que constituye su fuerza y aun su fascinación dialéctica; pero, al ser trasladado sin crítica previa a un contexto *conceptual*, se convierte literalmente en un fantasma, es decir, en un híbrido de imaginación y concepto, incapaz de sostener el examen de la crítica. Apoyándose en él, el pensamiento parece funcionar, cuando en realidad no hace más que envolverse en una red de ambigüedades y contradicciones.

El dilema de Epicuro, sin bajar al fondo, indica ya una clara conciencia de esta situación. Sin embargo, mientras las contradicciones se movieron en el seno cálido de la evidencia tradicional de lo divino, podían ser absorbidas en la vivencia religiosa, pues en ella la fuerza viva de lo simbólico, unida a la plausibilidad social, podía más que la evidencia intelectual de los conceptos. Sólo cuando la *quiebra cultural de la Ilustración* ha convertido al ateísmo en posibilidad real para el pensamiento, aparece la terrible dureza de la apuesta: la contradicción lógica amenaza con romper las barreras de la vivencia religiosa y el *problema de la teodicea* —siempre de algún modo presente— cobra toda su seriedad y dramatismo (1). Ahora la alternativa real no consiste en escoger entre distintas variantes de la concepción religiosa, sino que pone en juego el ser o no ser de la religión misma.

Esta nueva situación del problema coincide con el nacimiento de la Modernidad. Por eso ha participado de sus extremismos polémicos y de la típica difusión que caracteriza el tránsito entre paradigmas. Sin embargo, la perspectiva histórica ganada desde entonces permite ya, y aun exige, si no una imposible «solución», sí al menos un grado indispensable de claridad, objetividad y coherencia en los planteamientos. De ahí que estas reflexiones, más que entrar sin más en una discusión inmediata del problema, intentarán clarificar las cuestiones de fondo. Aunque, para evitar el peligro de abstracción, será mejor tratar de apoyar la argumentación en el análisis del funcionamiento concreto de algunas propuestas típicas.

(1) Este aspecto no lo había percibido yo con tanta claridad en mis reservas a la afirmación de Ricoeur de que la teodicea empieza con Leibniz: «El mal inevitable: Replanteamiento de la Teodicea», *Iglesia Viva* 175/176 (1995) 37-69, en p. 38-39 y (versión algo más amplia) «Replanteamiento actual de la teodicea: Secularización del mal», «Ponerología», «Pisteodicea», en M. Fraijó, J. Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración*. Madrid, 1995, 241-292, en p. 244-245. Este estudio está en la base de cuanto digo aquí, aunque en determinados puntos he procurado aportar algunas precisiones.

## 2. El dilema insuperable

### 2.1 Entre el dios impotente y el dios sádico

ÉPICURO, como es bien sabido, propuso su dilema –o Dios puede y no quiere evitar el mal, y entonces no es bueno; o quiere y no puede, y entonces no es omnipotente; o ni puede ni quiere, y entonces no es Dios (2)– hace más de dos mil años. La fuerza del mismo era evidente desde el principio; pero, como queda dicho, sólo pudo desplegarse en toda su crudeza ante la razón moderna, que, emancipada, no estaba dispuesta a renunciar a sus derechos. Entonces el carácter irrefutable de la alternativa no podía seguir oculto (síntoma, como tantas veces, es la postura kantiana, que habla ya del «fracaso de toda teodicea», aunque todavía preserva el refugio religioso de la «teodicea auténtica») (3).

Con el fantasma de la omnipotencia abstracta y arbitraria en el trasfondo, no quedaba más remedio que escoger. Pierre Bayle todavía se resistía a hacerlo, pero agudizó la contradicción con tal viveza que hizo inminente el desenlace. Extendió, con toda razón, el dilema al recurso moralizante del pecado de Adán (4) y, sobre todo, minó con tal fuerza las escapatorias religiosas que –de no cambiar el planteamiento, como hizo Leibniz– bastó la conmoción del terremoto de Lisboa para que resultase imposible evitar la consecuencia. Voltaire hablará ya con toda claridad, escogiendo sin ambages

(2) Versión simplificada; con detalle puede verse en *Epicurus*, ed. de O. Gigon, Zürich 1949, 80; Lactancio, *De ira Dei*, 13 (PL 7, 121). Lactancio se da cuenta de la gravedad de la apuesta, pero sitúa la consecuencia en los límites precisos de su tiempo: no ateísmo (que, en rigor, no existía), sino lejanía desinteresada de Dios: «Sé que la mayoría de los filósofos que defienden la Providencia se ven confundidos por este argumento y contra su voluntad se ven constrañidos a la consecuencia de que Dios no se preocupa de nada, que es adonde Epicuro quiere ir a parar principalmente».

(3) *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* A 202; de. Weischedel, Frankfurt a. M. 1978. Distinción que se da, generalmente, por obvia, pero que en el fondo supone una concepción demasiado positivista de la revelación.

(4) «S'il a prévu le péché d'Adam, et qu'il n'ait pas pris des mesures très certaines pour le détourner, il manque de bonne volonté pour l'homme (...). S'il a fait tout ce qu'il a pu pour empêcher la chute de l'homme, et qu'il n'ait pu en venir à bout, il n'est donc pas tout-puissant, comme nous le supposons» (*Réponses aux questions...*, en *Oeuvres Diverses* III, p. 668; cit. por J. P. Jossua, *Discours chrétien et scandale du mal*, Paris, 1979, 18).

una de las alternativas, la que niega la omnipotencia: «Cuando el único recurso que nos queda para disculparlo [a Dios] es confesar que su poder no pudo triunfar sobre el mal físico y moral, ciertamente yo prefiero adorarlo como limitado a como malo» (5).

Lo grave en esto es que la consecuencia lógica se compra a un precio terrible. Al no examinar críticamente el concepto de omnipotencia, manteniendo su fantasma, la coherencia de la fe en Dios sucumbe a la fuerza destructora del dilema. Dentro del nuevo contexto, para una conciencia cultural largamente educada por el monoteísmo, un dios-limitado se convierte, fatalmente, en un no-dios: de mantener la consecuencia, el ateísmo resulta inevitable.

La otra alternativa –negar la bondad de Dios– no se saca *todavía* de manera expresa. Hará falta llegar a Cioran para hallarla formulada con toda claridad: Dios es omnisciente y todopoderoso, pero, visto el evidente predominio del mal en el mundo, se trata «de un dios desgraciado y malo, de un dios maldito» (6). Ignacio Sotelo, de quien tomo la referencia, muestra con fuerza –sin razón en mi parecer respecto de Leibniz, pero con ella respecto de los que mantienen el presupuesto de la omnipotencia abstracta y arbitraria– que se trata exactamente de la misma lógica presente en los razonamientos alternativos (7). Y desde luego es, bien mirado, la lógica que sustentaba la negación atea. En efecto, negar a Dios porque, de existir, no podría consentir el mal en el mundo, equivale a afirmar que, *de existir*, ese sería un dios-malo, es decir, un no-dios.

En rigor conceptual, tan contradictorio es un dios-finito como un dios-malo; pero la primera contradicción resulta más fácil de soportar que la segunda. Por eso Voltaire podía considerarse teísta, mientras los otros se sentían obligados a confesarse ateos. Y por eso esta lógica tiende a aparecer de modo indirecto y encubierto, pero muy real. No es difícil descubrirla ya en el *dualismo*, que introduce el mal en la divinidad, al tiempo que, dividiéndolo, suaviza el impacto, pues de ese modo afecta sólo a una parte de la misma (al principio malo). De modo más claro –y también más ambiguo– idéntica lógica emerge en ciertas teorías que, como en Schelling, introducen el mal en el interior mismo de Dios, aunque relegándolo al fondo abisal de su naturaleza y declarándolo vencido y reconciliado en su libertad (8). Algo que

(5) *Dictionnaire Philosophique* 2, 1598.

(6) Cf. *Le mauvais Démon*, París, 1969, 9-26.

(7) «Notas sobre el problema del mal»: *Iglesia Viva*, cit., 122-127 (el mismo texto en *Cristianismo e Ilustración*, cit., 224-228).

(8) Sobre todo, a partir de *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), ed. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975.

debiera hacer más cautos a los que recurren con facilidad acrítica al tema bíblico de la «ira de Dios» o a la socorrida y estática simetría de lo «fascinante y tremendo» en la definición de lo Santo (desde luego no coherente con la idea de un Dios que «consiste en ser amor»: 1 Jn 4, 8.16) (9).

Y es que, una vez formulado con toda claridad, para una cultura que ya se «ha atrevido a pensar», la fuerza lógica del dilema no puede ser ya contenida ni por el fideísmo filosófico o teológico ni por el voluntarismo del tabú religioso. *O se quiebra el dilema en sí mismo, mostrando la inanidad real de su lógica aparente, o, de manera irremediable, todos los razonamientos quedan heridos de muerte por el rigor de su consecuencia.* Los esfuerzos por evitarla cobran entonces un claro rostro de remedios de urgencia, de parches de un paradigma irremediabilmente roto.

## 2.2 *El imposible refugio en un fideísmo encubierto*

EN efecto, las posturas que, a pesar de todo, se niegan a sucumbir a la fuerza lógica del dilema, cumplen una importante función religiosa: salvan la confianza radical en Dios, pues de algún modo intuyen que, en última instancia, ésta se apoya en una percepción oscura pero firme de la fidelidad divina, percepción más honda que el juego conceptual de las teorías. Lo malo es que, negándose a afrontar la dificultad en su propio terreno y pretendiendo al mismo tiempo tener validez teórica o sistemática, incurrn en contradicciones inevitables.

Contradicciones que, de ordinario, se recubren con un confuso recurso al «misterio». Pero con ese recurso se oculta que entonces no se trata del Misterio auténtico, el que nace de la *insondable profundidad de lo real*, sino simplemente del «misterio» artificial producido por las *propias afirmaciones* al respecto, incapaces de mantener su coherencia. De ese modo la responsabilidad intelectual por aquello que se afirma es sustituida por una retórica muy típica, respetable sin duda en cuanto, como queda dicho, preserva a su manera la vivencia religiosa, pero, a la larga, con el inconveniente de exponerla a la erosión implacable de la nueva situación cultural.

De ahí dos fenómenos significativos. El primero, las contradicciones entre las distintas posturas que, a pesar de su común aire de familia, tienden

(9) Sobre este importantísimo punto, cf. A. Torres Queiruga, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander, 1996, 61-64: «Lo "tremendum" superado por lo "fascinans"».

a refutarse entre sí, pues, como tantas veces, la inconsecuencia lógica que no son capaces de ver en sí mismas se les hace patente observando a las otras. El segundo fenómeno se refiere al hecho curioso que, de manera encubierta, estas posturas reproducen la misma estructura dilemática de las anteriores (las cuales, por eso mismo, nos sirven ahora de excelentes «reveladores» de lo que, de otro modo, pudiera pasar desapercibido). Será mejor aclarar con algunas indicaciones concretas.

La postura más corriente parte primariamente de la *omnipotencia* abstracta como asunción generalizada e indiscutida: Dios podría, si quisiera, evitar todo el mal del mundo; si no lo hace es por «motivos misteriosos»; de todos modos, demuestra su bondad en cuanto *después* trata de poner remedio aun a costa del sacrificio de su Hijo. Pero ya se ve lo difícil que resulta hoy asegurar la consecuencia de tal postura, tironeada dilemáticamente entre dos alternativas imposibles. O bien afirmar teóricamente una verdad que en realidad se está negando de raíz: ¿quién con una mínima decencia, se negaría, si estuviese en su mano, a barrer del mundo el hambre de los niños, el dolor incurable o el horror de las guerras, *fuesen cuales fuesen los misteriosos motivos* que tuviese para hacerlo? O bien exponerse a incurrir en un cierto cinismo involuntario, pues no tiene sentido remediar a tan altísimo precio un mal que podía haberse evitado previamente; lo expresa bien, a otro propósito, una copla cruel: «El señor don Juan de Porres, / de caridad sin igual, / por amor hacia los pobres / construyó este hospital. / ... Pero antes hizo a los pobres» (10).

La otra, más reciente en su tematización explícita —y empujada sin duda por la imposibilidad de la anterior—, parte primariamente de la *bondad* divina, desdibujando la omnipotencia o negándola sin más. Esto segundo es lo que hace, por ejemplo, Hans Jonas: bajo el terrible impacto de Auschwitz —de ser evitable tal horror, ¿qué razón podría tener Dios para consentirlo y no evitarlo?—, reconoce que nosotros «no podemos sostener la vieja doctrina (medieval) de un poder divino absoluto e ilimitado» (11). Recurre entonces (y tal vez no sea casual este tirón «esotérico») (12) a la vieja idea cabalística

(10) Tomo la cita de L. González-Carvajal, *Con los pobres contra la pobreza*, Madrid, 1991, 128, que, a su vez, la toma de P. Gauthier.

(11) *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a. M. 1987, 33.

(12) Cf. las consideraciones de A. Wellmer, «El mito del Dios sufriente y en devenir. Preguntas a Hans Jonas», en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Valencia, 1996, 266-272. Partiendo de Schelling, también J. Habermas ha prestado atención a este tema: cf. G. Amengual, *Presencia elusiva*, Madrid, 1996, 117-121.

del *Zimzum*, según la cual Dios limita su infinitud y omnipotencia para dejar lugar a las creaturas (13); de ahí su conclusión: «¡Este no es un Dios omnipotente!» (14). De ordinario, no se dice tan claro, sino que se opta por un cierto desdibujamiento, hablando o bien de un Dios que «sufre» (sin entrar en precisiones) o, con Bonhoeffer, de un Dios «impotente y débil», de un «Dios sufriente» (15).

Pero también aquí aparece que, pese a toda su fuerza emotiva, este recurso resulta igualmente incapaz de soportar la prueba de la coherencia. Un dios-limitado en sí mismo, por mucho «misterio» en que se envuelvan las expresiones, acaba siendo un Infinito-finito, una contradicción. Y añadirle *sufrimiento* (cosa distinta es la «com-pasión» por el *otro*, aunque el lenguaje se nos naufrague de todos modos) puede hacer más asimilable emotivamente la contradicción, pero, lejos de solucionarlo, agravaría el problema de la creatura. Desde perspectivas bien diferentes, pero con idéntica agudeza y energía, lo han señalado dos autores de signo tan distinto como Metz y Tilliette. Este afirma que tal concepción «parte de una intención conmovedora, pero de una reflexión rápida», puesto que «es preciso saber a qué se expone un antropomorfismo que a la miseria del hombre añade la impotencia de Dios» (16). Metz, por su parte, se pregunta si, en definitiva, ese tipo de discurso «no es sencillamente una sublime duplicación del sufrimiento humano y de la impotencia humana»; si no implica desconocer la diferencia de Dios, transfiriéndole el «*mysterium* negativo» propio y exclusivo de la creatura; si, finalmente, eso «no conduce a una perpetuación eterna del sufrimiento» (17).

Fuerte, y creo que justificada, es también la reacción de W. Oellmüller, «No callar sobre el sufrimiento. Ensayos de respuesta filosófica», en J. B. Metz (ed.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la Teodicea*, Estella, 1996, 83-4, que habla de «un retorno de especulaciones gnósticas y míticas»; recuerda también la dura protesta de K. Rahner contra las especulaciones de H. U. von Balthasar y J. Moltmann en este punto.

(13) *Ibid.*, 45-47.

(14) *Ibid.*, 33. «Pero Dios calló. Y entonces digo yo: no intervinó, pero no porque no quiso, sino porque no pudo» (p. 41).

(15) Carta de 16-7-44 (*Widerstand und Ergebung*, ed. Siebenstern 1967, 178). En carta del 21-8-44 indica expresamente su oposición a lo que llamo omnipotencia abstracta y arbitraria: «El Dios de Jesús no tiene nada que ver con un Dios que pudiese y tuviese que hacerlo todo, tal como nosotros nos lo pensamos» (*Ibid.*, 196).

(16) «Aporétique du mal et de la espérance», en «Teodicea oggi?», dir. por M. Olivetti, en *Archivio di Filosofia* 56 (1988) 431.

(17) *El clamor de la tierra*, cit., 20-21; cf. p. 19-23; así como J. B. Metz, E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, Madrid, 1996, 61-64.



A una mirada educada en la historia, no le resulta difícil percibir que esta situación dilemática y aporética de las posturas en su conjunto reproduce, concentrada en un punto muy sensible, la situación general de la fe en la entrada de la Modernidad, tal como había sido diagnosticada por Hegel en su análisis de la dialéctica de la Ilustración (18). Las posturas extremas reflejan la opción de la Ilustración radical: la de una razón que, renunciando a su profundidad infinita, se hace funcional y pragmática (y aquí sería muy interesante traer a colación los análisis de Odo Marquard acerca de la «funcionalización» del mal y aun de su «desmalización», una vez negado Dios) (19). Las otras se asemejan al extremo fideísta de la «Ilustración insatisfecha», que mantiene la profundidad de la fe, pero sin mediarla con la crítica de la razón.

De esta manera el avance de la historia, al clarificar las perspectivas, impide ignorar las contradicciones, pero ayuda también a buscar las salidas reales. La razón razonante ha chocado con sus propios límites, viendo que no por eliminar a Dios ha eliminado el mal, sino que, por el contrario, acaso lo ha agravado hasta los extremos inconcebibles del Gulag, Hiroshima y el Holocausto (también aquí tiene su simbolismo el hecho de que el gran diagnóstico al respecto lleve por título «La dialéctica de la Ilustración») (20). Por su parte, la fe –siempre más lenta en la movilidad histórica– se ve también obligada, a pesar de todo, a reconocer lo insostenible de posturas que con claridad creciente aparecen como un auténtico «fideísmo insatisfecho».

Esto es tan importante que vale la pena confirmarlo todavía aludiendo a dos propuestas concretas.

### 2.3 *Acentuación de la incomprensibilidad y negación de la teodicea*

CON su habitual agudeza y penetración, Jean Pierre Jossua abordaba hace poco tiempo el problema en esta misma revista (21). Sus reflexiones giran en torno a la propuesta de Hans Jonas y,

(18) Cf. princ. el cap. VI de la *Fenomenología del Espíritu* (trad. cast. de W. Rocas, México, 1966, 317-392); *Glauben und Wissen*, ed. Suhrkamp, Werke 2, 287-433.

(19) En la «Introducción y vista global» del art. «Malum»: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 5 (1980), 652-656.

(20) M. Horkheimer, Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung* (1947), trad. cast. de J. J. Sánchez, Madrid, 1994.

(21) «¿Repensar a Dios después de Auschwitz?»: *RAZÓN Y FE* 233 (1996) 65-73; el trabajo era publicado simultáneamente en el n.º de enero 1996 de la revista *Études*.

no sin aludir al dilema de Epicuro («pues estos temas son menos nuevos de lo que parece»: p. 67), llega a la esquematización fundamental: en definitiva, se trata de «el choque entre los atributos de bondad, poder y de comprensibilidad». Teniendo en cuenta al Dios de la Biblia, afirma que no pueden negarse ni la *omnipotencia*, pues «la Biblia atribuye a Dios, el Creador, el poder de realizar sus designios» (69), ni la *bondad*, pues ella es la nota esencial del Dios bíblico, como se manifiesta en la compasión de Jesús, ya que a través de él «era la compasión del propio Dios la que aparecía aun en lo más hondo del mal» (72-73). Pero entonces la fuerza de la alternativa resulta tan evidente, que, para escapar a ella, se ve obligado a recurrir a la *incomprensibilidad* divina.

Lo cual, evidentemente, es justo en sí mismo, *siempre que esa incomprensibilidad no se introduzca demasiado pronto*, como consecuencia de dejar sin pensar el presupuesto fundamental: el de un Dios que *podría*, pero no quiere. Jossua no lo dice tan claro, pero lo da siempre por supuesto y por eso necesita situar *ya ahí* el «misterio»: «Se hace necesario, por tanto, llegar a una especie de debilidad voluntaria y aceptar el “misterio” de los caminos de Dios en las razones de la elección» (69). De ahí que tome como modelo la actitud de Jossel Rashower, quien *da siempre por supuesto* que los horrores del ghetto de Varsovia podrían ser evitados por Dios, pues obedecen a «ese tiempo incomprensible en que el Todopoderoso desvía su mirada de los que le suplican»; cree que se trata de un «castigo», de un «juicio de Dios»; por eso «no acaricia el bastón que le golpea, y no alaba a Dios por aquellos actos que Dios tolera»; más aun, «se inclina ante su grandeza y le ama siempre, aunque fuese a pesar de Él» (22).

Lo malo es que, si eso fuese realmente así, el dilema renacería con toda su fuerza y no habría manera de escapar a la alternativa de negar la bondad, si se quiere preservar el poder. De hecho, al afrontar esta dificultad de fondo, el discurso de Jossua reintroduce todas las dificultades y no puede extrañar que resulte francamente atormentado (23): las expresiones se hacen fuertes

(22) Ibid., p. 71. Termina con una cita literal, que personalmente encuentro escalofriante (y, en ese sentido, confirmadora de la falsedad del presupuesto): «Le amo, pero amo aún más su ley. Y en esta ocasión aunque yo me equivocase continuaría adorando su ley».

(23) El autor no quiere volver al esquema tradicional, pues «la idea de una omnipotencia incondicionada es no sólo una incoherencia lógica sino también un fantasma cuyas raíces infantiles se pueden captar con facilidad». Pero tampoco vale el recurso a la impotencia, pues «la idea de un Dios débil es también, en sí misma, un fantasma proyectivo» (Ibid. 69). En cuanto a la *bondad*,

y aun conmovedoras, pero, en honesto rigor conceptual, no son ya capaces de vencer (24).

La imposibilidad de salir de esta situación aporética, si no se cambian radicalmente los presupuestos, se confirma enérgicamente desde otro intento al que vale la pena aludir brevemente. Jossua reconocía la fuerza del dilema e intentaba buscar la salida mediante el recurso a la incomprendibilidad. Terrence W. Tilley, en el fondo, no ve otra salida que la de negar la legitimidad misma de la teodicea, en la que, desde el mismo título, ve tan sólo una fuente de males (25). Apoyándose en la teoría de los «actos de lenguaje», muestra —con razón— que demasiadas veces se desnaturalizan los textos clásicos sobre el mal al leerlos desde la abstracción de un contexto post-ilustrado. La teodicea no sólo pierde así toda fuerza de convicción, sino que se convierte por principio en un discurso dañino y «destructor», que encubre los males reales y, encima, crea otros por vía ideológica (26). Sólo caben el discurso tradicional y la lucha práctica contra los males reales.

Creo que es acertada la alerta hermenéutica del autor y comparto su preocupación por un abordamiento realista y práxico del problema, pero confieso que no acabo de comprender el sentido total de su propuesta. La radical descalificación de *toda* teodicea parece reducir esa propuesta a un pragmatismo fideísta, que se niega a reconocer las nuevas preguntas nacidas en la modernidad (27). Tengo la impresión de que la clave radica en una conciencia aguda de la inconsistencia de las argumentaciones corrientes. En cualquier caso, eso es lo que resulta significativo por el rigor con que las

todo el texto resulta admirable por su intención de «revisión desgarradora» (p. 70), pero, en mi parecer, confirma la imposibilidad objetiva del intento.

(24) Algo parecido, aunque a través de la «fragilidad humana» se ha acercado más al reconocimiento de la inevitabilidad, cabe decir del tratamiento de P. Ricoeur: cf. la excelente exposición de J. Masiá, «El mal: Aporía para el pensamiento y reto para la acción»: *RAZÓN Y FE* 233 (1996) 471-480. De ahí la continua oscilación entre la proclamación de la necesidad de «pensar de otro modo» (473-474. 477) y de renunciar a toda explicación (476-477. 478-479).

(25) *The Evils of Theodicy*, Washington D.C. 1991.

(26) «No resuelve los problemas del mal y crea males» (Ibid., 5; df. 235; cf. 221-255).

(27) Eso que el autor había reconocido en la Introducción que «minar y contrarrestar la práctica de la teodicea exige desarrollar argumentos dentro de la academia, no abandonar la academia» (p. 3); pero se limita a negar el derecho a la argumentación —simplificándola hasta la caricatura— no a elaborar argumentos en respuesta a las nuevas preguntas.

ataca, escogiendo justamente el punto decisivo: la incapacidad de los esfuerzos actuales por mantener la bondad de Dios.

Vale la pena indicar el nervio central de su crítica. Se concentra en el argumento de que Dios comparte los riesgos de su creación, lo cual descartaría su responsabilidad moral, asegurando su bondad. Tilley responde: «¿Pero es así? ¿Por qué el hecho de compartir un riesgo con otros convierte en moral inducir ese riesgo? ¿Disminuye esto nuestra indignación moral contra un conductor borracho que “comparte el riesgo” de llegar salvos a casa con los otros en el coche? Dios ha puesto también en peligro a aquellos que amo». Y, dado que algunos pueden resultar perdedores, el problema real es entonces «cómo perdonar a Dios por jugar a los dados con las vidas no sólo de mis seres queridos, sino también con toda la vida del universo (prescindiendo ya de la mía)» (28).

Tilley está arguyendo directamente contra David Griffing (29), un representante de la teología del proceso (que en esta cuestión, como en otras, busca superar los esquemas tradicionales), y por eso no estoy seguro de que tenga razón contra él. Interesa el argumento en sí mismo, pues difícilmente cabe negar su validez, mientras se mantenga el presupuesto aludido. A él es preciso referirse ya de manera expresa en lo que sigue.

#### 2.4 *Transición: la necesidad de un nuevo planteamiento*

EL énfasis, acaso un tanto repetitivo, de las consideraciones anteriores iba dirigido a hacer patente una dificultad en el *planteamiento de fondo*, que no puede solucionarse con simples operaciones de poda en las ramas. Se ha producido un cambio en la situación histórica, que, como queda visto, induce una radicalización de la pregunta. Ésta ya no se mueve sin más dentro del ámbito religioso, sino que más bien lo cuestiona como tal: el problema se ha *secularizado*, y la religiosa es ahora *una* entre las posibles respuestas. Eso es justamente lo que ha abierto la posibilidad del ateísmo. Pero, por lo mismo, abre también nuevas posibilidades para la respuesta religiosa, que, al quedar particularizada, recobra la especificidad auténtica de sus conceptos y sus razones.

Intentaré mostrarlo en dos pasos. El primero —la *ponerología*— analiza el problema del mal en sí mismo, con anterioridad estructural a cualquier cues-

(28) *Ibid.*, 230.

(29) *God, Power, and Evil. A Process Theology*, Philadelphia, 1976.

tionamiento religioso o ateo. Tal cuestionamiento constituye un segundo paso –la *pisteodicea*–, que debe afrontarse a partir del primero.

### 3. La «ponerología» como mediación indispensable

#### 3.1 *La secularización del problema*

«PONEROLOGÍA» –del griego *ponerós*, malo– es una palabra que me he atrevido a introducir, para obligar de alguna manera a que el pensamiento se detenga en su proceso, haciendo una escala, cuya necesidad la secularización ha hecho tan evidente como inevitable. Porque la nueva situación exige tratar ante todo el problema del mal *en y por sí mismo*, con anterioridad (al menos estructural) a cualquier consideración de tipo religioso. En efecto, el mal en la dura multiplicidad de sus diversas figuras atañe a las *personas en cuanto humanas*, con independencia de que sean religiosas o irreligiosas. Está ahí desde que nacemos, afectándonos como daño que hacemos o que padecemos, como dolor físico u opresión social, como culpabilidad o desgracia, como catástrofe natural o crimen organizado... Las tomas de postura religiosas o irreligiosas son ya *respuestas* de distinto signo al idéntico interrogante que su terrible presencia nos plantea a *todos*.

Pero por eso mismo, previos a la respuesta, deben estar el análisis y la elaboración del interrogante mismo, sin dar nada por supuesto. *Unde malum?* ¿De dónde viene el mal? ¿Cómo se origina en sus distintas formas, qué mecanismos explican su eficacia y qué posibilidades hay de ponerle remedio?

Sólo la fuerza y la inercia de los planteamientos recibidos de la tradición han podido ocultar la necesidad de este cambio elemental, que, por lo demás, se ha impuesto a todos los niveles. De hecho, así procedemos de ordinario: ante cualquier fenómeno, lo normal es buscar su explicación *en el mundo*, es decir, en el entramado de la causalidad histórica y mundana. Con el mal no tiene por qué ser distinto: ante una inundación o un terremoto lo primero es buscar sus causas naturales; ante un dolor físico, sus desencadenantes fisiológicos; y ante un crimen, sus motivaciones psicológicas o sus condicionamientos sociológicos. Ése es justamente el espacio donde, respecto de este problema, se mueven las distintas *ciencias* con sus correspondientes praxis.

De entrada, con la *filosofía* debe suceder lo mismo, sólo que en su plano

y, de ordinario, contando con los resultados obtenidos por las ciencias. Lo propio del filósofo consiste justamente en seguir profundizando hasta acceder a ese nivel radical donde surge la pregunta por las causas últimas, por las *condiciones de posibilidad* de que tales cosas sucedan. No ya este o aquel mal, sino la raíz última de todos ellos, el porqué de la posibilidad misma del mal. Pero, insistamos, *a este nivel* una filosofía ubicada conscientemente en un mundo secularizado debe proceder sin interferencias religiosas, es decir, ateniéndose a los datos abiertos por la realidad misma que plantea el problema.

En este sentido, soy de la opinión de que fue Leibniz —influido seguramente por el obispo William King (30) y sin mantener siempre en toda su pureza la distinción de planos, puesto que en su tiempo no podía ser todavía plenamente consciente del cambio profundo que introducía— el primero en *iniciar* un planteamiento correcto. Su contraposición al fideísmo de Pierre Bayle —más vital y apasionado, pero, a pesar de las apariencias, mucho menos renovador (31)—, y, sobre todo, los excesos racionalistas de su propuesta, unidos a la rutina de los historiadores y al injusto descrédito que sobre él arrojó el *Cándido* de Voltaire —brillante acaso como ejercicio literario, pero filosóficamente deleznable, por no decir tabernario— ocultaron su verdadero significado. Pero, a pesar de todas las apariencias, el fondo más original de su propuesta consistió justamente en hacer posible un planteamiento verdaderamente secular del problema, levantando la hipoteca religiosa que pesaba sobre él.

Es cierto que habla de Dios, pero lo hace en su debido plano, a otro nivel estructural. De entrada, busca la respuesta en el análisis de la realidad mundana en sí misma. Y la encuentra en su *limitación*. Ésta no es el mal, como desafortunadamente puede sugerir la denominación de «mal metafísico» (cual si se tratase de un tipo de mal al lado de los otros), sino la *condición de posibilidad* que hace *inevitable* la aparición de los males concretos (los reales, clasificados con razón en «físicos» o «morales», según dependan o no de la libertad). Un mundo finito no puede existir sin que en su funcionamiento y realización aparezca *también* el mal.

(30) Cf. J. Hick, *Evil and the God of Love*, London 1978, 148-154; T. W. Tilley, *O.c.*, 2. 224-229.

(31) Cf. mi trabajo *O diálogo Bayle-Leibniz acerca do mal: Unha encrucillada decisiva na historia do problema*, en *Simposio sobre el Pensamiento Filosófico y Político en la Ilustración Francesa*, Santiago 1992, 105-119; y la excelente ambientación del período subsiguiente hecha por A. Villar, *Voltaire-Rousseau en torno al mal y la desdicha*, Madrid, 1995.

### 3.2 *La inevitabilidad del mal*

FUNDAMENTAR en detalle esta afirmación exigiría un espacio que aquí no está disponible. Pero después de lo dicho acaso basten unas insinuaciones fundamentales. El hecho mismo de la secularización, al acentuar la autonomía y legalidad de las realidades finitas, muestra también el carácter infranqueable de sus límites, que no pueden ser anulados, so pena de anularlas a ellas mismas. Y eso implica necesariamente carencia e insatisfacción, disfunción, choque y conflicto. La conciencia ordinaria lo expresa bien cuando habla de que «no se puede hacer la tortilla sin romper los huevos» o de que «nunca llueve a gusto de todos». La filósofica sabe con Spinoza que *omnis determinatio est negatio* —«toda determinación es (también) negación»—; y Hegel, que lo cita aprobándolo, acentuará la fuerza de ese principio al concebirlo dinámicamente como el trabajo inevitable y doloroso de lo negativo en la constitución de la realidad.

Y, desde luego, resulta muy difícil escapar a esta evidencia: una realidad finita y en realización es necesariamente carencial y está inevitablemente abierta al choque y a la competencia. En el mundo natural, unas cualidades excluyen a otras (si eres varón, no puedes ser mujer; si escoges una posibilidad, tienes que matar otra) y lo que uno acapara, demasiadas veces tiene que ser a costa del otro, a menudo hasta la tragedia. Tal sucede con la vida, que debe pagar su maravilla con la destrucción de otras vidas: *mors tua vita mea*, «tu muerte es mi vida». Tampoco se escapa la culminación en el mundo humano. También *la libertad* tiene que afrontar la dura necesidad de realizarse entre fallos, deficiencias y conflictos: como limitada que es, no puede ser totalmente dueña de sí misma ni en el conocimiento de los motivos ni en el esclarecimiento de la inacabable complejidad de sus condicionamientos ni en el dominio de su fondo instintivo.

Tengo la impresión de que, una vez rota por la reflexión expresa la inercia histórica del presupuesto, esta nueva visión está imponiéndose de manera creciente en la reflexión filosófica sobre este punto (32). Existen *dificultades* ciertamente. Se objeta, por ejemplo: el mal es inevitable, pero no «tanto mal» ni, al menos, el mal «injustificable»; o también: el mal resulta inevitable en este mundo, pero no tiene por qué resultar en cualquier mundo

(32) Me alegra comprobar que J. Gómez Caffarena, siempre tan agudo y exigente, se muestra de acuerdo «en lo esencial» con esta propuesta (*Dios en la filosofía de la religión*, en J. Martín Velasco, F. Savater, J. Gómez Caffarena, *Interrogante: Dios*, Madrid, 1996, 82).

posible (33). No cabe negar el impacto emotivo de la primera objeción ni el virtuosismo lógico desplegado en la segunda sobre todo por la analítica anglosajona (34).

Con todo, una consideración atenta difícilmente escapa a la impresión de que ambas obedecen más que nada a las típicas resistencias «kuhniianas» de un viejo paradigma que se defiende con parches de compromiso ante el nuevo que se impone. Porque el mal, justo porque es «lo que no debe ser», resulta siempre excesivo e injustificable, aunque lo sea en grado distinto; por otra parte, si la raíz de su inevitabilidad está en la *finitud*, cualquier mundo posible, al ser necesariamente finito (en sentido filosófico), estará expuesto a sus ataques, aunque las características puedan ser muy diversas (de haber

(33) Acerca de algunas objeciones me he ocupado hace años en esta misma revista: «El mal, entre el misterio y la explicación»: *RAZÓN Y FE*, abril (1989) 359-376.

(34) Cf. E. Romerales: *El problema del mal*, Madrid, 1995; F. Conesa: *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, Pamplona, 1996.

En este sentido, no me convence la refutación que intenta J. Muguerza («La profesión de fe del increyente: Un esbozo de (anti)teodicea, en *Cristianismo e Ilustración*, cit., 199) apoyándose en la distinción entre «imposibilidad lógica» e «imposibilidad fáctica». Desde luego, sería llevar agua a nuestras rías gallegas pretender recordarle a Muguerza que la distinción no es tan obvia como aparece a simple vista. Simplemente quiero insistir en el hecho de que, de ordinario, para determinar la primera imposibilidad es preciso leerla en la segunda; y que es, por lo tanto, en ésta donde ha de concentrarse el análisis. ¿Es contradictorio en el espacio euclídeo un triángulo cuyos ángulos valgan más o menos que dos rectos? Una persona inexperta seguramente no verá contradicción: sólo cabe afirmarla después de un análisis expreso y a veces muy dificultoso. Paralelamente: que un mundo finito-perfecto sea contradictorio no puede decidirse en abstracto, tomar postura sólo cabe hacerlo después de un cuidadoso estudio de la realidad concreta; pero entonces, es ahí donde hay que decidir la discusión. J. Gómez Caffarena lo dice muy bien: «Podemos *concebir* "otro mundo posible"; pero para *afirmar* su posibilidad real se requiere más que el concepto» (*L.c.* 83).

Por lo demás, ¿no será un *lapsus* significativo que Muguerza —alertado, sin duda, inconscientemente por el bien probado rigor de su agudeza analítica— traduzca el ejemplo heideggeriano del «hierro de madera» —*hölzernes Eisen*— por «amalgama de madera y hierro», para afirmar que no sería una contradicción lógica? Eso es evidente, pero justo porque entonces se *unirían* dos realidades finitas (habría algo compuesto de hierro y de madera); el problema está en *identificar* dos propiedades finitas en una misma realidad (habría un hierro que sería madera).



vida sensible evolucionada en otros planetas, tendrá con certeza *sus* límites, *sus* dolores y *sus* enfermedades, aunque desde el nuestro acaso no podamos predecir sus figuras concretas).

La imaginación, alimentada por los mitos religiosos y reciclada continuamente por el deseo de omnipotencia infantil, tiende a ignorar esto, creando «paraísos», es decir, proyectando un mundo perfecto donde el mal no existe y los distintos «dioses» pueden solucionarlo todo. Pero la reflexión, a poco que aplique con mínimo rigor el trabajo del concepto, difícilmente puede dejar de ver que eso es imposible, y que, en el extremo, un mundo finito-perfecto es una contradicción: un auténtico círculo-cuadrado (35). No es, pues, que se trate de este o de aquel mundo: vale lo mismo para la tierra que para un hipotético planeta habitado o para cualquier universo posible, pues afecta a la realidad *en cuanto* finita. Es la finitud en sí misma la que es incompatible con la perfección y la exclusión de todo mal.

De todos modos, cumple dejar bien claro que *esto no significa que la realidad finita sea mala sin más*: es «buena» pero no de modo total y acabado; lo cual significa —en un solo concepto, aunque la precisión naufraga irremisiblemente— buena-afectada-por-el-mal, pues tiene que contar con su mordedura, irse realizando en lucha contra él sin lograrlo nunca plenamente y sin poder, siquiera, excluir la posibilidad y en muchos aspectos la seguridad del fracaso. Se anuncia así un tema tan difícil como importante, que sería preciso estudiar con más detalle, si el espacio lo permitiese: el *carácter constitutivamente procesual* de la finitud, el hecho de que «ser (finito) es tiempo»; tiempo como *conatus essendi*: tomado, por un lado, en su mortal seriedad de realización en proceso siempre abierto y nunca asegurado y, por otro, en su gloria y dignidad de no deber rendirse nunca, empujando siempre un poco más allá los recios muros con que el mal tiende a cercarnos (36).

(35) Insisto siempre en esta comparación, tanto por su justicia como por su fuerza de mostración intuitiva. En efecto, la abstracción matemática, al «reducir» la realidad a su sola dimensión de figura, permite ver cómo una propiedad (ser círculo) excluye *necesariamente* a la otra (ser cuadrado). La realidad concreta hace esto infinitamente más complejo, pero, en mi opinión, no anula la identidad estructural.

(36) Por aquí pasa la respuesta a la objeción que me hace Mugerza (*Ibid.*) de que según mi propuesta no valdría la pena hacer algo por «mejorar» el mundo, pues el mal se haría así «necesario». Eso sería verdad, si finitud equivaliese a mal; no, si, como es el caso, las realidades finitas son buenas pero *finitamente* buenas y por lo tanto, a un tiempo, *preferibles e inevitablemente* expuestas al mal. La consecuencia es entonces luchar, también a un tiempo, con *realismo* y sin *utopías totalitarias* (es decir, con *esperanza*).

#### 4. Hacia un «concepto» de omnipotencia

EL rodeo ha sido largo, pero era preciso, si no queremos girar siempre en la rueda de los mismos argumentos. De hecho, espero que, aparte de situar el problema en la justa altura histórica de un mundo secularizado, se han ganado dos cosas: 1) se ha creado una distancia crítica que, al hacer común el problema, abre la posibilidad paritaria de las distintas soluciones: las distintas «pisteodiceas»; 2) al partir «desde abajo», del análisis de la realidad accesible en sí misma, se nos proporciona un *criterio* para acercarnos con realismo al misterio de la omnipotencia divina.

##### 4.1 La apuesta de las «pisteodiceas»

EN efecto, la ponerología hace evidente la necesidad de distinguir netamente el segundo paso: si la realidad es *inevitablemente así*, se impone examinar las consecuencias para su comprensión radical: ¿tiene sentido un mundo, bueno a su modo y aun grandioso, pero también expuesto a tanto horror? ¿vale la pena una existencia cuyas realizaciones y alegrías deben contar necesariamente con tan alto precio de angustia, culpa y sufrimiento? Obsérvese que la pregunta es universal, afecta a *todos* sin distinción y nadie puede escapar a la necesidad de responderla de alguna manera. Las diferencias aparecen justamente en la respuesta, *consisten* en la respuesta.

También aquí, para obligar al pensamiento a detenerse, me ha parecido oportuno introducir una palabra nueva: «pisteodicea», que viene de *pistis*, «fe» es al respecto la actitud atea como la agnóstica o la religiosa: concretadas al problema que nos ocupa, constituyen distintos modos de situarse ante el problema del mal. En principio, todas son igualmente legítimas y ninguna puede pretenderse única *a priori*. Sólo cabe el diálogo de las razones, en el pluralismo de las ofertas de sentido. En última instancia, sopesados los pros y los contras, cada uno tiene que «apostar» por aquella visión que le resulte más convincente.

Simplificando, eso implica, positivamente, mostrar las razones de la propia «fe» y, negativamente, afrontar las objeciones que la harían incoherente. De nada vale refutar al otro, si *yo* no logro dar sentido a mi vida frente al

enigma del mal (37); de nada vale afirmar que mi «fe» tiene sentido, si de verdad no me atrevo a examinar con lucidez su coherencia.

Y hay que reconocer que en este punto la historia ha cargado el ambiente con una carga emotiva, que demasiadas veces hace fracasar la lógica más elemental. «Existe Auschwitz, por lo tanto no puede haber Dios», repite —el enésimo— Primo Levi en una entrevista (38). Y uno esperaría la continuación del razonamiento: «No hay Dios, *por lo tanto* Auschwitz es comprensible; o incluso: Auschwitz no puede existir». Pero no, la lógica se interrumpe en el mismo momento de enunciarla. «Acaso Dios está sordo, ¿cómo puede consentir esto?», comenzaba más o menos, según las noticias de prensa, su homilía el sacerdote en la misa celebrada a raíz de la violación y el brutal asesinato de las niñas belgas. Y uno esperaría la conclusión: «lo consiente, luego está sordo, es decir, no puede existir». Pero no, la misa continúa, dirigiéndose al Dios vivo en quien se cree.

Esto precisaría, obviamente, más largas y cuidadosas precisiones. Pero, después de todo lo dicho, tengo la esperanza de que el lector comprenderá bien la importancia de lo que esté en juego (y acaso se le hará más claro el fundamento de mis reticencias ante las «explicaciones» frente al dilema de Epicuro). En cualquier caso, aquí, para terminar y ciñéndome ya a la *pistoe-dicea cristiana*. Y aun este punto admite dos entradas.

Una, que, sin suponer todavía ni la fe ni el ateísmo, se pregunta si un mundo tan duramente afectado por el mal y sus horrores es últimamente comprensible, vale la pena y tiene sentido. Muchos ateos encuentran aquí la razón de su ateísmo; y su tarea entonces es la de explicar si le dan algún sentido y cuál o simplemente si lo consideran absurdo. Otros puede haber que por aquí lleguen a la fe: sólo contando con la existencia de Dios, es posible afrontar con sentido y esperanza un mundo inevitablemente afectado por el

(37) Nietzsche enunció muy bien el principio: «Sabemos que la destrucción de una ilusión no proporciona todavía verdad alguna, sino que añade únicamente un trozo de ignorancia, una ampliación de nuestro "espacio vacío", un crecimiento de nuestro "desierto"» (*Aus dem Nachlass*: Schlechta III, 446).

En este sentido, a pesar de su indudable agudeza, resulta decepcionante el tratamiento del problema que hace J. L. Mackie, *El milagro del teísmo. Argumentos en favor y en contra de la existencia de Dios*, Madrid, 1994, 180-210: con el pretexto de que es al creyente a quien le toca el peso de la prueba, jamás afronta personalmente el problema en sí mismo; el resultado es un tratamiento en exceso logicista, que no siempre oculta su parcialidad.

(38) La tomo de la recensión en *El País*, 21-X-96, del libro de F. Camon, *Primo Levi*, Madrid, 1996.

mal (39); entonces su tarea es la de explicar la coherencia de ese sentido (en la precisa intersección de su experiencia del mundo y de su imagen de Dios).

Pero cabe una segunda entrada: supuesta por otros caminos la fe en Dios, mostrar que el mal no rompe su coherencia. Aunque, de todos modos, no creo que sea posible evitar una cierta circularidad, aquí trataré ya de examinar el punto decisivo que ha estado en la base de toda la discusión: qué consecuencias tiene la existencia del mal para una justa comprensión creyente de la omnipotencia divina.

#### 4.2 *Una omnipotencia concreta y comprometida*

EL realismo de la «ponerología» no sólo ha abierto el espacio igualitario de las distintas «pisteodiceas», sino que ha logrado además algo decisivo: minar por la base el dilema de Epicuro. Porque, al cambiar el planteamiento del problema, deja al descubierto los presupuestos tradicionales. En concreto, ahora aparece en su carácter de *prejuicio* —es decir, de asunción acrítica y no examinada— el supuesto fundamental sobre el que descansaba toda la fuerza del dilema: que el mundo podría ser perfecto. Pues, en ese caso, efectivamente, si Dios no lo hizo así, tendría que ser o porque no pudo o porque no quiso. Pero si un mundo-perfecto es una contradicción —recuérdese: en puridad filosófica, previamente a toda opción religiosa o irreligiosa—, el dilema carece sencillamente de sentido. Sería lo mismo que preguntar si Dios no pudo o no quiso crear círculos-cuadrados. En realidad, cuando se hace ese tipo de preguntas, se habla sin

(39) Entonces conviene precisar bien la lógica de este discurso. Se trata de la «experiencia de contraste», de esa «especial fuerza cognoscitiva de signo crítico y productivo» que tiene el sufrimiento humano (E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, Madrid, 1982, 800; cf. 800-805 y *El futuro de la fe*, Salamanca, 1972, 41-68, entre otros lugares). Hay, pues, *conexión lógica*, pero se da justamente *en el rechazo real*: es una lógica «a la contra», una lógica del «a pesar de»: el mal hace al mundo tan horrible que éste sólo me resulta comprensible contando con la presencia salvadora de Dios (a Ortega seguramente le gustaría hablar aquí de un *modus tollendo ponens*: la negatividad del mal lleva a la posición de Dios). Éste es el sentido en que cabe decir, con Santo Tomás, si *mallum est, Deus est* y no el que parece atribuirme J. Gómez Caffarena (*L.c.*, 83 n. 16), a pesar de mis observaciones expresas (cf. *Replanteamiento actual de la teodicea*, cit., 260-262: «Lógica del a pesar de vs. lógica del para»).

hablar, porque la corrección sintáctica de la frase oculta su inanidad semántica, su total sinsentido.

Hablando con propiedad, no es que Dios «no pueda» crear y mantener un mundo sin mal, sino que eso sencillamente «no es posible»; mejor: preguntar *no tiene sentido*. La omnipotencia es *vox relativa*: poder-hacer significar necesariamente poder-hacer-*algo*; si ese algo no existe, carece de sentido hablar de poder o no-poder. Decir que Dios «no puede» hacer círculos-cuadrados, no afirma ni niega nada acerca de su omnipotencia, sino que enuncia únicamente la inexistencia de un objeto sobre el que poder ejercerse. Afirmar que Dios «no puede» hacer un mundo finito-perfecto, indica sencillamente que esa expresión es un *status vocis*: hablar al viento. (Un ejemplo «tonto» acaso aclare algo: que una madre premio nobel de matemáticas «no pueda» enseñar trigonometría a su hijito de un mes, no dice nada contra su saber o su capacidad pedagógica: enuncia simplemente la incapacidad del niño para aprender eso).

La pregunta ha cambiado, pues, radicalmente. Dada su decisión de crear, Dios «no puede» evitar estas consecuencias en la creatura: equivaldría a anular con una mano lo que ha creado con la otra. Como diría zubiri, no es que haya algo que Dios no puede hacer, es más bien que la posibilidad de ser *creatura* «no da más de sí». Entonces resulta «insensato» preguntar: «¿por qué Dios no ha creado un mundo-perfecto?» Sí, en cambio, es lícito y, vistos ciertos horrores, puede convertirse en derecho desgarrado, cuestionarse: «¿por qué Dios, sabiendo que, de crear un mundo, éste iba a estar inevitablemente mordido por el mal, lo ha creado a pesar de todo?» Ésa es la verdadera cuestión, con la que todo creyente actual ha de confrontar la coherencia de su fe.

No desaparecen ni la hondura del misterio ni la fuerza abisal de la pregunta, que ahora afecta no sólo a la admiración por la *existencia* —¿por qué hay algo y no más bien nada?— sino que además puede espantar por el *modo* de ser esa existencia: ¿por qué hay algo *así* y no más bien nada? La cuestión se hace definitivamente densa, y comprendemos que afecta profundamente a toda nuestra visión de Dios: todo debe ser pensado y remodelado de nuevo a la áspera luz de esta forzosidad. Pero al menos la consideración se hace concreta y real. Ahora el pensamiento no se pierde en una disputa abstracta en torno a los atributos divinos —esa auténtica *gigantomajía peri ton onomáton* en que tantas veces se ha convertido la teodicea—, sino que cuenta con un criterio en la realidad. Esa realidad humilde y menesterosa, pero que constituye el único lugar desde donde —«desde abajo»— podemos proyectar y construir, con sumo cuidado, los significados con que de algún modo intentamos referirnos al misterio divino.

La fe nos dice —no se olvide que estoy hablando ya dentro de la «pisteodicea cristiana»— que Dios sólo ha podido crearnos por amor, con al único fin de hacernos partícipes de su felicidad. Y reflexivamente podemos percibir su coherencia, porque vemos que la historia no es una «prueba» a que nos somete, sino, simplemente, la inevitable condición de posibilidad: para que Dios nos «salve», es decir, nos haga plenos y felices, tenemos que existir, y existir como finitos, como seres que crecen y se realizan *ellos mismos* en la historia de su libertad. Comprendemos que, para ser, no podemos dejar de estar expuestos a todas las amenazas inherentes a la finitud: cualquier mal es, en principio, posible; pero sabemos que el sentido está asegurado, puesto que vivimos envueltos por el amor creador de Dios y apoyados por su presencia siempre activa.

Entonces el poder de Dios —acaso debiéramos decir: su *poderosidad*— sigue intacto en su inmensidad misteriosa, pero ahora se nos va desvelando en su rostro verdadero. Dios no es «impotente», pero ha dejado de ser el regidor que todo lo manipula, para revelárenos como el Creador capaz de entregar la creatura a sí misma (algo que, como muy bien han visto Schelling y Kierkegaard, sólo Él, por ser omnipotente, puede hacer): su poder consiste en dejarla ser de acuerdo con su legalidad intrínseca, aunque no en la indiferencia apática de un dios aristotélico, sino acompañándola en el respeto exquisito de su libertad y en la entrega de un amor incansable (40). La progresiva profundidad con que la experiencia bíblica fue comprendiendo esto, hasta llegar al *Abbá* de Jesús de Nazaret, muestra que no se trata de meras palabras sino de una intuición muy sólida y realista.

Tomar en serio esto abre auténticos abismos para una comprensión religiosa que quiera ser a un tiempo crítica y abierta a la hondura del misterio. El mal aparece afectando realmente a Dios, aunque ya no en el «plano oscuro» de una naturaleza abisal, sino en la clara mediación personal de quien se ha escogido como amor y en ese amor se ha hecho vulnerable. Más aún, cabe incluso el atrevimiento de hablar de una *responsabilidad* de Dios, pues no habría mal si Él no hubiese creado el mundo. Pero, en definitiva —y perdón por el antropomorfismo— ahora intuimos que ése es el riesgo del amor: que Dios, en lugar de quedarse solo en el espléndido aislamiento de su gloria, ha preferido «complicarse la vida», por el único y exclusivo motivo de hacernos participar de su felicidad (41).

(40) Este aspecto ha sido admirablemente resaltado por un autor que merecería más atención entre nosotros: G. Morel, *Questions d'homme. Il L'Autre*, París, 1977.

(41) Para intuirlo desde la experiencia ordinaria acaso no dis-

Las consecuencias para la reflexión teológica y para la vivencia religiosa se agolpan en este punto y constituyen una de las tareas más urgentes de la religión en la nueva situación cultural. Sin embargo, un tratamiento apresurado correría el peligro de caer en lo banal. Remitiendo a reflexiones más detalladas (42), prefiero terminar con la consideración más elemental: a un Dios que crea por amor, sólo cabe «comprenderlo» como a Aquel que quiere el bien y sólo el bien para sus creaturas; el mal, en todas sus formas, es justamente lo que se opone *idénticamente* a Él y a ellas. Existe porque es inevitable, tanto físicamente como moralmente, en las condiciones de un mundo y una libertad finitas. La omnipotencia divina sigue intacta, pero es la omnipotencia del amor respetuoso, que com-padece, anima y acompaña sin descanso ya ahora. Y que se reserva la última palabra, para cuando, rotos los límites de la historia, pueda dársenos de algún modo en la apertura infinita de nuestro espíritu (43).

Entonces, en la dialéctica sin cálculo del amor, se operará el milagro definitivo, que constituye el misterio —incomprensible, pero barruntable— de la salvación: todo lo de Dios será nuestro, como todo lo nuestro será de Dios. Y ya no habrá mal, porque «Dios será todo en todos» (1 Cor 15, 28).

pongamos de mejor símbolo que el de la paternidad y maternidad humana: unos padres *honestos y conscientes* están ante un parecido dilema cuando se trata de traer un hijo al mundo: o no lo traen, escogiendo la pura negatividad del no ser, o, si lo traen, tienen que contar con la inevitable exposición al mal; incluso, en el peor de los casos, habrán de exponerse al tremendo reproche del «¿por qué me habéis engendrado?»

El caso de Dios, claro está, no es exactamente igual; pero sólo la fantasía de una omnipotencia abstracta impide ver que por su vértice la comparación apunta hacia una verdad común, y, aquí sí, sin la posible ambigüedad del egoísmo, en Alguien que es todo y todo lo tiene y que, por lo tanto, sólo sabe, puede y quiere dar: de nuevo, la intuición de Dios como *agape*, como amor gratuito y entregado.

(42) Principalmente *Replanteamiento actual de la Teología*, cit., 274-292.

(43) Aquí está la dificultad teórica más grave para esta propuesta de teodicea cristiana. Cabe, de todos modos, ver por dónde puede ir la solución a que apuntan estas palabras: para más detalles, cf. *Ibid.*, 283-287.