



FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
Nueva Serie 2017 Año IV/Núm. 8

ÍNDICE

	Pág.
Alejandro José López Ribao, o.p. Una visión de la Orden de Predicadores en la Barcelona del siglo XVIII. La relación del convento de Santa Catalina virgen y mártir con el resto de instituciones dominicanas presentes en la ciudad	191
M ^a . Milagros Cárcel Ortí Metodología para la investigación en historia de la iglesia local	217
Arturo Llin Cháfer Los beneficiados de la parroquia de Bocairent. Aproximación histórica	257
Alfonso Esponera Cerdán, o.p. Horario, Plan para la oración mental, Plan para el capítulo y Ejercicios interiores y exteriores, elaborados para el noviciado en 1688 por Serafín Tomás Miquel o.p.	293
Enrique Mena Salas “Éstás loco, Pablo...”. Sentido de la interrupción de Festo al discurso de Pablo en Hch 26,24	311
Rubén Peretó Rivas El conocimiento y la atención de sí en José Hazzāyā	353
José Pérez Adán La cuarta cristiandad	363
Ángel Peris Suay La religión en la sociedad postsecular	379
Leopoldo Quílez Fajardo El mal, aporía especulativa en P. Ricoeur. Visión ética y trágica del mundo	413
Justo Aznar Sobre el origen biológico del hombre y el pecado original	439
Memoria Académica del Curso 2016-2017	459
Recensiones	481
Publicaciones recibidas	503
Índice del Volumen IV	509

ESCRITOS
DEL VEDAT

EL MAL, APORÍA ESPECULATIVA EN P. RICOEUR VISIÓN ÉTICA Y TRÁGICA DEL MUNDO

*Leopoldo Quílez Fajardo**

RESUMEN

P. Ricoeur aborda la clásica cuestión del *mysterium iniquitatis*, no como un problema de la razón especulativa, sino de la razón práctica, es decir, ética y política. El mal es un asunto fundamentalmente antropológico y no teológico, su raíz es moral y sus extensiones insoslayablemente éticas. Si la fenomenología de la experiencia del mal remite a la reprobación y la lamentación, su etiología radical hace emerger la falibilidad del ser humano, aunque sin ignorar la fuerza de un “estar ahí” previo a toda libertad.

Los niveles del discurso creyente sobre el mal van desde el estadio mitológico, a partir de símbolos primigenios, al de la sabiduría y su esquema retributivo, pasando por la “gnosis” con su solución fruto del dualismo conflictivo, hasta el de la teodicea y su pensamiento onto-teo-lógico totalizador y presuntamente exento de contradicción. La crudeza de lo real, unida a la crítica kantiana, marcaron la zozobra de ésta y el paso al estadio de la llamada dialéctica fracturada, que acaba admitiendo la insoluble aporía de nuestra cuestión. El esfuerzo especulativo devendrá praxis ética y humilde sabiduría emocional que renuncia a toda explicación y retribución en un cuadro no exento de tintes trágicos. El sustrato de este pensamiento es el de la Reforma más radical y su rechazo de toda *theologia gloriae* que pretenda arrojar desde la razón luz y sentido a nuestro asunto que, sin embargo, nos atrevemos crítica y humildemente a recuperar.

PALABRAS CLAVE

Mal, Teodicea, Aporía, Filosofía práctica, *Theologia crucis*.

* Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia (España).

ABSTRACT

P. Ricoeur approaches the classic topic of *mysterium iniquitatis*, not as a speculative reason issue, but of practical reason, that is, ethics and politics. Evil is –essentially– an anthropological and non-theological matter, with moral origins and unavoidably ethical scopes. The phenomenology of the experience of evil refers to reprobation and lamentation, but its radical etiology makes the fallibility of the human being emerge, counting on the force of a “being there” prior to all freedom.

The believer's discourse on evil goes from the mythological stage –from primitive symbols–, to wisdom and its retributive scheme, running its way through “gnosis” –with its solution from conflictive dualism–, until theodicy and its onto-theological all-embracing thinking, allegedly free from contradiction. The bitterness of real, together with the Kantian critique, set the anxiety of theodicy and ended up in the so-called fractured dialectic, to admit the unsolvable aporia of our question. The speculative effort will become ethical praxis and humble emotional wisdom, leaving off any explanation and retribution in a picture not free of tragic dyes. The fund of this thought is that of the most radical Reformation and its rejection of all *theologia gloriae*, trying to shed light and sense from reason to our subject. Something, however, we dare –critically and humbly– to recover.

KEYWORDS

Evil, Theodicy, Aporia, Practical philosophy, *Theologia crucis*.

INTRODUCCIÓN

P. Ricoeur (1913-2005) es uno de los nombres mayúsculos de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX. Su ética hermenéutica y su filosofía de la responsabilidad son puntos de referencia insoslayables en la filosofía moral y política actual.¹ Al tiempo, nuestro pensador, desde su cosmovisión personalista cristiana (de huella calvinista), siempre manifestó una sólida preparación teológica y, al respecto, un interés por los temas fronterizos. El clásico *mysterium iniquitatis*, piedra de choque de toda filosofía de la religión, de toda teodicea, es sin duda uno de los más

¹ Cfr. T. DOMINGO MORATALLA – A. DOMINGO MORATALLA, *La ética hermenéutica...*

claros exponentes. Esta última veta es la que pretendo explorar en las siguientes páginas.

La metodología del presente artículo tendrá como hilo rector la exposición del texto *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*,² precipitado bibliográfico de una conferencia dada por Ricoeur en la Facultad de Teología de la Universidad de Lausana en 1985, recapitulación académica de un tema que acompañó su reflexión toda su vida. Además, como fecundo e insoslayable complemento, me valdré de su clásica *Finitud y culpabilidad*.³ Otras obras complementarias en mi aproximación irán jalando el texto.⁴

En la perspectiva de Ricoeur el problema del mal no puede ser solamente abordado desde el punto de vista especulativo, éste es principalmente una cuestión ética. En primera instancia, lo es, porque como ya defendieron S. Agustín y Sto. Tomás, desde su tesis de la *privatio boni*, no es ninguna sustancia, no existe en sí mismo, sino como carencia, negación o desorden en otro.⁵ No existe el mal-ser, existe el mal-hacer, el mal en cuanto obra del hombre, como mal uso, abuso de su libertad. El mal, es, pues, una cuestión antropológica y, aunque, como veremos, hay una desproporción ontológica que lo supera y una precedencia radical que lo posibilita, está en sus manos, en virtud de la capacidad de elegir y decidir, de ponerlo en el mundo o eludirlo; el mal sólo es lo posible y, por ende, lo evitable. Su raíz es primigeniamente ética. En segundo lugar, en coherencia con el planteamiento matricial, el mal implica una convergencia entre el pensamiento y la acción, también una transformación de los sentimientos, de las mentalidades y hasta de la espiritualidad. En el ámbito de la acción, él es lo contrario a lo debido, lo que no debería ser, pero que, sin embargo, existe y, por ello, debe ser combatido. Para nuestro autor, la imposible teodicea debe ceder a la praxis, ella no es un discurso, es un combate. Milicia que debe evitar al máximo su emergencia tanto individual como colectivamente, tanto en la sociedad como en la historia. En efecto, el mal no se confina a los pequeños odios o venganzas interpersonales, sino que adquiere una visión globalizante, llegando incluso a lo *tremendum horrendum*, a lo, en principio, imperdonable. Al

² P. RICOEUR, *El mal. Un desafío...*

³ P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*.

⁴ Para una visión indirecta, pero global del tema J. PEÑA VIAL, *El mal para Paul Ricoeur*.

⁵ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* VII, 12; *Enchiridion* 12; TOMÁS DE AQUINO, *De malo* q.1. a.2; *Suma contra Gentiles* III, 6 y 7.

respecto, desde el contexto de las dos guerras mundiales y de los totalitarismos del s. XX, la política, mejor aún, el poder político, nos reveló que él es uno de los muchos rostros del mal, de su concreción; la política es una *facies* especialmente vulnerable en la que el ser humano se expone a los otros. No obstante, ella no deberá ser identificada con el mal, únicamente con su posibilidad, con la de una libertad alejada de la sensatez, enajenada de su vocación a la justicia y a la felicidad colectivas.

Con todo, se detecta en el pensamiento de Ricoeur, a propósito de nuestro tema, un sesgo trágico, el de una razón teórica silenciada y de una ética humillada ante la indisponibilidad y desmesura de una realidad irreductible. Ahí, como trataré de mostrar postreramente, emerge el sustrato religioso de un calvinismo que huye del optimismo propio de la teología racional de cuño católico para abrazar la lúcida y cruel desnudez reformada de la *Theologia crucis*.

1. EL MAL: UN DESAFÍO A LA TEOLOGÍA Y A LA FILOSOFÍA

El mal es un desafío sin parangón para ambas disciplinas y desde luego pone en jaque el modo de hacer filosofía sometido a las exigencias propias de la teodicea tradicional, a saber, la exigencia de coherencia lógica, de no contradicción entre los atributos divinos (omnipotencia, bondad) y nuestra tendencia a la totalidad sistémica.

El mal es un escándalo y un problema para todo hombre, pero especialmente para el religioso, pues su universalidad e irracionalidad cuestionan directamente a Dios, la utilidad de su idea. Probablemente un mundo con mal y sin Dios resulta menos absurdo que un mundo con Dios y con mal. La muerte de Dios no tiene nada que ver con la afirmación de un ateísmo vulgar, sino con la falta de operatividad de lo divino: “¿Todavía crees en Dios? Maldice a Dios y muérete” (Job 2,9). El brutal exabrupto de la mujer de Job anticipa la crudeza de la reacción más extendida que el mal provoca secularmente. Conocidos son los textos de Dostoievski o A. Camus que tematizan el mal en la literatura.⁶

Así, pues, y ya desde Epicuro (s. III a.C.), también desde Sexto Empírico (s. III d.C.) los atributos inconciliables con el mal son principalmente la bondad y la omnipotencia de Dios:

⁶ F. DOSTOIEWSKI, *Los hermanos Karamazov*, Juventud Barcelona, 1988, lib. V, parte II, cap. IV, 241-243; A. CAMUS, *La peste*, Editorial Sur, Buenos Aires 1974, 102-104.

o bien Dios quiere eliminar el mal, pero no puede, o puede, pero no quiere. O no puede y no quiere; o quiere y puede. Si quiere y no puede, es impotente; si puede y no quiere no nos ama; si no quiere ni puede no es Dios bueno y además es impotente; si puede y quiere ¿de dónde viene el mal y por qué no lo elimina?⁷

Nos hallamos ante el argumento lógico del mal, que de forma genérica podría expresarse modernamente también de la siguiente forma:

- 1.- Si Dios existe, Dios es omnipotente, omnisciente y omnibenevolente.
- 2.- Un ser omnibenevolente tendría el deseo de eliminar el mal.
- 3.- Un ser omnipotente tendría el poder de eliminar el mal.
- 4.- Un ser omnisciente tendría el conocimiento para eliminar el mal.
- 5.- El mal existe.
- 6.- Luego Dios (ser omnipotente, omnisciente y omnibenevolente) no existe.⁸

La teodicea ha venido siendo el esfuerzo propio del estado onto-teológico de la metafísica prekantiana según el cual y, merced a la ilegítima hibridación del lenguaje confesional de la religión con el referido al origen radical de todas las cosas, el dilema sólo es aparente y todo encaja en una perspectiva racional unificadora. Leibniz sería el paradigma moderno de este modo de proceder. Ahora bien, esta aproximación no agota los modos de pensar el tema y se puede abordar de manera distinta recorriendo otros itinerarios:

primero evaluar su amplitud y complejidad con los elementos de una fenomenología de la experiencia del mal; luego, distinguir los niveles del discurso recorridos por la especulación sobre el origen y sobre la razón de ser del mal; por último, enlazar el trabajo del pensar suscitado por el enigma del mal a respuestas que son tributarias de la acción y del sentimiento.⁹

2. FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA DEL MAL: ENTRE LA REPROBACIÓN Y LA LAMENTACIÓN

En la tradición occidental judeocristiana el mal es una realidad polisémica que engloba fenómenos diversos. Así, hablamos del mal

⁷ Reproducido en LACTANCIO, *De ira Dei*, 13 (PL 7, 121).

⁸ S. CASTRO, *Lógica de la creencia. Una filosofía (tomista) de la religión*, San Esteban, Salamanca 2012, 305.

⁹ P. RICOEUR, *El mal. Un desafío...*, 23.

como entidad metafísica, como fenómeno físico, como fallo moral; también nos referimos a él bajo sus múltiples fisonomías, políticas, sociológicas, psicológicas, somáticas. Identificamos como “males” cualquiera de sus traumáticas expresiones: la violencia, la injusticia, las catástrofes naturales, los accidentes, la enfermedad y, como mal supremo, al menos intrahistórico, la muerte. Este carácter poliédrico del mal es reducido por Ricoeur a una doble tipología, de la que, en realidad, sólo le preocupará la primera. *Stricto sensu*, el mal lo es en su dimensión moral, el pecado en términos religiosos, es decir, aquello por lo que la acción humana es imputable (asignación de responsabilidad moral¹⁰), acusable (por transgresora del código ético imperante) y, finalmente, reprobable (culpable y castigable). En segunda instancia, hallaríamos el sufrimiento o mal no infligido, sino padecido. Éste es lo contrario al placer, lo que aflige y, sobre todo, lo que nos victimiza. Su panoplia es vastísima: enfermedades, incapacidades, muerte propia o de allegados, miedo a la misma, adversidades naturales... Contra él clama la lamentación.

La Filosofía y la Teología buscan la raíz común del mal moral y del sufrimiento porque están entretejidos. Efectivamente, la punición es un sufrimiento físico y moral que se añade a ése cuando la culpa se torna pena. Además, en virtud de su estructura dialógica, el mal cometido sobre el otro siempre se traduce en mal padecido. Pero, también hay dos datos que nos permiten hablar de un último misterio de iniquidad. En primero de ellos es que el culpable, en cierto modo, se siente, a su vez, víctima, seducido por un excedente previo y superior que el mito no tendrá empacho en demonizar. El segundo, que la punición que sobreviene a la culpa se experimenta en clave de sufrimiento merecido, abriendo así la posibilidad a una lectura expiatoria de todo dolor en virtud de una primigenia falta individual o colectiva.

3. LA FALIBILIDAD: POSIBILIDAD DEL MAL MORAL

El hombre es constitutivamente, riesgo, posibilidad de error y de mal porque es atraído por dos polos, el de la positividad de lo infinito al que tiende y el de la finitud que lo marca. Ahí reside el carácter “mediador” de

¹⁰ Cfr. La capacidad de la responsabilidad, junto a las de decir, de obrar, de narración, de recordar y prometer, caracteriza al ser humano. Cfr. T. DOMINGO MORATALLA – A. DOMINGO MORATALLA, *La ética hermenéutica...*, 88-90.

lo humano. Así es, el ser humano no coincide consigo mismo y se mueve entre la afirmación original y las negaciones de la misma en los planos teórico, práctico y afectivo. En el primero descubrimos la tensión entre logos, verbo y la perspectiva; en el segundo entre la totalidad de los fines y el carácter; por último, nos movemos entre la apertura a la totalidad del amor, pero desde la finitud de nuestro amor propio (sentimiento vital). En esta triple dialéctica, de la no coincidencia, se enraízan el error, el mal moral y el egoísmo respectivamente.¹¹

Ricoeur antepone a esos tres niveles de la falibilidad una óptica previa, prefilosófica y complexiva, el de la “precomprensión”. Ésta halla su precipitado logrado en los mitos platónicos de “la mezcla” (*El Banquete, Fedro, República...*); a su vez, la “retórica de la desproporción” de los *Pensamientos* de Pascal, nos revela lo patético de la miseria, suministrando a la Filosofía la sustancia de su meditación.¹²

En el plano teórico, tras la patética de la miseria en la “precomprensión” emerge la necesidad filosófica de la síntesis trascendental. Se trata de una reflexión trascendental en el sentido de condiciones de posibilidad sobre el objeto (lo patético de la miseria) en el conocer del hombre. Desde aquí, y para dar cuenta de la inteligencia total del hombre en la “precomprensión”, nuestro autor pasará a la acción y al sentimiento:

Para acceder a este comienzo metódico será preciso...una antropología que sea verdaderamente filosófica, por medio de una reflexión de estilo trascendental, es decir de una reflexión que parta no del yo, sino del objeto que está delante de mí y que, desde ahí se remonte, a sus condiciones de posibilidad... buscar, en el poder de conocer, la desproporción más radical del hombre; le pedimos a aquella un hilo conductor para explorar todas las demás modalidades del hombre intermediario; lo que era mezcla y miseria para la comprensión patética del hombre se denomina ahora “síntesis” en el objeto, y el problema del intermediario se convierte en el del “tercer término” que Kant llamó “imaginación trascendental”, y que se alcanza reflexivamente sobre el objeto. Sin esta etapa trascendental, la antropología filosófica no saldría de lo patético mas que para caer en una ontología fantástica del ser y de la nada.¹³

No obstante, el plus de sentido de la “precomprensión” no se agota con la reflexión trascendental y por ello hará falta otra aproximación

¹¹ Cfr. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 35-150.

¹² P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 26-35.

¹³ P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 26.

diferente, esto es, la exégesis de los símbolos con los que el ser humano confiesa la esclavitud de su *servo arbitrio*:

Pero este límite no se alcanza nunca dado que, en la “precomprensión” del hombre por sí mismo, hay una riqueza de sentido que no se puede igualar con la reflexión. Este acrecentamiento de sentido nos obligará a intentar, en el libro segundo, una aproximación totalmente diferente: no ya a meditar la reflexión pura, sino mediante una exégesis de los símbolos fundamentales en los que el hombre confiesa la esclavitud de su libre albedrío.¹⁴

Retomando el tema de la falibilidad, Ricoeur expresa la discordancia inherente que explica la vulnerabilidad del hombre falible de manera poética al decir que en nosotros se da la alegría del sí original que nos habita, pero en la tristeza de lo finito.¹⁵ Como bien resume Peña Vial:

La alegría del Sí, pues por la afirmación original que me habita, una especie de simpatía universal me capacita para conocer todo, querer todo y amar todo, pero en la tristeza de lo finito, pues yo estoy abierto al todo únicamente a través de la parcialidad de mi perspectiva, de mi carácter y de mi apego a la vida. Este desacuerdo íntimo entre el polo de la infinitud y el polo de finitud explica la vulnerabilidad constitutiva del hombre falible.¹⁶

Ahora bien, la falibilidad es la condición de posibilidad del mal moral, pero no su necesidad. ¿En función de qué se da ese paso hasta la culpa, en principio evitable, porque si no no sería tal, pero que *de facto* se da en todos y aparece siempre? ¿El pecado es un problema del ente o del Ser? ¿Si fuera inevitable no estaríamos negando la libertad? Ricoeur es nítido y reiterativo al respecto:

Se dirá que la limitación específica del hombre torna el mal únicamente posible; con la palabra falibilidad, se designa entonces la ocasión, el punto de menor resistencia por donde el mal puede penetrar en el hombre; la mediación frágil aparece entonces como simple espacio de aparición del mal. El hombre centro de gravedad, el hombre centro ensamblador de los polos extremos de lo real, el hombre microcosmos, es asimismo débil articulación de lo real. Pero de esta posibilidad a la realidad del mal hay una distancia, un salto: éste es todo el enigma de la culpa... la falibilidad no es, por consiguiente, más que la posibilidad del mal: designa la región y la estructura de la realidad que, debido a su menor resistencia, ofrece un “lugar” para el mal.¹⁷

¹⁴ P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 26.

¹⁵ Cfr. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 157-158.

¹⁶ J. PEÑA VIAL, *El mal para Paul Ricoeur*, 14.

¹⁷ P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 159-161.

La libertad finita acaba siempre fallando, cierto, pero hay que mantener que ese fallo es fruto de la misma libertad y no de una suerte de *fatum* creatural. De hecho, la libertad no está precontenida en nada anterior a ella, aunque tenga condicionantes. Por eso nos hallamos sumergidos en una cuestión prioritariamente ética:

Esta distancia entre la posibilidad y la realidad se refleja en una distancia semejante entre la simple descripción antropológica de la falibilidad y una ética; la primera está más acá del mal, la segunda encuentra la oposición real del bien y del mal. El supuesto previo más fundamental de cualquier ética es, en efecto, que hay discrepancia entre lo válido y lo no válido y que el hombre ya es capaz de lo doble: de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal, de lo bello y de lo feo; la objetividad misma, que en la perspectiva trascendental era simplemente la unidad del sentido y de la presencia, se convierte en una perspectiva ética, en una tarea que puede alcanzarse o no.¹⁸

Desde el mal moral, indicador de la falibilidad, Ricoeur discierne una condición originaria previa, una inocencia inmaculada que hace que el pecado sea extravío, desviación. La inocencia, sólo representable a partir del mito, sería la falibilidad sin culpa, fragilidad, debilidad, pero no degradación. El mal es radical, la bondad originaria:

Por eso, como se verá, un mito de caída sólo es posible en el contexto de un mito de creación y de inocencia. Si hubiésemos comprendido esto, no nos habríamos preguntado si se puede perder la “imagen de Dios”, como si el hombre dejase de ser hombre al volverse malvado; ni tampoco se habría acusado a Rousseau de inconsecuencia cuando profesaba, tercamente, que, tanto la bondad natural del hombre como su perversión cultural e histórica.¹⁹

4. LOS NIVELES DEL DISCURSO EN LA ESPECULACIÓN CRECIENTE SOBRE EL MAL

Nivel del mito

El mito asume lo *tremendum et fascinosum* de la condición humana e incorpora la cuestión del mal en los grandes relatos cósmicos sobre el

¹⁸ P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 160.

¹⁹ P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 163.

origen en los que se engloban cosmos y *ethos*. Es rico en esquemas explicativos y linda por abajo con lo folclórico, lo que le permite recoger la experiencia demoníaca del mal, y por arriba con lo metafísico, lo que preparará el camino de la pregunta por el origen a las teodiceas. En este último sentido, tiende oscuramente a dar una explicación del mal que sea válida para toda la humanidad. Ellos no apuntan a comprender el pecado cuanto a sorprenderlo a partir de la declaración histórica de la conciencia. Las fórmulas más primitivas de la misma no se hallan en los mitos, sino en los símbolos primarios. Estos, tal como se dan en Grecia y en la religión de Israel, son tres: la mancilla, que mancha la libertad, el pecado, cuya falta supone una desviación relativa a la ley y, la culpabilidad, carga o condena que pesa en la conciencia.²⁰

La mancilla se experimenta como algo que ensucia y genera un temor por la venganza de lo impuro cuyo precipitado es el sufrimiento en una inevitable hibridación entre éste y el mal moral.

El pecado se distingue ante todo por ser *coram Deo*. Lo que le distingue de la mancilla es la lesión de un vínculo personal con Dios. El pecado tiene una dimensión religiosa primigenia antes que ética. Él es quebrantamiento de un diálogo, rebelión, pacto roto, desviación y extravío ante Dios.

La culpabilidad designa el momento subjetivo del pecado, es la toma de conciencia de la situación real del hombre ante Dios, mejor dicho, contra Dios.

Esta simbólica del mal hace aflorar la idea de una libertad seducida o infectada desde fuera, si bien no destruida, y que es esclava de sí misma, albedrío esclavo.

La segunda parte de la simbólica del mal, enraizada en la precedente, consiste en una interpretación de los mitos referentes al comienzo y al final del mal, protología y escatología de nuestro tema.²¹ Los mitos son una hermenéutica de primer grado de los símbolos primarios:

El símbolo es más radical que el mito. Concebiré el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo en un tiempo y en un espacio que no se pueden coordinar con los de la historia y los de la geografía, según el método crítico; por ejemplo el destierro es un símbolo primario de la alienación humana;

²⁰ Cfr. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 169-308.

²¹ Cfr. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 311-491.

pero la historia de la expulsión de Adán y Eva del Paraíso es un relato mítico de segundo grado que pone en juego unos personajes, unos lugares, un tiempo unos episodios fabulosos; el destierro es un símbolo primario y no un mito porque es un acontecimiento histórico que significa analógicamente la alienación humana, pero la misma alienación se forja una historia fantástica, el destierro del Edén, que en tanto que historia acaecida *in illo tempore*, es mito.²²

Ricoeur escoge los cuatro mitos principales tal como se dan en las grandes religiones y culturas: el drama babilónico de la creación, el del Dios malo de la tragedia griega, el órfico del alma exiliada y, el mito adánico de la Biblia,²³ en el que convergen los tres primeros. Las tres características de los mismos como aspectos de una misma estructura dramática son: su universalidad, su dinamismo (desde un punto α a otro ω) y la transición desde una naturaleza esencial a una historia alienada.²⁴

El estadio de la sabiduría

El mito, que no hacía sino ofrecer el consuelo del orden en el ámbito de un universo inmenso, no acaba de responder al porqué del mal ni al hasta cuándo ni, sobre todo, al por qué yo, del que brota una queja contra Dios nacida de la lamentación inicial. Al respecto, el mito cambia de registro y se articula en sabiduría concretada en el esquema retributivo; según éste, todo sufrimiento es merecido en virtud del justo castigo por un pecado remoto individual o colectivo, conocido o no. Nos hallamos ante la primera explicación y visión moral del mundo. Sin embargo, esta respuesta empezará a tener fisuras en la medida en que empiece a ver cierto orden jurídico y moral en el mundo que distinga entre buenos y malos (pecadores e impíos), inocentes y culpables. Incluso para un sentido rudimentario de la justicia el mal universal resulta arbitrario, indiscriminado y desproporcionado. Brotan espontáneas las preguntas por el sufrimiento de los inocentes y de los justos. En el Antiguo Testamento dos libros marcan la crisis del esquema retributivo, de la visión ética del

²² P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 183.

²³ Para Ricoeur éste, que no es de la caída, sino del destierro, no alude al pecado original. Eso será un estadio posterior de especulación teológica filonóstica, una hermenéutica de segundo grado respecto del mito. Como nexos entre ambos niveles podemos ver el simbolismo de la serpiente, símbolo de lo previo y de lo "otro", de lo "afuera" del hombre.

²⁴ Cfr. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 319.

mundo, el libro del Eclesiastés y el de Job. Lo que en el primero es ironía desencantada, donde “todo es vanidad”, se vuelve queja apasionada y rebeldía contra las soluciones convencionales en el segundo. El libro de Job se mueve en el terreno de lo enigmático, pues la teofanía conclusiva que reduce al protagonista al silencio no explica nada y deja abierto el problema, quizá devolviendo a Dios lo que es de Dios y despojando totalmente la fe de cualquier recompensa inmanente o trascendente,²⁵ amando a Dios por nada. Magnífico precedente de la *sola fide* luterana, instancia crítica de toda concepción religiosa basado en la moral o en el derecho y concreción de la teología trágica que no pretende dar razón del sufrimiento en la noche del entendimiento; de todo ello beberá Ricoeur como hijo espiritual de la Reforma.

El estadio de la gnosis y de la gnosis antignóstica

La gnosis media entre la sabiduría y la teodicea, que es el estadio posterior. Ella ofrece una respuesta al origen del mal como totalidad problemática desde un dualismo conflictivo entre el principio pleromático o luminoso-espiritual y el kenomático o de anonadamiento material. S. Agustín, valiéndose del neoplatonismo, combatirá este mito racionalizado en una clara expresión del discurso onto-teo-lógico. Sus aportaciones podemos resumirlas en las siguientes: en primer lugar, el mal no es una substancia, sino que la ausencia de ser tomó el nombre de mal.²⁶ En segundo, hay una distancia óptica entre el Creador y la criatura, la cual permite hablar de deficiencia de lo creado en cuanto tal. Esta imperfección, en criaturas libres, es la fisura por donde puede concretarse el declinar de Dios y la inclinación hacia la nada. Corolario de estas premisas es la perspectiva exclusivamente moral del mal, arrojado a la esfera del libre albedrío, de la voluntad y de los actos y, consecuentemente, una visión penal de la historia. Ya no hay injusticia, sino expiación, retribución, condena fruto de la inculpación del género humano en masa por un pecado primigenio de necesario carácter supraindividual. A esto responde la doctrina del pecado original o pecado de naturaleza. Para Ricoeur se trata de un falso saber, de una noción casi gnóstica, de un saber que

²⁵ Conviene recordar al respecto que la retribución individual postmortem no aparece en Israel hasta el siglo II a.C. (2Mac y libro de Daniel).

²⁶ Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones VII*, 12, 18; *La ciudad de Dios XI*, 9 y 2.

debe ser destruido por pretender un conocimiento cuasijurídico de la culpabilidad de los nacidos al mundo, es decir, una categoría jurídica de deuda, que connota imputación por voluntariedad, al tiempo que una categoría biológica de herencia, que implica involuntariedad adquirida:

la falsa claridad de una explicación con apariencia de racionalidad: al conjugar, en el concepto de pecado de naturaleza, dos nociones heterogéneas, la de transmisión biológica por generación y la de imputación individual de la culpa, la noción de pecado original aparece como un falso concepto susceptible de ser asignado a una gnosis antignóstica. Se niega el contenido de la gnosis, pero se reproduce su forma discursiva, esto es: la de un mito racionalizado.²⁷

Con todo, el pecado original recoge un aspecto esencial de la experiencia del mal ya señalado, a saber, la impotencia del hombre ante una potencia (demoniaca) previa que ya está ahí, vehiculada en el simbolismo de la serpiente. Y es que el mal se pone (libertad) y procede, de la falibilidad en primera instancia y, de un “estar ahí” previo al cualquier hombre, incluso al mismo Adán.

El estadio de la teodicea

Históricamente el cuarto estadio es el de a teodicea. Propiamente para hablar de ésta se tienen que dar tres características: la univocidad de las proposiciones sobre las que se apoya el enunciado del mal, el propósito apologético y unos medios que se adecuen al principio lógico de no contradicción y de totalización sistémica. Dichos rasgos definidores se cumplieron en la onto-teo-logía, que hibridando términos religiosos (Dios) con otros metafísicos (ser, nada, finitud, causa), supusieron un uso ilegítimo de la razón sobre la que aquella se erigió.

El modelo de este género es la teodicea de Gottfried Wilhelm Leibniz. En ella la lógica clásica de la no contradicción queda enriquecida por el principio de razón suficiente. Dios es el supremo arquitecto que escoge entre la infinitud de proyectos aquel que, en conjunto, es el mejor de todos. El mal corresponde a la mejor combinación que Dios podía escoger. Es importante para comprender a Leibniz el concepto de razón suficiente, que cierra el abismo entre lo posible lógico, lo no imposible y lo

²⁷ P. RICOEUR, *El mal. Un desafío...*, 39.

contingente, es decir, lo que podría ser de otro modo. La creación sería el resultado de la “pugna” en el entendimiento divino de los modelos de mundo entre los cuales uno sólo contiene el máximo de perfecciones con el mínimo de defectos inevitables. Más aún, nuestro autor admite que la felicidad del hombre es la finalidad principal de la creación, pero en la medida en que la armonía general lo permite:

Pero si en ello hubiera querido Dios hacer más, le habría sido necesario hacer o criaturas de otra naturaleza u otros milagros para cambiar sus naturalezas, cosa que el mejor plan no ha podido admitir. Es como si fuera necesario que la corriente del río sea más rápida que lo que permite su pendiente, o que los barcos estuviesen menos cargados, si es que hubiera que hacer avanzar a estos barcos a mayor velocidad. Y la limitación o la imperfección original de las criaturas hacen que ni el mejor plan del universo pueda recibir más bienes ni que pueda estar exento de ciertos males, que no, obstante han de redundar en un bien mayor.²⁸

La armonía y el optimismo del conjunto parecen chocar con el exceso de dolor en la creación y entró para algunos pensadores en quiebra con el terremoto de Lisboa (1755). Baste recordar los textos pertenecientes a dos obras de Voltaire con clara intención polémica:

Se alza –el terremoto de Lisboa– contra todos los abusos que se pueden hacer de este antiguo axioma *todo está bien*. Adopta aquella triste y más antigua verdad, reconocida por todos los hombre, de que hay mal en la tierra; confiesa que el lema *todo está bien*, tomado en un sentido absoluto y sin la esperanza de un futuro, no es más que un insulto a los dolores de nuestra vida [...] Reconoce, pues, con toda la tierra que hay mal en el mundo, así como que ningún filósofo ha podido explica el origen del mal moral y físico.²⁹

Mi corazón oprimido demanda socorro al Dios que lo ha formado. Hijos del todopoderoso, pero nacidos en la miseria extendemos las manos a nuestro Padre común [...]. Ese mal, me decís, es el bien de otro ser [...] No querías consolarme, pues agriáis mis dolores. Sólo veo en vosotros el esfuerzo impotente de un desgraciado altivo que finge estar contento.³⁰

Sin embargo, el golpe más duro a esta teodicea clásica fue asestado por I. Kant en su *Crítica de la Razón Pura* donde desmantela toda la teología racional y, así, priva de soporte ontológico a la teodicea, reducida

²⁸ G.W. LEIBNIZ, *Compendio de La controversia de la teodicea*, Encuentro, Madrid 2001, 24.

²⁹ VOLTAIRE, *Opúsculos satíricos y filosóficos*, 204.

³⁰ VOLTAIRE, *Opúsculos satíricos y filosóficos*, 206-209.

ahora a “ilusión trascendental”. Las cuestiones de Dios y del mal no desaparecen, pero quedan relegadas al uso práctico de la razón. De éstas ya no habrá “certezas” especulativas, sino morales:

¿Qué interés tiene la razón en este conocimiento? No un interés especulativo, sino práctico. El objeto es demasiado elevado como para especular sobre él; antes bien, podemos ser inducidos a error por la especulación. Pero nuestra moralidad necesita esta idea para reforzarla. Y es que no debe hacernos más doctos, sino mejores, más rectos y más sabios. Pues si hay un ser supremo que puede y quiere hacernos felices, y si hay otra vida, entonces nuestras intenciones morales reciben por ello mayores sustentos y fortaleza, y con ello se afianza más nuestro comportamiento moral.³¹

En el planteamiento kantiano el problema del sufrimiento también, como en san Agustín, es sacrificado al problema del mal moral, pero con dos diferencias notables. La primera, que el sufrimiento no tiene ya carácter de punición³² y, la segunda, que el mal radical es inescrutable.

No obstante, la crítica vista, el pensamiento especulativo sobre el mal no cedió en su empeño y reaparecerá vigoroso, bajo otro recurso, en la filosofía de Hegel. En su pensamiento dialecto, que hace coincidir lo trágico y lo lógico, la negatividad garantiza el dinamismo, pues obliga a cada figura del Espíritu a reexpresarse. Si la desgracia está en todas partes, está en todas partes superada. La dialéctica de Hegel es una reedición más audaz del optimismo leibniziano y otra, quizá la última, “astucia de

³¹ I. KANT, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Akal, Madrid 2000, 67, citado en J. PEÑA VIAL, *El mal para Paul Ricoeur*, 89.

³² Esta afirmación de Ricoeur toparía en parte con la ambigüedad de los siguientes textos: “Como quiera que haya sido lo ocurrido en él (el hombre convertido) con la adopción de una buena intención, e incluso cualquiera que sea la constancia con que prosigue en ello en una conducta conforme a tal intención, sin embargo empezó por el mal y no le es posible extinguir jamás esta deuda. El hecho de que tras su cambio de corazón no cometa ya nuevas culpas no puede él tomarlo como si con ello hubiese pagado las antiguas”; “La hipótesis consistente en considerar todos los males en el mundo en general como castigos para transgresiones cometidas no puede ser aceptada como imaginada bien sea por causa de una teodicea bien sea como invención por causa de la religión sacerdotal (del culto) (pues demasiado común para haber sido ideada de un modo tan artificioso), sino que probablemente reside muy cerca de la razón humana, la cual está inclinada a enlazar el curso de la naturaleza a las leyes de la moralidad y por ello produce muy naturalmente el pensamiento de que debemos buscar primero hacernos hombres mejores, antes de que podamos pretender ser liberados de los males de la vida o compensarlos mediante un bien de mayor peso. Por eso, en la Escritura santa, el primer hombre es representado como condenado al trabajo si quiere comer; su mujer, a que deba parir hijos con dolor, y a, ambos, a la muerte, por causa de su transgresión, aunque no se ve cómo—incluso si ésta no se hubiese cometido—criaturas animales dotadas de tales miembros hubieran podido esperar otro destino”. I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid 1986, 75 y 214.

la teodicea”, en una *hybris* superior e igual de totalizante. Efectivamente, en su filosofía de la historia, la suerte de los individuos se halla subordinada al espíritu de un pueblo y éste al espíritu del mundo. Trágica disociación entre el consuelo a las víctimas y la reconciliación final del movimiento histórico del espíritu.

Llegados a este punto del devenir especulativo de nuestro tema, Ricoeur se pregunta si no hay otros itinerarios posibles a los trazados por la teodicea. La respuesta vendrá de la mano de la teología fracturada del calvinista K. Barth, es decir, de un pensamiento que ha renunciado a la confusión de lo humano y lo divino y, consecuentemente, a toda totalización sistémica, en definitiva, de un pensamiento que ha desistido del esfuerzo onto-teo-lógico de la teología racional.

El estadio de la dialéctica fracturada

En el reverso de la filosofía hegeliana de la historia se halla la teología de K. Barth³³ que, marginando las imposibles conciliaciones racionales entre la bondad, y el poder del Dios creador y el dato del mal, arrumbadas lecturas retribucionistas o providencialistas del mismo, opta por erigirlo como un hecho irreductible que sólo es iluminado por el dato cristológico.

El mal es una nada, no sólo de deficiencia y privación, sino de corrupción y destrucción porque es una nada hostil a Dios. El mal es lo que Dios rechaza, combate y vence en la cruz de su Hijo Jesucristo. Por eso el hombre es un cobeligerante y un ser salvado ya en esperanza (cf. Rom 8,24), pero todavía asediado por la amenaza de la nada que Dios permite en el ínterin histórico. El mal también depende de Dios, pero en cuanto rechazado por Dios y, por ende, en cuanto nada. Sólo existe como objeto de su ira. Es el *opus alienum* de Dios, distinto de su *opus proprium*.

La razón especulativa se ve incapaz de esclarecer el problema del mal, en él no impera la lógica de la no contradicción y de la totalidad, sino la paradoja y la aporía. Éste kenótico resultado es el que ha arrojado el itinerario histórico de un pensar que nos ha llevado a pensar más y de otra manera. Las palabras de A. Geché bien podría firmarlas el teólogo suizo:

³³ Paradójicamente ésta, en el primer Barth, el del comentario a la Epístola a los Romanos, es conocida como teología dialéctica, pues procede por contraposiciones (Dios-hombre, fe-cultura, tiempo-eternidad).

Dios sabe algo que nuestra teodicea racional ignoraba: que el problema del mal no se resuelve con un discurso, sino con un combate. Y la muerte del Señor en la cruz, en donde venció a la muerte, no se parece nada a la muerte solemne y edificante de Sócrates. Es que no se trata de hablar, sino de luchar y combatir. Ésta es la verdadera respuesta de la teología al problema del mal, un problema que no soporta ninguna justificación, sino un combate y una victoria... No se puede negar que esta teodicea sabe jugar con las astucias de la razón. Habiendo partido del *malum contra Deum*, ahora nos descubre al *Deus contra malum*. Esta teodicea que integra la objeción es la única que ha podido rasgar el velo del Templo. Dios se convierte así en su propia teodicea. Dios prueba a Dios.³⁴

5. PENSAR, ACTUAR, SENTIR

El corolario del discurso ricoeuriano no se queda en el fracaso del pensar, ni ofrece otras soluciones, sino que se abre a la respuesta que afronta y vuelve productiva la aporía, ahora ya desde el actuar y el sentir, siguiendo el ritmo ternario propio de su filosofía:

En conclusión, quisiera señalar que el problema del mal no es solamente de índole especulativa: exige una convergencia del pensamiento y la acción (en el sentido moral y político) y una transformación espiritual de los sentimientos.³⁵

Actuar

En el ámbito de la acción el mal es ante todo lo que no debería ser y lo que tiene que ser combatido. La mirada no es retrospectiva, arqueológica, como en el mito y el pensamiento especulativo influido por él (¿de dónde viene el mal?), sino prospectiva, hacia el futuro, ¿qué hacer contra el mal:

Antes de acusar a Dios o de especular sobre un origen demoníaco del mal en Dios mismo, actuemos ética y políticamente contra el mal.³⁶

³⁴ A. GESCHÉ, *El mal (Dios para pensar I)*, Sígueme, Salamanca 2010, 192-193.

³⁵ P. RICOEUR, *El mal. Un desafío...*, 58.

³⁶ P. RICOEUR, *El mal. Un desafío...*, 61.

P. Ricoeur ha polarizado su pensamiento en torno al mal moral y exhorta a una lucha ética y política que conduzca a la disminución del sufrimiento causado y sufrido por el hombre en el convencimiento de que eliminado éste el mal quedaría reducido a un cuerpo tan esquelético como irreductible. En el ámbito de la acción política,³⁷ en el que el mal emerge frecuentemente como mal olvidado, nuestro autor de forma audaz propone la alteración de esa situación con otro tipo de poder, el poder narrar y el poder perdonar. Este último desafía la justicia de las normas, de los juicios, de los procesos e instituciones. Aunque no pierde la memoria de las víctimas ni disculpa, se alza con una altura insospechada enraizada sobre la profundidad de la falta. El perdón, que si es tal siempre es de lo imperdonable, de lo injustificable, reposa sobre el postulado de que un hombre, aún el tenido por lo peor, vale más que sus acciones, ya que su persona tiene un valor intrínseco y grávida de virtuales incumplidas. El perdón va más allá del derecho porque es capaz de separar al agente de su acto:³⁸

Por ello, como réplica a este imperdonable de derecho, reivindicamos el perdón imposible... Todo se reduce, en definitiva, a la posibilidad de separar al agente de su acción. Esta desligadura marcaría la inscripción, en el campo de la disparidad horizontal entre la potencia y el acto, de la disparidad vertical entre lo altísimo del perdón y el abismo de la culpabilidad. El culpable, capacitado para comenzar de nuevo: ésta sería la figura de esta desligadura que rige todas las demás.³⁹

De cualquier forma, Ricoeur es consciente de la insuficiencia de la respuesta práctica por lo arbitrario e injusto del mal y por el carácter polisémico al que aludíamos al principio y que lo dota de un rostro multi-forme frente al que ninguna acción es resolutive (catástrofes naturales, las enfermedades, el envejecimiento o la muerte).

Sentir

Junto a, pero allende la respuesta práctica, Ricoeur articula una sabiduría emocional, espiritual, enriquecida por la filosofía y la teología, capaz de transformar los sentimientos que nutren la lamentación y la

³⁷ Cfr. J. PORÉE, "Paul Ricoeur y la cuestión del mal", *Ágora* XXV/2 (2006) 58-60.

³⁸ Cfr. P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, 595-657.

³⁹ P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, 638.

queja que emergen en nuestro tema; el trabajo de duelo descrito por Freud que nos desliga y nos libera le sirve de modelo. Nos hallamos ante otras formas de hacer productiva la aporía en la que se encallaba el pensamiento especulativo. Los itinerarios que de forma sumaria propone son:

- Reconocimiento humilde de la “docta ignorancia” a nuestro respecto.
- La queja contra el “permiso” divino; Dios es, no sólo tres veces santo, sino tres veces fuerte para soportar nuestro embate.
- Creer en Dios a despecho del mal, pues la fe no radica en las razones de la teodicea.
- El silencio que, renunciando a la queja, es capaz de descubrir en el sufrimiento valores pedagógicos o purgativos.
- Consolarse y hallar sentido en la teología del dolor de Dios⁴⁰ que llega a su paroxismo en la crucifixión.
- La renuncia a todo deseo, entre ellos el de ser retribuido. Se trata de llegar a creer y amar a Dios por nada. Este horizonte coincidente con la sabiduría búdica halla su paradigma bíblico en la figura de Job.

Finalmente, a modo de dramático recordatorio escribe:

No quisiera aislar estas experiencias solitarias de sabiduría de la lucha ética y política contra el mal en torno a la cual pueden congregarse todos los hombres de buena voluntad. En relación con esta lucha, tales experiencias son, como las acciones de resistencia no violenta, anticipaciones –en forma de parábolas– de una condición humana en la cual, una vez suprimida la violencia, quedaría al desnudo el enigma del verdadero sufrimiento, del sufrimiento irreductible.⁴¹

CONCLUSIÓN: VISIÓN ÉTICA Y TRÁGICA DEL MUNDO

El propio P. Ricoeur reconoce que una de sus obras emblemáticas relativas a nuestro tema, podría haberse subtítuloado *Grandeza y miseria de una visión ética del mundo*.⁴² Esta aceptación lo es de la bipolaridad

⁴⁰ Exponentes contemporáneos de esta hipótesis sugerente son Von Balthasar, Galot, Kitamori, B. Forte y Moltmann. Se trata de alejar al Dios cristiano de visiones apáticas de la divinidad más propias del pensamiento griego que del bíblico.

⁴¹ P. RICOEUR, *El mal. Un desafío...*, 67.

⁴² Cfr. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 14.

que caracteriza su pensamiento. En efecto, su concepción del mal se inserta en una perspectiva ética del mundo, entendiendo por tal el esfuerzo por comprender la libertad por medio del mal y el mal a través de la libertad.⁴³ En el primer caso, la libertad al hacerse cargo del mal accede a una autocomprensión cargada de sentido; la confesión de la culpa supone al tiempo el descubrimiento de la libertad. Desde ahí se puede captar la sutil articulación de los dos éxtasis temporales del pasado y del futuro. Retrospección y proyecto, remordimiento y regeneración. En el segundo caso, esto es, el que trata de comprender el mal por medio de la libertad, afirmamos que la libertad es la razón del mal, que el misterio de iniquidad es “humano, demasiado humano”, que la humanidad es el espacio de manifestación del mal.

Pero como hemos ido anticipando, si el símbolo da que pensar, los mitos de la caída señalaban ya el límite de esta visión. Al poner el mal el ser humano se experimenta ya cautivo de otro, de algo-alguien dado previamente y ante lo cual cede; él es culpable y víctima. Por eso estamos frente a una paradoja entre una visión ética y una visión trágica del mundo. Ciertamente, en la medida en que la libertad del hombre es el lugar del mal nos movemos en el plano ético, pero también, en cuanto que éste es anterior al ser humano, podemos pensar que existe una especie de “predestinación”, que nos aleja de una ética del mal para introducirnos en el terreno de la necesidad. La tensión aflorada puede interpretarse al modo de una filosofía agónica y trágica, pero también dramática y esperanzada.⁴⁴

EPÍLOGO HERMENÉUTICO: LA MATRIZ CONFESIONAL Y LOS LÍMITES DE UNA FILOSOFÍA

Ricoeur es un pensador típicamente protestante, más aún marcadamente calvinista. Él nunca ocultó esta raigambre religiosa, aunque sí se esforzó por aclarar y mostrar que no era teólogo, sino filósofo. Ahora bien, más allá del reproche o de la apología considero pertinente, para concluir, elucidar el palmario sustrato teológico reformado que marca su pensamiento. Así es, en el planteamiento nuestro autor laten los “sólos” de Lutero; *solus Deus, solus Christus, sola gratia, sola fide, sola*

⁴³ Cfr. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 14-17.

⁴⁴ Cfr. T. DOMINGO MORATALLA – A. DOMINGO MORATALLA, *La ética hermenéutica...*, 23.

Scriptura; también una concepción de la gracia como *iustitia Dei* y no como *habitus*, ni como santidad o transformación del hombre y, por último, una doctrina de la justificación que entiende al hombre en la clave occamista del *simul iustus et peccator*, es decir, un hombre que es ontológicamente pecador, incapaz de mérito, con su libertad sierva, aunque soteriológicamente le sean imputados los méritos de Cristo. Hay un profundo abismo entre la grandeza divina y la miseria humana, una antropología pesimista y, por ende, un rechazo a cualquier intento de mundanizar la obra de la salvación, reduciendo la obra de Dios a la esfera de la criatura. En el plano teológico esto significa, por una parte, la abominación de la *theologia gloriae* católica quintaesenciada en la teología natural o racional y en uno de sus vehículos privilegiados, la *analogia entis*, así como, por otra, la exaltación de la *theologia crucis* que exige la crucifixión de toda pretensión humana. En esta óptica la confianza en Dios significa desconfianza en el hombre. Coherente con este cuadro es el cristocentrismo luterano centrado en la cruz más que en la resurrección. Dios se revela *sub contraria specie*, ocultando su fuerza en la debilidad, su fidelidad en su ausencia. El misterio no es lo incognoscible, sino lo paradójico. Estos temas serán desarrollados sugerentemente en el siglo XX por la teología dialéctica de K. Barth y por la teología de la secularización de D. Bonhoeffer.

Del teólogo calvinista de Basilea Ricoeur también es muy deudor, especialmente de su primera época, la de la teología dialéctica.⁴⁵ En polémica con el protestantismo liberal Barth rehabilita la especificidad cristiana del concepto de revelación y de fe, única forma de recuperar el objeto propio de la teología y su singularidad. Dios se sustrae a todo esfuerzo racional por alcanzarle, permanece inaccesible y “totalmente otro”.⁴⁶ Dios no es un dato del que podamos disponer, sino un don y, por tanto, un acontecimiento imprevisible. Dios es autor, pero no objeto de la fe. Autor como un sujeto que nos afecta, no como un objeto que podemos aprehender. El mundo es mundo y no es Dios, Dios no es el mundo. En este sentido, únicamente podremos hablar de Dios si Él nos habla, nos dirige su Palabra, ya que ningún concepto ni realidad humana puede alcanzarlo. Todo intento de elevarse de la experiencia humana a la verdad divina es idolatría, engaño, pecado, orgullo, reprochable mérito de las

⁴⁵ Cfr. K. BARTH, *Epístola a los romanos*, BAC, Madrid 2012.

⁴⁶ Expresión clásica acuñada por R. Otto en *Lo Santo* en 1917; cf. R. OTTO, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid 2005.

obras, intento vano de aprisionar a Dios en nuestros esquemas. Dios ha pronunciado su NO a esos itinerarios No hay, por consiguiente, síntesis ni reducción de la fe cristiana a la filosofía, ética, historia... todas ellas son caminos humanos para llegar al “Totalmente Otro”.

El cristianismo no es una religión, es una revelación. En ésta quedará patente la relación paradójica de los opuestos (tiempo-eternidad; finitud-infinitud, Dios-hombre). El ser humano sólo es el eco de la palabra sobre el duro yunque de la nada. La única relación que existe entre Dios y el hombre es la distancia, salvada por el salto de la fe, que no tiene nada que ver con el lodazal de la experiencia religiosa y que se abre desnuda a las promesas de Dios.

Resulta evidente la herencia protestante de Ricoeur en su constante declaración del fracaso de todas las tentativas metafísicas y racionales unificadoras propias de la teodicea, a la que despectivamente califica de pertenecer al estadio onto-teo-lógico acríptico de la cuestión, así como en su forma fideísta y practicista-moral de enfrentar el mal.⁴⁷ A mi modo de ver, desde mi tradición eclesial católica, esta manera es susceptible de dos críticas fundamentales, íntimamente vinculadas:

- La insuficiencia de la *reductio ad mysterium*:⁴⁸ entendemos por tal todas aquellas posiciones que, como la de Ricoeur, aunque puedan admitir una contradicción aparente entre la fe en Dios y el hecho incontestable del sufrimiento, afirman la imposibilidad teórica de solucionar de forma satisfactoria el problema de la teodicea, pero sin dejar de sostener la confesión teísta, por ende, sin extraer las consecuencias exigidas desde el frente ateo. Dios tiene sus razones, aunque no nos las ha revelado o el misterio del sufrimiento sólo nos será esclarecido en el *éschaton*. En este sentido, cada ensayo de respuesta se encuentra bajo la sospecha de anticiparse a la autojustificación de Dios, de sucumbir a la soberbia humana y su “endiosamiento”, en definitiva, de no aceptar en toda su crudeza la obediencia de la fe. Un elenco de textos bíblicos se invocan como justificación revelada a este itinerario (Is 55,8; Rom 11,33-35 y por supuesto: “¡Oh profundidad de la riqueza y de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Qué insondables son sus decisiones y qué inexorables sus caminos! Pues ¿quién conoció el pensa-

⁴⁷ A este respecto ya he señalado el ascendiente de Kant, sobre el que también gravita parte sustancial de la tradición reformada.

⁴⁸ Un buen desarrollo de la cuestión en A. KREINER, *Dios en el sufrimiento*, 61-97.

miento de Dios? ¿o quién le orientó como consejero? ¿O quién le dio algo de antemano, de suerte, que haya que recompensarle por ello?”, Job 38,2-7).

No podemos eludir la consideración crítica de esta óptica, aún a sabiendas de que no sabemos responder a todas las cuestiones relacionadas con nuestra problemática, de que nunca podremos arreglarnos del todo, por último, de que nuestras respuestas serán siempre inacabadas. En primer lugar, cabe decir que absolutizar el silencio de Dios al respecto, dejar, no ya en tinieblas, sino en oscuridad a nuestra razón creyente frente al *mysterium iniquitatis*, redundaría en una falta de orientación práctica ante el mismo o, en última instancia, en el mero voluntarismo ciego de ésta. No debemos vivir nuestro cristianismo sin tener unas creencias que arraiguen dicha praxis. En segundo lugar, decimos que en la cuestión de la teodicea no late en primer lugar la justificación de Dios, cuanto la justificación racional de la fe en Dios, la justificación de la racionalidad de la fe cristiana, la necesidad de liberarla de contradicciones esenciales que no admitiríamos en el tratamiento racional y crítico de cualquier otro tema con pretensiones de plausibilidad. En este sentido, no podemos temer el tribunal de la razón porque ésta ha sido creada también por el mismo Dios de la revelación, que, además, no ha cerrado nuestra cuestión en sentido unívoco. Repitámoslo, la inteligibilidad de una afirmación representa un presupuesto indispensable del asentimiento de la fe. Por eso el teísta no puede limitarse a pensar que Dios, suma sabiduría y bondad, tenga razones, sino que, además, debe declararlas. La *reductio in mysterium* no es *reductio ad absurdum*, es admitir que en nuestras respuestas ineludibles habrá siempre un cociente de provisionalidad e insuficiencia inderogable. La fe teísta ha sido capaz de dar alternativas inteligibles al enigma de la existencia humana y no hacerlo en el problema del mal contradice ese aserto radical:

La renuncia consciente a los criterios racionales que fundan la asunción responsable de lo que se cree no santifica la obediencia de fe, sino que la deshonra convirtiéndola en un oscurantismo ciego. Es muy dudoso que eso pueda redundar en la mayor gloria de Dios [...] si existen razones para la permisión del mal, la búsqueda de esas razones y el enfrentamiento con las propuestas que se han presentado no es sólo un emprendimiento lleno de sentido sino también indispensable para todo aquel a quien le importe la racionalidad y la verdad de su profesión de fe.⁴⁹

⁴⁹ A. KREINER, *Dios en el sufrimiento*, 95-96.

En definitiva, el carácter de permanente misterio de la cuestión que nos ocupa no debe contradecir de forma decisiva la coherencia de la fe. Al respecto, por su tenor complexivo recogemos las palabras de L. Stattford Betty:

Déjenme decir antes que nada que lo debemos exigir de una “solución” no es una explicación completa de la coexistencia de Dios y el mal –que tenemos que estar convencidos de dejar vigente como misterio– lo que una solución debe hacer es quitar o neutralizar, la contradicción, la antinomia (como subraya Epicuro) e nuestra concepción de Dios y del mal: nada más que eso. La solución debe presentar a Dios de tal manera que, sin traición intelectual, pueda ser concebido como el fundamento de nuestra existencia y como el objeto último de nuestra esperanza y amor y debe resistir la tentación (común a ciertos filósofos) de tomar el mal como ilusorio o inexistente. Después debe demostrar cómo es que ese Dios y ese mal pueden coexistir de forma como lo hemos definido. Si cumple con esto habrá hecho suficiente.⁵⁰

- La insuficiencia del primado de la praxis: al igual que hemos visto en Ricoeur, frecuentemente se sostiene que el mal no constituye en problema teórico, puesto que nunca podrá ser entendido, sino un reto a superar por la praxis humana solidaria y cristiana. El mal no se deja explicar, únicamente se deja combatir. Extremando este planteamiento se llega a afirmar que la teodicea tradicional es un mal *sui generis*,⁵¹ por cuanto es un intelectualismo ajeno a la vida que termina convirtiéndose en ideología justificante o legitimante –l sufrimiento sería punitivo, pedagógico...– en algo herético y, desde luego superfluo. A este último respecto, en la historia del pensamiento habría que considerar la teodicea como una herencia superada del racionalismo ilustrado que debemos arrumbar por anacrónica, abstracta, indiferente e insolvente. Posicionándonos críticamente frente a esta óptica, lo primero que cabe objetar es que, en realidad, como ya hemos indicado, el planteamiento de la teodicea es de la Edad Moderna, pero el problema mismo es antiquísimo. Por otra parte, es innegable que a las víctimas del mal no se les sustrae el entendimiento y se sienten impelidos a comprender. Ciertamente el sentido no elimina el sufrimiento, pero ayuda a tolerarlo y sobreponerse mejor, haciéndolo existencialmente más llevadero. Además, el axioma de que hay que combatir cualquier tipo de sufrimiento implica una previa her-

⁵⁰ L.S. BETTY, “Aurobindo’s Concep of Lila and the problem of Evil”, en A. KREINER, *Dios en el sufrimiento*, 97.

⁵¹ Cfr. J.A. ESTRADA, *La imposible teodicea*.

menéutica del mismo para no incurrir en praxis arbitrarias. En el cristianismo la convicción teórica subyacente es la propia práctica jesuánica, que pasó haciendo el bien, mostrándonos que Dios mismo es el anti mal por excelencia. La responsabilidad intelectual se antoja necesaria para no absolutizar el problema e incurrir en una suerte de bancarrota argumentativa por parte del teísmo. La pregunta del porqué no se responde con la búsqueda y aplicación de estrategias para mitigar el dolor. Sufrimiento que, por otra parte, y, al menos en el tiempo intermedio de la historia, manifiesta su desmesura frente todo esfuerzo humano; la humanidad se halla superada por tarea tan titánica. Abogamos por la consternación solidaria sí, pero sin renunciar a la teoría que la provee.⁵²

Llegados a este punto sólo resta un último argumento desde el propio testimonio de la Sagrada Escritura, ámbito común a cualquier confesión cristiana. Ésta nos habla de un *lógon* de nuestra esperanza (cf. 1Pe 3,15) y de una *logiké latreia* o *rationaile obsequium* o culto razonable (Rom 12,1); más aún desde su propia estructura interna la Biblia nos revela un Dios volcado en y contra el mal; Consecuentemente y siempre desde ese humilde “saber menos” propio de nuestra talla creatural, no queremos claudicar totalmente a las exhortaciones de quienes, como Ricoeur, quieren reducir la especulación racional al silencio por la presunta aporía a la que llega. Y es que, además de las razones expuestas, el propio Dios cristiano (*Agapé* y *Logos*) ha pronunciado su Palabra,⁵³ se ha sumergido en el mal (Teo-dramática) para iluminarlo y transformarlo desde dentro siguiendo la lógica de la Encarnación. Así la legítima teodicea acaba cediendo el testigo a la Teología y ésta se concretará en Cristología y en última instancia lo hará en Escatología. Sólo entonces la filosofía y la teología habrán cumplido así su función pontifical, la de ser razones mediadoras, razones misericordiosas, aunque desde su humilde *docta ignorantia*.

BIBLIOGRAFÍA

DOMINGO MORATALLA, T. – DOMINGO MORATALLA, A., *La ética hermenéutica de Paul Ricoeur*, ed. Hermes, Valencia 2013.

⁵² Especialmente sensible a este hilo rector, que acaba concretándose en su llamada “vía larga de la teodicea” se muestra A. TORRES QUEIRUGA, *Esperanza A pesar del mal. La resurrección como horizonte*.

⁵³ Palabra entretejida de silencio también: “El silencio aparece como una expresión importante de la Palabra de Dios”, BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica *Verbum Domini*, 10.

- ESTRADA, J.A., *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid 2003.
- KREINER, A., *Dios en el sufrimiento. Sobre la solidez de los argumentos de la teodicea*, Herder, Barcelona 2007.
- PEÑA VIAL, J., *El mal para Paul Ricoeur*, (Cuadernos de Anuario Filosófico), Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2009².
- RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid 2003.
- , *El mal. Un desafío para la filosofía y la teología*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 2007.
- , *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid 2011².
- TORRES QUEIRUGA, A., *Esperanza A pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Sal Terrae, Santander 2005.
- VOLTAIRE, *Opúsculos satíricos y filosóficos*, Alfauara, Madrid 1978.