



¿Es la respuesta agustiniana al problema del mal una Teodicea al estilo leibnicense?

Juan J. Álvarez-Álvarez¹

Recibido: 25 de septiembre de 2019 / Aceptado: 3 de diciembre de 2020

Resumen. El problema del mal ha atormentado al ser humano desde tiempo inmemorial. De ahí que las reflexiones acerca de dicha cuestión y su compatibilidad o no con la existencia de un Dios todopoderoso, omnisciente y bueno no hayan dejado nunca de acompañarlo, especialmente en el mundo judeocristiano. San Agustín y Santo Tomás, entre otros, contribuyeron a forjar una respuesta filosófico-teológica a la cuestión, que se mantuvo durante mucho tiempo como una luz que, si bien no la esclarecía por entero, se creía al menos que la iluminaba suficientemente. Sin embargo, después de Kant, muchos han rechazado radicalmente la posibilidad de la teodicea, concebida como reflexión especulativa de base metafísica acerca del problema del mal y su relación con Dios. En ese rechazo, dirigido especialmente a la justificación leibnicense de la inocencia divina, a menudo se incluyen también otras respuestas como la del propio San Agustín. Este trabajo se propone analizar ambas posturas para concluir, a la luz de los rasgos que Ricoeur cree esenciales en toda teodicea, si aquello de lo que suele acusarse a Leibniz afecta también a la posición agustiniana.

Palabras clave: mal; bien; Dios; teodicea; metafísica; teología; San Agustín; Leibniz,

[en] Is the Augustinian response to the problem of evil a theodicy in the way of Leibniz?

Abstract. The problem of evil has tormented human beings since time immemorial. Therefore, reflections on this question and its compatibility with the existence of an almighty, omniscient and good God have always been a part of our human existence, especially in the Judaeo-Christian world. Saint Augustine and Saint Thomas Aquinas, among others, contributed to the building of a philosophico-theological response to that question that was considered for a long time as a proposal that, even though it didn't solve the problem entirely, at least shed light on it. However, after Kant, many thinkers have radically rejected the possibility of a theodicy, conceived as a speculative reflection of a metaphysical basis for the problem of evil and its relation to God. In this rejection, whose main object is the Leibnizian justification of divine innocence, are often included other responses like the Augustinian position. This essay tries to analyze both stances in order to reach a conclusion, in the light of the traits that Ricoeur considers as essential to every theodicy, as long as the objections commonly posed to Leibniz, also affect the Augustinian approach.

Keywords: evil; good; God; theodicy; metaphysics; theology; Saint Augustine; Leibniz.

Sumario: 1. Introducción; 2. La respuesta agustiniana al problema del mal; 3. La Teodicea leibnicense; 4. Una comparación conclusiva entre las posiciones de san Agustín y Leibniz; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Álvarez-Álvarez, J.J. (2021) “¿Es la respuesta agustiniana al problema del mal una Teodicea al estilo leibnicense?”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 54 (1), 9-31.

¹ Universidad Francisco de Vitoria
j.alvarez.prof@ufv.es

1. Introducción

El término “Teodicea” fue acuñado por Leibniz para dar nombre a una reflexión que pretendía justificar la inocencia divina frente a la cuestión del mal y del sufrimiento humanos. Obviamente, no era tal reflexión la primera que se hacía en la historia alrededor de una cuestión tan compleja y difícil como el mal. Si hemos de creer lo que nos dice la tradición filosófica a través de Lactancio, ya Epicuro se había planteado si la realidad del mal no entraba en contradicción con la hipótesis de un Dios omnipotente y bueno.

Como es sabido, esta problemática había sido también acometida por el judaísmo, particularmente en el famoso *Libro de Job*, y recogida y afrontada después por la naciente religión cristiana y su emergente filosofía, ya en los primeros siglos de nuestra era. Entre los que así lo hicieron, ha pasado a la historia, por su vivencia y por su meditación apasionadas, la respuesta de Agustín de Hipona.

Sin embargo, desde Hume, y especialmente desde Kant, el pensamiento moderno y contemporáneo ha solido rechazar cualquier reflexión de base metafísica acerca del mal, en la que además Dios estuviera inmiscuido de alguna manera, cualquier onto-teología, no solo como ineficaz sino, incluso, como indigna, como una especie de afrenta al que sufre. Y, en este rechazo, a menudo se incluye, de forma indiferenciada a pensadores tan distintos como San Agustín y Leibniz. El propósito de este trabajo es examinar si esa inclusión es justa y obedece a un análisis riguroso de sus respectivas posiciones, o si no será consecuencia del rechazo global que toda “Teodicea” parece inspirar hoy.

Para ello, el esquema que vamos a seguir es muy sencillo. Primero, presentaremos brevemente la propuesta agustiniana; luego, haremos lo mismo con la leibniziana intentando articular nuestro discurso alrededor de los ejes empleados para desarrollar la respuesta del de Hipona. Y terminaremos con un análisis conclusivo que intenta determinar en qué medida afectan a ambos los reproches que suelen hacerse hoy a la Teodicea (a partir de Paul Ricoeur y su famoso opúsculo *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*).

2. La respuesta agustiniana al problema del mal

La existencia del mal en el mundo es un hecho que nadie se atrevería seria y honestamente a negar. San Agustín se hizo eco de ello con una incisiva pregunta, incluida en su *De civitate Dei*, que suena casi a desafío: “¿quién sería capaz de describir todas las miserias de esta vida ni siquiera con ríos de elocuencia?² Pese a ello, el misterio del mal fue para él un permanente agujón que le acompañó durante toda su vida, pero también –puesto que su filosofía es inseparable de su experiencia vital– un estímulo para su reflexión.

La perspectiva especulativa desde la que lo afronta, al intentar responder a la pregunta que su amigo Evodio le había formulado respecto del origen del mal, distingue primero entre males morales y males físicos: “te lo diré, si antes me dices tú a qué mal te refieres, porque dos son los significados que solemos dar a la palabra

² San Agustín. *La Ciudad de Dios*, L. XIX, c. IV, n. 2. En *Obras de San Agustín* (en adelante *OSA*), Biblioteca de autores cristianos (BAC), 1958, Tomo XVII, p. 1374.

mal: uno, cuando decimos que «alguien ha obrado mal»; otro, cuando afirmamos que «alguien ha sufrido algún mal»³. Y, en segundo lugar, busca caracterizar qué es propiamente el mal desde el punto de vista entitativo.

1. Empecemos por este último punto. Los maniqueos –secta a la que perteneció durante algunos años el santo– pretendían extraer de la existencia del mal su sustancialidad. En efecto, decían, si el mal existe, y puesto que no puede proceder del bien, que es su contrario, debe de haber un principio sustantivo en el que tenga su origen y razón de ser, un principio eterno opuesto al del Bien.

Con el tiempo, el de Hipona tomó conciencia de lo débil y dañino de esta concepción. En primer lugar, yerran los maniqueos por investigar el origen del mal antes de dilucidar su naturaleza. Pero es que, además, si el mal supone la destrucción de la naturaleza de una cosa, sería absurdo decir al mismo tiempo que el mal es una naturaleza: “vuestra doctrina es que el mal es una naturaleza o substancia. Añádase a esto que lo que es contrario a la naturaleza se opone a ella y tiende a su destrucción, tiende a hacer que lo que es no sea más; porque una naturaleza no puede ser otra cosa que lo que constituye cada ser en su especie”⁴. Por tanto, resulta contradictorio afirmar que lo que ataca la esencia o naturaleza de un ser, lo que tiende a hacer que ya no exista, sea a la vez lo que constituye a ese ser desde el punto de vista ontológico.

De hecho, puesto que el ser de algo es lo que conforma al mismo tiempo su bien, ha de ser este el que tenga un carácter sustancial, mientras que el mal debe entenderse como privación y no puede existir en modo alguno por sí y en sí mismo, sin el bien y fuera de él. Agustín lo argumenta así: “no solo no encontraría dónde fijarse la corrupción, mas ni aun siquiera de donde proceder, si no hubiese algo que sea sujeto de corrupción; y si no fuese un bien no podría corromperse, dado que la corrupción no es otra cosa que la expulsión del bien. Por consiguiente, los males han tenido su origen en los bienes, y si no es en algún bien no existen, pues el mal no tendría donde originarse”⁵. Y en otro lugar, añade: “ninguna naturaleza es mala en cuanto naturaleza, sino en cuanto disminuye en ella el bien que tiene”⁶; “el mal no es otra cosa que la corrupción del modo, de la belleza y del orden naturales”⁷; la corrupción de su ser, de su verdad y de su bondad.

Esta corrupción se traduce en el orden de lo humano (en el plano moral, pero desde un punto de vista religioso) como “pecado”, y Agustín fue consciente de su realidad ya en su adolescencia, merced a una experiencia muy conocida (el hurto, junto con algunos amigos, de unas peras cuando, en realidad, ni tenían hambre ni aquellas resultaban irresistiblemente apetecibles). Reflexionando sobre dicha experiencia,

³ San Agustín. *Del libre albedrío*, L. I, c. 1. n. 1. En *OSA* (1963), Tomo III, p. 200. En general, por mal físico se entiende todo aquel mal del que el ser humano es sujeto pasivo: lo sufre, pero no lo causa, ni es responsable directo de él. Podemos pensar, por ejemplo, en enfermedades o cataclismos naturales. El mal moral, en cambio, es aquel que deriva de un defectuoso ejercicio del libre albedrío humano (mal de culpa), del que se siguen consecuencias dañinas diversas (mal de pena) y que pueden afectar tanto al que lo comete como a otro. Esta diferencia es importante porque nos muestra que no todos los males tienen la misma naturaleza (ni, por ende, el mismo origen), aunque todos coincidan en su carácter negativo y en ser generadores de sufrimientos de diversa índole.

⁴ San Agustín. *De las costumbres de la Iglesia católica y de las costumbres de los maniqueos*, L. II, c. II, n. 2. En *OSA* (1956), Tomo IV, p. 361

⁵ San Agustín. *Manual de la fe, de la esperanza y de la caridad (Enquiridion)*, c. XIV. En *OSA* (1956), Tomo IV, p. 481

⁶ San Agustín. *De la naturaleza del bien: contra los maniqueos*, c. XVII. En *OSA* (1963), Tomo III, p. 784

⁷ *Ibid.*, c. IV, p. 776

años después se pregunta: “¿Qué fue entonces lo que yo amé en aquel hurto o en qué imité, siquiera viciosa e imperfectamente, a mi Señor? ¿Acaso fue en deleitarme obrando contra ley engañosamente, ya que no podía por fuerza, simulando cautivo una libertad manca en hacer impunemente lo que estaba prohibido, imagen tenebrosa de tu omnipotencia?”⁸.

Para Agustín, el hombre –como el resto de los seres– está ordenado a un fin propio según la ley eterna. Pero, en su caso, ese fin solo se alcanza cuando, en el ejercicio recto de su razón, es capaz de hacer caso omiso a todas las concupiscencias del alma, orientando su voluntad libre hacia el bien. A la inversa, una acción mala, el pecado, “no consiste en otra cosa que en despreciar los bienes eternos, de los cuales goza la mente por sí misma y por sí misma percibe, y que no puede perder con tal de que los ame, y en procurar, por el contrario, como cosa grande y admirable, los bienes temporales [...] Todos los pecados se reducen a que el hombre se aparta de las cosas divinas y verdaderamente permanentes para entregarse a las mudables e inciertas, pues no obstante hallarse estas perfectamente jerarquizadas y constituir un orden típico de belleza, es, sin embargo, propio de un ánimo perverso y desordenado el hacerse esclavo, por conseguirlos, de aquellos bienes sobre los que le constituyó a él el orden y la justicia divina, a fin de que los administrara según su beneplácito”⁹.

Resulta pues, en definitiva, que “el pecado no es deseo de naturalezas malas, sino abandono o renuncia de otras mejores y más perfectas”¹⁰. Y el mal, en general, privación de algo bueno que le es debido a una naturaleza en el orden físico o en el orden moral.

2. De acuerdo con el programa agustiniano, definido qué sea el mal procede ahora investigar su origen. En su búsqueda de respuesta, Agustín comienza indagando varias posibilidades. Es imposible decir que viene de Dios, en el sentido de que Él lo haya querido y sea su autor, pues de la Suma Bondad no puede derivarse otra cosa que cosas ontológicamente buenas. Tampoco ha lugar encontrar en Él su origen, si con ello quiere insinuarse que Dios se habría mostrado impotente para la realización de una creación buena y bella, porque Dios es infinitamente poderoso y justo.

Una tercera posibilidad, muy usual en la antigüedad, era la de atribuir a la materia la causa última del mal. San Agustín, sin embargo, renuncia a dicha posibilidad: ¿cómo salvar la inocencia divina ante el mal si la creación entera resulta de un acto de Su libérrima voluntad? La materia no puede, pues, ser considerada mala aunque solo se vea en ella un simple principio de potencialidad e indeterminación: “llamo yo *hyle*n a una cierta materia absolutamente informe y sin cualidad alguna, de la que se forman todas las cualidades que nosotros percibimos por nuestros sentidos, como lo sostuvieron los antiguos filósofos [...] No debe decirse que sea mala esa *hyle*, que de ningún modo puede ser percibida por nuestros sentidos y que apenas puede concebirse por la privación absoluta de toda forma. Tiene pues en sí esa materia capacidad o aptitud para recibir determinadas formas, porque si no pudiese recibir la forma que le imprime el artífice, ciertamente no se llamaría materia. Además, si la forma es un bien, por lo cual se llaman mejor formados los que por ella sobresalen, como se llaman bellos por su belleza, no hay duda de que también es un bien la misma capacidad de recibir la forma [...] Y como todo bien procede de Dios, a nadie

⁸ S. Agustín. *Confesiones*, L. 2, c. VI, n. 14. En OSA (1979), Tomo II, p. 123

⁹ *Del libre albedrío*, L. I, c. XVI, núms. 34-35, pp. 244-245

¹⁰ *La naturaleza del bien*, c. XXXIV, p. 800

le es lícito dudar de que esta materia informe, si es algo, solamente puede ser obra de Dios”¹¹.

La materia no es, pues, cualitativamente mala, sino contingente; de ahí su posibilidad de no-ser. Y en cuanto a la finitud de los seres, solo es mala relativamente, en el sentido de que tales seres carecen de la plenitud de perfección; pero, en lo que tienen de ser, son ontológicamente buenos. Sus limitaciones y los cambios de su naturaleza (corrupciones, degradaciones etc.), son metafísicamente intrínsecos a la condición de cosa creada de la nada: “todas las naturalezas corruptibles en tanto son naturalezas en cuanto que han recibido de Dios el ser; pero no serían corruptibles si hubieran sido formadas de Él, porque entonces serían lo que es el mismo Dios. Por consiguiente, sea cualquiera el modo, la belleza y el orden que las constituye, poseen o encierran estos bienes porque fueron creados por Dios, y si no son inmutables es porque fueron sacadas de la nada”¹². No tiene sentido, por tanto, culpar a Dios de no haberlas creado perfectas, porque creación y perfección se excluyen mutuamente: la creación de un ser perfecto es un absurdo metafísico.

Desde esta perspectiva, por lo que hace al mal físico, este queda rebajado a la entidad de un bien menor, pero bien al fin y al cabo: ni la corrupción de un ser puede ser total (salvo en el caso de su desaparición), ni el mal como privación (aquí, en el orden físico) tiene sentido a no ser respecto del bien positivo que le falta como perfección propia. Agustín añadirá, además, que puesto que su entidad es de carácter privativo y su naturaleza no la de ser un efecto sino un “de-fecto”, el mal no tiene necesidad de causa eficiente sino deficiente, de manera que la inocencia de Dios queda salvaguardada en todo caso.

¿Qué decir del mal moral, del pecado? Su existencia introduce una nueva problemática, pero también nuevas luces. Para empezar, nos permite reconocer de nuevo que el mal no se encuentra en las cosas sino –ahora en el plano moral– en el uso que hagamos de ellas. No es este descubrimiento algo trivial, pues habilita para salvar a un tiempo los dos aspectos, filosófico y teológico, que Agustín ve en el origen de esta cuestión: el mal como privación de un bien exigible por naturaleza –privación posible, en este caso, como consecuencia de la contingencia y falibilidad de nuestro libre albedrío–; y el mal como realidad introducida en el mundo por una defeción del espíritu humano en la persona de Adán, con el que –a través del acto natural de la generación– todos sus descendientes estamos moralmente conectados, y que nos ha herido de tal modo que, sin la regeneración del bautismo y de la gracia de Jesucristo, todos estaríamos condenados.

Así pues, tenemos que, para Agustín, Dios creó al hombre libre, y el pecado radica en la elección por parte del ser humano de bienes inferiores a Aquel que lo ha creado por amor y le ha dado la posibilidad de participar de su misma Vida. Podemos decir, es cierto, que, cuando peca, lo que el hombre hace es abandonar lo mejor optando por lo que solo es bueno relativamente. Pero, en realidad, se trata de un rechazo de Dios mismo, del doloroso espectáculo de una criatura que da la espalda a su Creador. Es comprensible, por tanto, que, para Agustín, la gravedad de dicha acción conlleve consecuencias también enormemente serias para el ser humano.

Por otra parte, la convicción agustiniana de que, por su omnipotencia, Dios puede extraer del mal bienes incluso de un orden superior al meramente natural, tiene

¹¹ *La naturaleza del bien*, c. XVIII, pp. 785-786

¹² *Ibid.*, c. X, p. 780

aquí su máxima y más singular expresión: si Dios permite los males morales que el hombre está dispuesto a cometer es porque también ellos pueden ser reordenados por Él y fructificar en un bien mejor, de modo que tanto el orden de la naturaleza como el orden sobrenatural de la salvación puedan verse de algún modo salvaguardados e incluso alcanzar –si se puede hablar así– un mayor grado de plenitud. Agustín se atreverá a afirmar incluso, en este preciso sentido, que también en el infierno hay un cierto orden y, por tanto, una cierta verdad, belleza y bondad: el estado de los condenados es el que ellos han querido, el que les es apropiado y justo. Y la redención llevada a cabo por el Hijo de Dios no solo contribuye a restaurar el orden debido en el plano espiritual, sino que nos permite alcanzar la beatitud eterna.

En conclusión, para San Agustín, aunque el problema del mal se plantea en principio más acá del pecado y de la teología, solo tiene su exacta y completa respuesta con la aparición de este en el mundo, que es consecuencia de la libre iniciativa del ser humano, y con la intervención del sacrificio redentor de Cristo: “[por Adán] hemos sido vendidos bajo el pecado, por [Cristo] somos rescatados de los pecados; por uno hemos sido precipitados a la muerte, por el otro somos libertados a la vida; el primero nos perdió a nosotros en sí mismo, ejecutando su voluntad en lugar de la de aquel por quien había sido hecho, el segundo nos hizo salvos en sí mismo, no haciendo su voluntad, sino la de aquel por quien había sido enviado”¹³.

3. Las críticas no se hicieron esperar. De ellas, en este trabajo y por mor del espacio, vamos a tomar en consideración únicamente dos.

a) Evodio plantea, en el *De libero arbitrio*, una primera objeción consistente en la dificultad de compatibilizar el libre albedrío humano con la presciencia divina: “quisiera saber, si es posible, por qué no pecan aquellas criaturas que Dios previó que no habían de pecar, y por qué pecan las que él previó que habían de pecar. Ya sé que la presciencia de Dios no obliga ni a pecar a estas ni a no pecar a aquellas. Sin embargo, si no hubiera de esto alguna causa, no la habría para que las criaturas racionales se dividieran en criaturas que nunca han de pecar, criaturas que han de perseverar en su pecado y criaturas que alguna vez han de pecar, pero que han de arrepentirse y volver a obrar bien”¹⁴.

Agustín responde, en este punto, queriendo salvar ambos extremos: el hecho de que Dios conozca con su presciencia todos los actos de nuestra voluntad no implica que el hombre no quiera alguna cosa libremente. Antes bien, tenemos conciencia plena de que, aunque condicionada por factores ajenos a ella, la voluntad está en nuestro poder y, por ende, es libre; más libre aún si cabe, puesto que fue prevista por Dios como libre. “Todo lo que Dios ha previsto –dice el P. Seijas en su introducción a la obra que él mismo traduce– existirá, existirá infaliblemente, necesariamente, porque no puede engañarse ni fallar la ciencia de Dios; pero existirá según su modo de ser, libre o necesario. Si yo fuera profeta, las cosas futuras no sucederían porque yo las previera, sino que las prevería porque habían de existir. Pero, si el pecado es carencia de ser, ¿dónde lo ve Dios? Y si lo prevé Dios, y forzosamente ha de existir, ¿hay cierta predeterminación al pecado? No. Dios prevé el pecado, no en sí, sino en cuanto acción humana defectuosa, en su carencia de rectitud moral, como nosotros vemos las realidades negativas, verbigracia, un agujero”¹⁵. Y su pre-visión no hace del pecado algo necesario.

¹³ San Agustín. *De la gracia de Jesucristo y del pecado original*, L. II, c. XXIV. En *OSA* (1956), Tomo VI, p. 425.

¹⁴ *Del libre albedrío*, L. III, c. XVII, n. 47, p. 376

¹⁵ *Ibid.*, pp. 197-198

b) La otra objeción que vamos a considerar se refiere a la cuestión de la predestinación. La posición que acabó defendiendo Agustín sobre este asunto, tras retractarse de opiniones anteriores, quizá sea lo menos convincente de su respuesta al misterio del mal, al menos en lo que tiene que ver con las concretas aristas teológicas de este. En efecto, por una parte, el obispo de Hipona defiende que Dios quiere que todos los hombres se salven, que no ha habido ningún justo que no haya recibido la gracia salvífica y que si a algún ser humano le ha faltado esta es porque no se ha mostrado digno de ella y no, por tanto, por voluntad divina. Pero, por otra, cuando se trata de determinar por qué cada uno ha sido “digno” o no de recibirla, movido por su antipelagianismo, no deja resquicio alguno a posibles méritos humanos, ni siquiera como condición necesaria, aunque no suficiente, de dicho don divino: el motivo se encuentra única y exclusivamente en Dios, que da la gracia a quien Él quiere. El santo se expresa así: “si se discute o investiga el porqué cada uno es digno, no faltan quienes afirmen que por la voluntad humana; mas nosotros sostenemos que por la gracia o predestinación divina”. Y añade: “Entre la gracia y la predestinación existe únicamente esta diferencia: que la predestinación es una preparación para la gracia, y la gracia es ya la donación efectiva de la predestinación”¹⁶.

Se trata, como es sabido, de un asunto de enorme complejidad y dificultad, que está lejos de haber sido resuelto por los teólogos de ayer y de hoy. En el caso de Agustín, sin embargo, la situación resulta especialmente difícil pues, además de dar pie a cuestionar el justo juicio de Dios, que condena a unos por sus deméritos mientras que predestina a otros al margen de sus méritos, compromete incluso su concepción de la presciencia divina: “por la predestinación –dice el Santo– tuvo Dios presciencia de las cosas que Él había de hacer”¹⁷. Pero, si Dios prevé la salvación de algunos porque esta se ha de dar, y este haber de darse depende, en última instancia, de una preparación para la gracia (predestinación) cuya donación efectiva se remite exclusivamente a la voluntad de Dios, parece difícil escapar a una suerte de trato discriminatorio entre los salvados y los condenados, aunque se arguya que la elección de los justos obedece a la bondad y gratitud de Dios, que salva a algunos, cuando todos estábamos justamente condenados por el pecado original.

Interpretando dos conocidos textos paulinos¹⁸, Agustín dirá que los elegidos lo han sido, desde antes de la creación del mundo, para que lleguen a creer, no porque hayan creído; y que Dios conoció tal cosa, en su presciencia, no porque aquellos hubieren de creer, sino porque Él habría de hacer que creyesen (en consecuencia, no solo atendiendo al fin, sino a los medios para que así fuese). “Así pues, –concluye el santo–, han sido elegidos desde antes de la creación del mundo con aquella predestinación por la cual Dios conoce en su presciencia todas sus obras futuras y son sacados del mundo con aquella vocación por la cual cumple Dios todo lo que El mismo ha predestinado. Pues a los que predestinó, a esos los llamó; los llamó, sí, con aquella vocación que es conforme a su designio. No llamó, por tanto, a los demás; sino a los que predestinó, a esos los llamó; y no a los demás, sino a los que llamó, a esos los justificó; y no a los demás, sino a los que predestinó, llamó y justificó, a esos los glorificó con la posesión de aquel fin que no tendrá fin”¹⁹.

¹⁶ San Agustín. *De la predestinación de los justos*, c. X. En *OSA* (1956), Tomo VI, p. 519.

¹⁷ *Ibid.*,

¹⁸ *Rom* 8, 29-30 y *Ef* 1, 3-6.

¹⁹ *De la predestinación de los justos*, c. XVII, p. 551.

Sea como fuere respecto de este conflictivo asunto, o de otras objeciones que aún podrían plantearse contra su posición, de las que Agustín mismo fue consciente y a las que intentó igualmente responder, el de Hipona concluye toda su investigación sobre el mal con un marcado tono optimista: el mal existe, sin duda, y mientras peregrinamos por este mundo nos vemos afectados por él de muy diversas maneras y en muy diversos grados. Pero, finalmente, ni el mal prevalecerá ni tendrá la última palabra.

3. La Teodicea leibniziana

Como el obispo de Hipona, también Leibniz dedicó casi toda su vida y muchos esfuerzos a reflexionar sobre la problemática del mal y su relación con la divinidad, intentando justificar la providencia de Dios.

1. En principio, Leibniz acepta la división agustiniana entre mal físico y mal moral, pero añade también lo que llama mal metafísico: “el mal puede ser metafísico, físico y moral. El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el padecimiento, y el mal moral en el pecado”²⁰. El primero se da en todos los seres creados “ex nihilo” (inteligentes o no) y, en sentido lato, se puede decir que comprende a los otros dos. El segundo es el mal sufrido, resultado de la propia condición natural, limitada, imperfecta y corruptible, o de una acción moralmente culposa (en forma de mal de pena). El tercero, es el mal, el desorden, del que el ser humano es responsable por un mal uso de su libre albedrío.

Que Dios ha creado el universo, que es la primera razón de las cosas, un Ser necesario y eterno, Leibniz cree probarlo apoyándose en la contingencia de los seres, en su concepción del mundo como conjunto, serie o colección de todas las cosas existentes de un modo contingente, y en que solo Algo o Alguien que tenga en sí mismo la razón de su propia existencia puede ser razón suficiente de la existencia de dicho universo. Además, deducirá igualmente que es Infinito en perfección, Inteligente y Libre, Sabio, Bondadoso y Omnipotente²¹.

Ahora bien, precisamente por su carácter contingente y limitado, inherente a su condición de criaturas, en las cosas anida la imperfección que las expone a todo tipo de males físicos y, en el caso de seres inteligentes y libres, de males morales. Desde el punto de vista metafísico, todos esos males son algo real, pero su entidad es meramente privativa. Como para San Agustín, también para Leibniz el mal “es privación del ser”²², no algo positivo o absoluto: “lo positivo solo entra en él por concomitancia”²³. Es “la limitación o la imperfección original de las criaturas [la que] hace que ni aun 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”²⁴.

2. El origen del mal, por tanto, no ha de ser buscado en alguna forma de dualismo divino que incluya un principio malo, ni en la materia (que, al fin y al cabo, es un

²⁰ Leibniz, G. W., *Essais de Théodicée* (1710), I, §21. Cito por: Gerhardt, C. I., (Ed.). Berlin, 1876-1890, *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (en adelante, *PhSch*), Band VI, p. 115

²¹ Cfr. *Essais de Théodicée*, I, §7, pp. 106-107

²² *Ibid.*, I, §29, p. 119

²³ *Ibid.*, II, §153, p. 201

²⁴ Leibniz, W. G. *Abregé de la controverse, réduite à des arguments en forme* (1710). En *PhSch*, Band VI, p. 384

efecto de Dios), ni en nada que tenga que ver –de forma positiva o eficiente– con la voluntad del Creador. En realidad, tratándose de mera privación de ser, el mal ni siquiera ha necesidad de causa eficiente; su causa es de orden deficiente. Y la raíz de dicha imperfección, la posibilidad formal del mal (incluso, si se quiere, su causa primera y remota) “debe buscarse en la naturaleza ideal de la criatura, en tanto que esta naturaleza se halla encerrada en las verdades eternas que están en el entendimiento de Dios, independientemente de su voluntad”²⁵. Su causa próxima (originariamente, del mal de culpa; derivadamente y como resultado de aquel, del mal de pena²⁶), se halla, en cambio, en el abuso del libre albedrío que Dios ha otorgado a algunas de esas mismas criaturas: los espíritus angélicos y los seres humanos. Por eso afirma Leibniz –siguiendo también en esto a san Agustín– que “el mal no procede de la naturaleza, sino de la mala voluntad”²⁷: primero, del diablo y de sus ángeles, y luego de nuestros primeros padres, Adán y Eva, y del resto de los seres humanos, que ha dado lugar a todo el caudal de mal acumulado en la historia.

Pero volvamos a la consideración del entendimiento divino. Como quiera que es infinito, también será infinita la serie de los mundos posibles aspirantes a la existencia. ¿Cómo se ha hecho efectiva la existencia de este nuestro mundo? Si en el entendimiento divino se haya el origen de las esencias, es la voluntad de Dios, de un Dios infinitamente Sabio y Bueno para escoger lo mejor y Todopoderoso para decretar traerlo a la existencia desde su mera posibilidad, la que da origen a las cosas realmente existentes. Nos encontramos así con un punto crucial de la teodicea leibniziana: su firme convicción de que este mundo, que Dios –en el ejercicio de su omnipotencia– ha decidido sabia y bondadosamente crear, es, con toda razón y fundamento, el mejor de los mundos posibles: “Esta suprema sabiduría, unida a una bondad no menos infinita que ella, no ha podido menos que escoger lo mejor; porque como un mal menor es una especie de bien, lo mismo que un menor bien es una especie de mal si sirve de obstáculo a un bien mayor, habría algo que corregir en las acciones de Dios si hubiera medio de hacer cosa mejor. Y así como en matemáticas, cuando no hay máximo ni mínimo, nada distinto, todo se hace de una manera igual, o cuando esto no puede hacerse, no se hace nada absolutamente, lo mismo puede decirse respecto de la perfecta sabiduría, que no es menos precisa que las matemáticas: que, si no hubiera habido lo mejor entre todos los mundos posibles, Dios no hubiera producido ninguno”²⁸.

Dado que nuestro mundo existe, hemos de concluir pues, según Leibniz, que no hay un mundo posible mejor que este, aunque eso no signifique necesariamente que haya de serlo así en cada momento o en todo tiempo²⁹. Lo que en él pasa, se debe a la acción de Dios o a la acción de la naturaleza que El ha creado, pero siempre existirán –seamos conscientes de ello o no– razones superiores que justifiquen que lo que sucede es lo que mejor que podría pasar, habida cuenta de los principios generales

²⁵ *Essais de Théodicée*, I, §20, pp. 114-115

²⁶ “Se padece –dirá Leibniz– porque se ha obrado; se siente el mal, porque se ha hecho el mal” (*Ibid.*, III, §241, p. 261)

²⁷ *Ibid.*, III, §284, p. 286

²⁸ *Ibid.*, I, §8, p. 107. Esta idea, clave de bóveda de la Teodicea leibniziana, fue defendida por su autor, ya en 1686, en su *Discours de Métaphysique*, II, III y XXXVI. (En *PhSch*, Band IV, pp. 427-429 y pp. 461-462). E igualmente, más tarde, en su tratado *De rerum originatione radicali* (1697). (En *PhSch*, Band VII, pp. 302-308).

²⁹ Cabría, por ejemplo, que “el universo marchase siempre de mejor en mejor, si la naturaleza de las cosas fuese tal que no fuese permitido arribar a lo mejor de un golpe” (*Essais de Théodicée*, II, §202, p. 237).

y del orden universal que lo mantiene todo ensamblado y en funcionamiento, y de las limitaciones impuestas por el mal metafísico inherente a todos los seres creados: “en las operaciones de la naturaleza, estas razones dependerán, o de las verdades necesarias, o de las leyes que Dios ha estimado más razonables; y las operaciones de Dios dependerán de la elección de la suprema razón que le hace obrar”³⁰. De un modo u otro, tenemos plenas garantías de que nada en el mundo sucede por azar o por ciega necesidad, sino que está providencialmente ordenado y que, por tanto, no solo podemos estar tranquilos, sino que debemos sentirnos felices convencidos de que, cumpliendo con nuestro deber, no podemos servir a mejor Señor. Es lo que Leibniz llama “*fatum christianum*”.

Este género de optimismo, sin embargo, no es el único posible desde el punto de vista cristiano. Aunque volveremos sobre este asunto más tarde para compararlo con el agustiniano, no estará de más considerar ahora una alternativa diferente. Según Santo Tomás, por ejemplo, que este mundo sea el mejor de los mundos posibles considerado en términos relativos (es decir, con relación a las criaturas que hay en él, a la acción creadora, a Dios como autor de dicha creación y al fin al que va dirigida), no significa necesariamente que lo sea ontológicamente y en términos absolutos: para la omnipotencia divina siempre resultaría posible haber creado un mundo mejor que el actual, aunque no –obviamente– un mundo absolutamente perfecto, pues eso significaría tanto como afirmar que Dios se crea a Sí mismo creando –además– algo distinto de Sí, lo que es doblemente absurdo. El propio Leibniz recoge esta dificultad y responde arguyendo “que lo que puede decirse de una criatura o de una sustancia particular, que puede ser siempre superada por otra, no debe aplicarse al universo” y que, si el adversario tuviese razón, habida cuenta de que Dios siempre podría haber creado un mundo mejor, “se seguiría que Dios no habría producido ninguno; porque es incapaz de obrar sin razón”³¹.

En el sistema leibniziano nos encontramos, así, con un Dios experto infinito en el arte de la combinatoria, cuya sabiduría no se satisface con contemplar y conocer todos los posibles sino que “los penetra, los pesa y compara los unos con los otros, para apreciar los grados de perfección o de imperfección de cada uno, lo fuerte y lo débil, el bien y el mal”; que forma a partir de aquellos “una infinidad de series posibles del universo, cada una de las cuales contiene una infinidad de criaturas; y [que] por este medio distribuye todos los posibles que ya había examinado aparte en otros tantos sistemas universales, los compara los unos con los otros, y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección del mejor de todos estos sistemas posibles, la cual hace la sabiduría para satisfacer plenamente a la bondad; y he aquí precisamente –concluye el filósofo alemán– el plan del universo actual”³².

En su opinión, que Dios se mueva de acuerdo con dicho fin puede implicar, y así es ciertamente, que decida crear criaturas menos perfectas de lo que –consideradas independientemente las unas de las otras– estas habrían podido ser; criaturas expuestas al mal padecido o cometido; pero, con todo, consideradas en su conjunto y teniendo en cuenta el orden y el enlace entre las cosas, constituyen el universo más perfecto y mejor, si se atiende a la totalidad de sus dimensiones, en el espacio y en el tiempo; es el nuestro un universo que se rige por las mejores leyes generales posibles;

³⁰ *Ibid.*, III, §340, pp. 316-317

³¹ *Ibid.*, II, §195 y §196, p. 232

³² *Ibid.*, II, §225, p. 252

en el que el mal que existe tiene un carácter privativo y adviene por concomitancia con el bien, y que Dios permite como condición de parte dentro del mejor de los todos, pero que “no fue objeto de su voluntad, ni como fin ni como medio”³³, ni de manera particular y directa.

Para mantener la que es tesis fundamental de su Teodicea, y a la que otorga casi el valor de una verdad de fe, Leibniz se ve obligado a mantener incluso que, aunque Dios podría haber creado un mundo sin mal, sin padecimientos y sin pecados, en términos generales ese mundo no habría sido el mejor posible y, por tanto, ni crear tal mundo ni decidirse a no crear habrían sido la mejor elección³⁴. Nada en el mundo ha dejado de estar previsto por Dios; nada puede cambiar en él, si se lo concibe como un todo; el universo obedece a la voluntad general de Dios y al decreto que lo ha creado, y que ha establecido para su gobierno las leyes generales más sabias, realistas, simples y fecundas en orden a la perfección del conjunto; no hay lugar razonable a la excepción, ni a voluntades particulares de Dios sobre sucesos concretos que no sean acordes con una verdad eterna, con su voluntad general o resultado de ella, de manera que ni siquiera los milagros escapen de la previsión divina y de su voluntad, que ha decretado la existencia de nuestro mundo al considerarlo como el mejor de los mundos posibles.

En cuanto al mal, sirviéndose de la distinción escolástica entre voluntad antecedente y voluntad consecuente, Leibniz precisa que en modo alguno es querido por Dios al modo de la primera, sino solo permitido por una voluntad consecuente, resultante del conflicto entre todas las voluntades antecedentes de un modo semejante a como, en la mecánica, el movimiento compuesto resulta de todas las tendencias concurrentes en el mismo móvil, respondiendo a cada una de ellas en lo posible. Una voluntad divina, final y decisiva, comprometida con el mejor plan posible y que sigue la siguiente regla: que jamás deja de hacerse lo que se quiere cuando se puede.

En definitiva, según Leibniz, hemos de decir que “Dios quiere todo el bien en sí antecedentemente; quiere lo mejor consecuentemente como un fin; quiere lo indiferente y el mal físico algunas veces, como un medio [para impedir males mayores, obtener mayores bienes o –en el caso del mal de pena– producir la enmienda del pecador o servir de ejemplo para los demás]; pero solo permite el mal moral a título de *sine qua non* o de necesidad hipotética, que le liga con lo mejor [como resultado de un deber indispensable, de manera que si no lo permitiera estaría faltando a lo que se debe a Sí mismo y/o a los otros]”³⁵. En el desarrollo completo y definitivo del plan divino, por tanto, también el mal contribuye a la perfección y belleza del conjunto.

Si todo este conjunto de afirmaciones puede conjugarse en un sistema en apariencia racionalmente equilibrado, es porque, para Leibniz, en el universo todo está armoniosamente preestablecido y configurado por Dios desde el principio. Al crear el universo, ni Dios cede a la necesidad ni al azar: “las leyes de la naturaleza [...] no son ni absolutamente necesarias, ni enteramente arbitrarias. Hay que tomar un término medio, y decir que son una elección de la más perfecta sabiduría”³⁶, que, fiel a sí misma, opta siempre por lo mejor en relación a las causas finales, y en concordancia armónica con las causas eficientes. “Mi sistema de la armonía

³³ *Ibid.*, III, §336, p. 314

³⁴ Cfr. *Abregé de la controverse, réduite à des arguments en forme*, op.cit., pp. 376-377.

³⁵ *Essais de Théodicée*, I, §22-25, pp. 116-117. (Cfr. *Abregé de la controverse, réduite à des arguments en forme*, p. 382).

³⁶ *Essais de Théodicée*, III, §349, p. 321

general –afirma– hace ver que el reinado de las causas eficientes y el de las causas finales son paralelos entre sí; que Dios tiene la cualidad del mejor monarca a la par que del más grande arquitecto; que la materia está dispuesta de tal manera, que las leyes del movimiento sirven para el mejor gobierno de los espíritus, y que habrá de reconocerse por consiguiente que Él ha obtenido el mayor bien que es posible, con tal de que se tomen en cuenta a la vez los bienes metafísicos, físicos y morales³⁷.

Se trata de una armonía universal, que abarca –para concordarlos– todos los órdenes y dimensiones de la realidad: la naturaleza y la gracia, los movimientos y actividades del cuerpo con las percepciones y pensamientos del alma, la presciencia divina y los decretos de su voluntad con nuestras acciones, las causas eficientes con las finales; incluso “hay motivo para creer, según el paralelismo entre los dos reinos [...] que Dios ha establecido en el universo una conexión entre la pena o la recompensa y la acción mala o buena, de manera que la primera sea siempre atraída por la segunda, y que la virtud y el vicio se procuren la recompensa y su castigo a consecuencia del curso natural de las cosas [...] Porque, en fin, todo lo que Dios hace es armónico en perfección³⁸”.

3. En paralelo a lo que hicimos con san Agustín, y para completar nuestra presentación, atenderemos ahora a las dos objeciones a la Teodicea leibniziana que en su momento examinamos en el caso del de Hipona, y a las respuestas que el filósofo alemán les da.

a) Del lado de Dios y de su conocimiento de los actos humanos que aún no se han producido, surge un serio problema: la posibilidad de que la presciencia divina anule el libre albedrío humano y haga de nuestros actos algo determinado y necesitado. Leibniz rechaza el peligro aduciendo que, aunque es cierto que lo que está previsto no puede no darse, “no se sigue de aquí que sea necesario (al menos, con necesidad absoluta), porque la verdad necesaria es aquella en que lo contrario es imposible o implica contradicción”, cosa que no ocurre, por ejemplo, con el hecho de que mañana yo escriba o no una carta a mi maestro.

La infalibilidad del conocer divino no determina que el hecho suceda; simplemente prevé su existencia. Si hubiese que hablar aquí de necesidad, sería una necesidad hipotética (moral), no la necesidad absoluta (metafísica) que se requiere para que la acción no sea contingente y efecto de una decisión libre. En palabras del propio Leibniz: “La presciencia en sí misma no añade nada a la determinación de la verdad de los futuros contingentes, sino solo en cuanto esta determinación es conocida; lo cual no aumenta la determinación o la futurición de estos sucesos”. Que algo suceda y sea previsto por Dios “no hace la verdad más determinada; está prevista porque está determinada, porque es verdadera; pero no es verdadera porque esté prevista³⁹”.

A esto se puede objetar que, aunque sea verdad que la presciencia no determina la verdad de lo que haya de suceder, el fundamento de su certidumbre –que no es otro que la naturaleza de las cosas– sí que hace de la verdad del acto algo predeterminado y, por tanto, no contingente, no libre. La contrarréplica del filósofo alemán, muy personal, se asienta una vez más sobre su principio de la infinidad de mundos posibles que se hallan representados en el entendimiento divino bajo la forma de ideas o verdades eternas, y en el que también están comprendidos los futuros

³⁷ *Ibid.*, III, §247, p. 264

³⁸ *Ibid.*, I, §74, p. 142

³⁹ *Ibid.*, I, §37 y §38, p. 124

condicionales o contingentes, representados por cierto tal y como son, es decir, como contingentes libres. De manera que “la presciencia de Dios nada tiene de común con la dependencia o independencia de nuestras acciones libres”⁴⁰.

Eso no quita, sin embargo, que –de acuerdo con su concepción de la libertad–, Leibniz siga manteniendo (apoyado en el principio de razón suficiente y en la imposibilidad de que la voluntad se incline hacia una opción sin una razón preferente), que la verdad de los futuros contingentes está determinada, sin que por eso dejen de ser contingentes. Lo único que se exige siempre para que pueda ser así es que dicha razón predeterminante (que puede proceder de causas internas, como el estado del alma y sus inclinaciones; o de causas externas, como las impresiones de los sentidos, el concurso de los hechos o, incluso, el plan de Dios y sus decretos) incline hacia la opción que finalmente se elige, sin necesitar y de manera que el sujeto pudiera haberse decantado por otra: “todas las causas internas y externas, tomadas en su conjunto, hacen que el alma se determine ciertamente, pero no que se determine necesariamente, porque no implicaría contradicción el que se determinase de otra manera, pudiendo verse la voluntad inclinada, y no pudiendo verse necesitada”⁴¹. La conclusión es clara: respecto de los futuros contingentes libres, “ni la futurición en sí misma, por cierta que ella sea, ni la previsión infalible de Dios, ni la predeterminación de las causas, ni la de los decretos de Dios, destruyen esta contingencia ni esta libertad”⁴².

b) Un segundo problema, en este caso de carácter teológico, se encuentra en la cuestión de la predestinación: siendo absolutamente necesario el auxilio de la gracia de Dios en nuestro estado de naturaleza caída, advierte Leibniz, “se inferiría de aquí que debió darse una gracia suficiente a todos los hombres; lo cual no parece muy conforme con la experiencia”. Y añade: “la dificultad es grande, sobre todo con relación a lo dispuesto por Dios respecto de la salvación de los hombres. Son pocos los salvados o elegidos; luego Dios no tiene la voluntad de decretar que sean muchos. Y puesto que se reconoce que los elegidos no lo merecen más que los que no lo son, ni son menos malos en el fondo, procediendo solo de Dios lo que tienen de bueno, la dificultad se aumenta y se agrava. ¿Dónde está, pues, la bondad de Dios? La parcialidad o preferencia a favor de las personas es contraria a la justicia, y el que limita su bondad sin motivo no puede suponerse que tenga mucha”⁴³.

¿Cómo responder a este problema? Aunque el filósofo alemán admite, con san Agustín, que es Dios el que da a los elegidos el querer y el obrar, y que otorgarles la gracia salvífica no es resultado de sus méritos, toma distancia respecto de aquel en al menos dos puntos. En primer lugar, mantiene que, puesto que Dios no puede obrar al azar, por un decreto absoluto que pudiera ser considerado caprichoso o al margen de motivos racionales, “en la dispensa de sus gracias se mueve por razones en que entra la naturaleza de los objetos”. Eso no significa que dichas razones dependan necesariamente, o sean mero resultado en términos retributivos, de las buenas o malas cualidades de los hombres, pero sí que estas “se toman en cuenta, como todas las demás circunstancias, puesto que nada puede quedar en olvido cuando se trata de las miras de la suprema sabiduría”⁴⁴.

⁴⁰ *Ibid.*, I, §43, p. 126

⁴¹ *Ibid.*, III, §371, p. 335

⁴² *Ibid.*, I, §52, p. 131

⁴³ *Ibid.*, Préface, pp. 35-36

⁴⁴ *Ibid.*, III, §283, p. 285

Por otra parte, Leibniz rechaza que, como parece afirmar el obispo de Hipona en algunos pasajes de sus obras, “solo se salvan aquellos cuya salvación quiere Dios, o como si quisiera salvar *non singulos generum, sed genera singulorum*. Yo prefiero decir, –precisa–, que no hay ninguno cuya salvación no quiera Dios, en cuanto lo permiten razones más poderosas, que hacen que Dios salve solo a aquellos que aceptan la fe que les ha ofrecido, y que se someten a ella por virtud de la gracia que les ha sido dada, según convenía a la integridad del plan de sus obras, el cual no ha podido ser concebido de modo mejor”⁴⁵.

Una vez más, por tanto, es el recurso al mejor de los mundos posibles, fruto de una elección divina que se apoya en la más perfecta aplicación del principio de razón suficiente, el que tiene la clave de la respuesta leibniciana. Desde aquí se justifican y matizan los enunciados que su autor considera fundamentales en este punto: que es la gracia de Dios la que nos convierte; que para hacer el bien requerimos necesariamente de Su asistencia; que Dios quiere que todos los hombres se salven y que los que se condenan lo hacen por su mala voluntad; que a todos ofrece una gracia suficiente y que depende de las criaturas el que decidan aprovecharla o no; que Dios ha predestinado a los elegidos porque ha previsto que creerían en Jesucristo con una fe viva y que lo seguirían, aunque también sea cierto que, por otra parte, no es esta la razón última de su elección y que esta previsión es, a la vez, un resultado de un decreto anterior y superior, del que depende la dispensación de las gracias y las circunstancias en las que la vida de unos y otros se ha desarrollado; y, en fin, que todo ello se ha resuelto de acuerdo con la profundidad de la suprema sabiduría de Dios.

4. Una comparación conclusiva entre las posiciones de san Agustín y Leibniz

En las páginas precedentes, hemos intentado esbozar una presentación muy general de las teodiceas agustiniana y leibniciana. No obstante, como dijimos al principio de este estudio, especialmente desde Kant se ha venido poniendo en cuestión cualquier intento de respuesta al problema del mal que pretendiera pensarlo en términos especulativos, con una base metafísica y relacionarlo de manera lógicamente coherente con la cuestión de Dios, considerada esta desde un punto de vista filosófico-teológico. Eso no ha impedido, ciertamente, que todo tipo de teodiceas hayan seguido proliferando y sigan haciéndolo hoy (lo que demuestra hasta qué punto resultan para el hombre ineludibles la pregunta por el mal y la pregunta por Dios), pero sí ha conseguido verter sobre ellas el velo de la sospecha y hasta del desprecio más o menos airado, a la vez que se remite toda posible respuesta al mal al orden práctico (social y político), o se la reduce a la resignación, o a la protesta y la rebelión.

Se supone que ese discurso ontoteológico (así se lo califica) mezcla de forma monstruosa mito, religión y filosofía; juega con palabras y fórmulas vacías para ocultar la tragedia de sufrimientos insoportables, padecidos injustamente por víctimas inocentes; ofrece como única respuesta esquemas prefabricados al efecto que, o tienen como intención fundamental la justificación de un Dios que parece ajeno al dolor humano, o, –cosa que, al menos, se entendería como más comprensible y tolerable–, buscan la autoconfirmación en convicciones que sirven de analgésico para aquel mismo dolor.

⁴⁵ *Ibid.*, III, §285, p. 287. Cfr. *Ibid.*, I, §95, pp. 155-156.

¿Es así realmente? Si lo fuera ¿lo es en toda teodicea? Lo que vamos a hacer ahora es analizar las propuestas que hemos estudiado, para concluir en qué medida les afectan esas u otras acusaciones. Y, para ello, nos vamos a servir de los rasgos con los que Paul Ricoeur caracteriza la teodicea, y que han llevado a que se encuentre hoy bajo sospecha. “No tenemos derecho a hablar de teodicea –dice el filósofo francés– más que: a) cuando el *enunciado* del problema del mal reposa sobre proposiciones que apuntan a la univocidad; es el caso de las tres aserciones que en este asunto son generalmente consideradas: Dios es todopoderoso; su bondad es infinita; el mal existe; b) cuando el *fin* de la argumentación es claramente apologético: Dios no es responsable del mal; c) cuando se supone que los *medios* empleados satisfacen la lógica de no contradicción y totalización sistemática”⁴⁶.

1. Respecto del primer punto, creemos que afecta a la teodicea leibniziana pero no a la agustiniana. Cuando Leibniz, por ejemplo, intenta expresar cómo concibe a Dios, lo caracteriza como “un ser absolutamente perfecto”, en el que se aúnan y conjugan todas las perfecciones diversas y muy diferentes que se encuentran en la Naturaleza. Y cuando busca definir qué es una perfección, se sirve del siguiente criterio: “que las formas o naturalezas no susceptibles del último grado, no son perfecciones”⁴⁷. Son esas perfecciones (sin mayores disquisiciones ni distinciones), consideradas en un sentido extensivo o cuantitativo, elevadas a su máximo grado y sin ningún otro tipo de “purificación” ni en su significado ni en nuestro modo de concebirlas, las que según el filósofo alemán hay que atribuir a Dios y de las que deriva en última instancia Su obrar. No puede extrañarnos, así, la manera en que se expresa acerca de cómo conoce el ser humano tales perfecciones divinas, de un modo y en un tono que tienen resabios univocistas: “Las nociones de la justicia y de la bondad de Dios [lo mismo que su sabiduría], de las que se habla a veces como si no tuviéramos ninguna idea y ninguna definición de ellas [...] solo difieren de las nuestras en que son las tuyas infinitamente más perfectas”⁴⁸. Da la impresión de que, aunque el filósofo alemán menciona a veces la analogía, no tiene una muy precisa concepción ni del conocimiento analógico ni de su “correferente” ontológico, la participación.

A ello se le ha de añadir que, para escapar del voluntarismo, Leibniz bascula hacia el extremo opuesto: en su sistema, la noción completa de todas las esencias posibles, con todo lo que de ellas pueda seguirse en cada sustancia y en cada universo, sus acciones y pasiones, lo mismo en sus relaciones necesarias como en las contingentes, lo bueno y hasta lo malo, se haya presente –como posibilidad– en el entendimiento de Dios, y es consecuencia de este. Por su parte, el decreto creador de Su voluntad se limita a dar realidad al mejor de los cálculos, referido a aquellas perfecciones y a su “componibilidad” en el marco de cada una de las infinitas series posibles.

Algo similar sucede con el concepto de mal: tanto el mal físico como el mal moral, están implícitamente presentes en lo que llama Leibniz “mal metafísico” y, aunque

⁴⁶ Ricoeur, P., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Labor et Fides, Genève, 1986, p. 26.

⁴⁷ *Discours de Métaphysique*, I, p. 427.

⁴⁸ *Essais de Théodicée*. Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison, §4, p. 51. En otro lugar, refiriéndose en este caso a las perfecciones de las criaturas, afirma también: “Puede decirse, incluso, que toda sustancia lleva en cierta manera el carácter de la sabiduría infinita y la omnipotencia de Dios y lo imita en cuanto es capaz. Pues expresa, aunque confusamente, todo lo que sucede en el universo, pasado, presente o futuro, lo cual guarda cierta semejanza con una percepción o conocimiento infinito; y como todas las demás sustancias expresan esto a su vez y se acomodan a ello, puede decirse que ella extiende su poder sobre todas las demás a imitación de la omnipotencia del creador” (*Discours de Métaphysique*, IX, p. 434).

de distinto modo, derivan de él. Frente a la visión clásica, que el filósofo alemán, sin embargo, cree compartir y seguir en este punto, ya no solo se hace radicar la posibilidad del mal en las limitaciones inherentes a la condición de criatura, sino que, caracterizando en los seres creados la ausencia de la perfección propia de Dios como algo malo, se corre el riesgo de ontologizar el mal y malinterpretar el concepto de privación.

Si, además, todo está presente en el entendimiento divino y en las nociones completas que de todas y cada una de las sustancias allí se encuentran, en última instancia resulta difícil descargar a Dios de toda responsabilidad frente al mal, que es lo que Leibniz pretende. Él mismo es, de alguna manera, consciente de ello. Y, por eso, entre otras razones, se ve obligado a intentar salvar en el orden universal lo que no le resulta posible salvar en el orden particular de la libertad, y hasta justificar un mal concreto, por muy grave que pueda ser, como parte necesaria del mejor de los mundos: “¿Por qué un tal Judas, el traidor, que solo es posible en la idea de Dios, existe actualmente? Pero a esta pregunta no podemos esperar darle una respuesta aquí abajo, si no es diciendo de un modo general que, puesto que a Dios le ha parecido bien que exista no obstante el pecado que Él preveía, es preciso que este mal se recompense con usura en el universo, que Dios sacará de él un bien mayor y que Él se encontrará, en suma, que esta serie de las cosas, en la que está comprendida la existencia de este pecador, es la más perfecta entre todas las demás formas posibles”⁴⁹.

El problema, en definitiva, se encuentra en el esencialismo leibniziano, que, desde el principio, marca toda su metafísica y orienta su teodicea en un sentido bastante diferente al que era tradición en los autores cristianos clásicos, desde Agustín hasta Santo Tomás y la Escolástica.

La posición de san Agustín, en efecto, incluso partiendo del ejemplarismo en su explicación de la creación, tiene matices bastante diferentes en el punto que estamos ahora considerando: mientras que Dios es por su misma esencia, y es todas sus perfecciones, de manera simple y, por ende, inmutable, las cosas creadas tienen perfecciones que han recibido de su Creador. Que estas sean más o menos perfectas no significa, únicamente, que posean dichas perfecciones en mayor o menor medida, sino que son perfectas, en un sentido, pero no lo son en otro; es decir, que tienen esas perfecciones por participación, que en los seres creados dichas perfecciones son, valga la expresión, adjetivas y no sustantivas, que en ellos se puede distinguir entre lo que se es y lo que se tiene, o entre el sujeto y sus perfecciones. Por eso, afirmará el santo: “en la creación encuentro un cielo bueno, un sol bueno, una luna buena, unas estrellas buenas, una tierra buena; [...] También digo que el hombre es bueno [...] que el ángel es bueno [...] Digo que todas estas cosas son buenas; pero, sin embargo, las nombré con sus nombres, diciendo cielo bueno, hombre, bueno, ángel bueno; no obstante, cuando hablo de Dios creo mejor no decir que es bueno. El mismo Señor Jesucristo dijo *Hombre bueno*. Y asimismo dijo: *Uno solo es bueno, Dios*. ¿Por ventura no nos estimuló a indagar y distinguir qué sea el bien bueno por otro bien, y el bien bueno por sí? No encontrarás en absoluto ningún bien que sea bien si no es por Él. Así como es propio del bien hacer cosas buenas, así también le es propio ser bien”⁵⁰.

⁴⁹ *Discours de Métaphysique*, XXX, p. 455.

⁵⁰ San Agustín. *Enarraciones sobre los salmos*, 134, 4. En *OSA* (1967), Tomo XXII, pp. 486-487.

Paralelamente, en consecuencia, cuando se trata del conocimiento de Dios, advierte: “todo cuanto se afirme de esta naturaleza inconmutable, invisible, vida suma y que a sí misma se basta, no ha de medirse con el compás de las cosas mudables, perecederas e indigentes [...] A Dios le hemos de concebir—si podemos y en la medida que podemos— como un ser bueno sin cualidad, grande sin cantidad, creador sin indigencias, presente sin ubicación, que abarca, sin ceñir, todas las cosas; omnipresente sin lugar, eterno sin tiempo, inmutable y autor de todos los cambios, sin un átomo de pasividad. Quien así discurra de Dios, aunque no llegue a conocer lo que es, evita, sin embargo, con piadosa diligencia y en cuanto es posible, pensar de Él lo que no es”⁵¹.

De esta doctrina de la participación, precisamente, se deriva que el mal deba ser considerado como efectiva privación y no como una mera negación. Y, aunque en el obispo de Hipona, el mal físico también acaba siendo consecuencia del mal moral, como, por otra parte, su concepción del libre albedrío es muy distinta, la situación final resulta ser sustancialmente diferente que en Leibniz: ni Dios, ni la creación, ni el mal, corren grave riesgo de ser considerados de forma unívoca; ni hay por qué ceder a un esencialismo que, en el filósofo alemán, lleva consigo, por un lado, la necesidad de que nuestro mundo sea el mejor de los mundos posibles y de que, por el otro, para que todo lo que sucede sea lo mejor que podría suceder, el universo entero se halle armónicamente prestablecido en el orden que le es propio, en el entendimiento divino y desde el “momento” en que Dios se decide a crear, tanto en el plano de lo necesario como en el de lo contingente.

Como alternativa a la tesis leibniziana, ya vimos en su momento cómo enfocaba y resolvía Santo Tomás la cuestión de si este mundo es o no el mejor de los mundos posibles. En todo caso, lo que está fuera de toda duda tanto para el Aquinate como para san Agustín y la mayoría de la tradición filosófica y teológica cristiana, es que un mundo sin pecado sería sin duda un mundo mejor. Que ciertos males naturales sean, en el cumplimiento de las leyes naturales que regulan el orden del universo, relativamente necesarios, o que puedan ser comparados metafóricamente con disonancias que ilustran que el mal —en cuanto que privación— no tiene carácter sustancial, no justifica que se pueda hacer del dolor de un ser humano un instrumento al servicio de aquel orden o que el mal pueda ser considerado, de algún modo, como necesario para el bien. Que de ese mal, que no tiene carácter absoluto, se pueda seguir accidentalmente (por virtud de las causas segundas o por intervención directa del Creador) algún bien; que el pecado de unos pueda ser ocasión para que Dios extraiga bienes superiores que pueden incluso servir de provecho para la salvación de otros; o que la Encarnación y la Redención de Jesucristo, que nos ha alcanzado la gracia divina, hayan hecho de este mundo algo mejor de lo que habría podido ser sin ellas y haya dado lugar a que el hombre pueda aspirar a bienes superiores a los que de otro modo le cabría corresponder, no hace del mal algo bueno, ni lo eleva a condición o, menos aún, a causa del bien. Lo único que muestran es la omnipotencia y la bondad de Dios, que, respetando el orden natural y el libre albedrío humano, es capaz de transfigurar el mal en bien.

2. Por lo que hace al fin último de la teodicea, está claro que, tanto en Agustín como en Leibniz, tiene un carácter apologético. Pero también aquí pueden establecerse algunos matices no exentos de importancia. Por ejemplo, Leibniz (en forma similar

⁵¹ San Agustín. *De la Santísima Trinidad*, L. V, c. I, n. 2. En *OSA* (1956), Tomo V, p. 395.

a lo que posteriormente hará Kant) acepta plantear la defensa de la inocencia divina frente al mal como si tuviera lugar en el marco de un litigio judicial en el que al creyente le toca la labor de abogado⁵²; un contexto y un papel que Agustín nunca admitiría. En opinión de este, ni Dios necesita defensa alguna, ni, llegado el caso, sería el hombre el más indicado para llevarla a cabo. Lo que en él hay, más bien, es una búsqueda personal y apasionada de la verdad, que le conduce a plantearse cualquier cuestión, por muy oscura que pueda ser, y a buscarle respuesta por los caminos de la razón y de la fe.

Por otra parte, el poder explicativo y persuasivo que ambos otorgan a sus respectivas respuestas tampoco me parece que sea el mismo. Leibniz, es verdad, define con claridad lo que significan los términos “explicar”, “comprender”, “probar” y “sostener”; distingue entre dar razón de algo por su causa (a priori) –lo que nos permite “ver” y “comprender”– y dar razón de algo por sus efectos (a posteriori) –lo que solo nos permite “creer”, razonable y ciertamente, sí, pero no “entender o comprender”–; y diferencia entre aquello que es superior a la razón y lo que es contrario a ella. A partir de ese esquema, y tomando como base de su teodicea la demostración racional de la existencia de Dios como “principio único de todas las cosas, perfectamente bueno, sabio y poderoso”, analiza cómo Él “ha podido admitir el mal y, sobre todo, cómo ha podido admitir el pecado, y cómo ha podido resolverse a hacer con frecuencia dichosos a los malos y desgraciados a los buenos”⁵³.

Con anterioridad a sus investigaciones, además, había advertido que tales cuestiones, caracterizadas como “misterios” y superiores a la razón (especialmente en su vertiente teológica), solo pueden ser explicados imperfectamente, “hasta donde es necesario para creerlos, pero no se les puede comprender, ni hacer entender cómo se verifican [...] Tampoco –añade– nos es posible probar[los] por la razón; porque todo lo que se puede probar a priori, o por la razón pura, se puede comprender”⁵⁴. Lo que sí se puede es aportar (arguyendo a posteriori o por los efectos) serios y razonables motivos de credibilidad que nos aportan una certidumbre moral, “sostener” esos motivos y “responder” de manera sólida y demostrativa a las objeciones de aquellos que se les opongan.

Sin embargo, en el desarrollo de la controversia, el filósofo alemán olvida a menudo esta razonable pretensión y, en lugar de guardar un respetuoso y sagrado silencio ante las aristas más punzantes del misterio, se embarca en una defensa de la causa de Dios que va mucho más allá de la respuesta a las objeciones, con el objetivo –así lo expresa en multitud de ocasiones– de esclarecer o explicar mejor la cuestión de modo que pueda concordar lo que la luz natural y la luz revelada nos enseñan acerca de Dios y del hombre en relación con el mal. De ese modo, seguramente, nos permite conocer mejor su metafísica y los presupuestos de fondo sobre los que se sostiene, pero, en relación con la cuestión que aquí nos ocupa, con ello también provoca la negativa impresión de que está dispuesto a hacer cualquier cosa, a multiplicar –en una suerte de logomaquia– las distinciones que sean necesarias y a sacarse de la chistera cualquier conejo, con tal de que la razón sirva a la fe en el Dios omnipotente, sabio, justo y bueno que, ante el mal, parece verse amenazado. Desgraciadamente, este es el tipo de apologética que repugna y hiere las conciencias de las víctimas, y

⁵² Cfr. *Essais de Théodicée*. Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison, §32 y §33, pp. 68-69

⁵³ *Ibid.*, §43, p. 75

⁵⁴ *Ibid.*, §5, p. 52

que ni siquiera es capaz de calmar mínimamente la sed de verdad de los que tienen fe, ni de alumbrar en todos una verdadera esperanza.

Me parece que la propuesta de Agustín, en cambio, aun teniendo también un carácter apologetico, es de otro tenor. El propio Leibniz parece apuntar en ese sentido cuando dice de él: “no desespera de que pueda hallarse en este mundo la solución que se desea, pero este Padre cree reservado esto a algún santo que sea iluminado por una gracia por completo particular”. Y cita, entonces, el texto agustiniano: “Tal vez existe una causa más oculta, que se reserva a los mejores y más santos, más bien por gracia de Él (Dios) que por los merecimientos de ellos (*De Genesi ad litteram*, L. XI, c. IV)”⁵⁵.

De acuerdo con el obispo de Hipona, por tanto, la respuesta –si es que nos fuera accesible en nuestro estado actual– no puede proceder de la filosofía; tampoco de alguien que, buceando en la Revelación, se limitara a intentar desentrañar con sus solas fuerzas, o incluso con las de la gracia habitual, el misterio de la Palabra de Dios. Para iluminar el misterio del mal, en su opinión, se requeriría de alguien santo que contara, además, con el auxilio de una gracia excepcional y del todo particular.

Diríase, y ciertamente así es, que Agustín no se incluye a sí mismo entre los candidatos a recibir tal don y que, por tanto, no cree que su respuesta arroje la luz que deseáramos sobre el misterio del mal. Sus reflexiones, es verdad, siguen teniendo carácter apologetico, pero, pese a ello, creemos que hay en su teodicea singularidades suficientemente importantes como para distinguirla de la leibniziana también en este punto, y que hacen que no se le pueda aplicar, propiamente, el segundo de los rasgos con los que Ricoeur caracterizaba una teodicea al uso. Agustín, en efecto, no se dedica tanto a especular filosóficamente sobre el misterio del mal (por valioso que esto ya sea), cuanto a afrontar la cuestión desde la perspectiva de la fe y de la experiencia religiosas como guía de la existencia, tomando casi siempre como punto de referencia, y hasta como punto de partida de su meditación sobre el mal, a la Sagrada Escritura. Desde su propia vivencia personal, además, es capaz de abrirse en su reflexión a la experiencia sufriente del mal y al terrible dolor (especialmente de índole moral) que acompaña a aquellos que sufren. Esas son las notas más peculiares de su teodicea, que hacen de esta una respuesta al mal muy singular.

3. Por último, los medios con los que Leibniz diseña su sistema, y los elementos de los que le dota, dan la impresión de haber sido fabricados “ad hoc” para responder a cualquier objeción posible que uno pudiera imaginar, salvar toda amenaza de contradicción y contribuir a la conformación de un armazón teórico perfectamente diseñado, inquebrantable e inatacable. En este sentido, no cabe duda de que el filósofo alemán es un maestro de la sistematización y del orden; a veces, incluso, parecería ser experto en el arte de la combinatoria que, a su entender, el divino Arquitecto maneja para determinar cuál es el mejor de los mundos posibles y decretar su existencia. Pero, como tantas veces se ha reprochado a su teodicea, con ello quizá haya disipado toda duda posible acerca de la sabiduría de Dios, si esta se interpreta en clave matemática, pero a costa de alejarlo de sus criaturas sufrientes y de oscurecer su bondad y su misericordia para con ellas.

Como hemos podido comprobar, lo que a Leibniz importa por encima de cualquier otra cosa es que el balance de bienes y de males en el universo sea favorable respecto a Dios. La felicidad de sus hijos, que entra sin duda entre las intenciones divinas

⁵⁵ Ibid., §87, p. 100

cuando se plantea si crear o no y cuál de los universos posibles hacer llegar a la existencia, ni es su único fin, ni –por mucho que a veces diga expresamente lo contrario– parece ser, en la práctica y a fin de cuentas, el más importante. Desde luego, sobre lo que no puede quedar en ningún caso ni el más mínimo asomo de sospecha, podríamos pensar interpretando a Leibniz, es sobre la gloria divina y su coherencia en el actuar respecto del orden que Él mismo ha decidido establecer como el más racional y mejor fundado, el más concorde con su justicia, su bondad y su santidad, y que le impulsan siempre a obrar de acuerdo con leyes generales que no admiten excepción.

Para el filósofo alemán, se trata sobre todo de que ningún fiscal pueda acusar razonablemente a Dios de ser injusto o carente de bondad (de una bondad genérica y abstracta, eso sí, que tiene poco que ver con la verdadera caridad); que nunca podamos descubrir en Él rastro alguno de impericia en el cálculo o lagunas en su sabiduría. Incluso cuando lo compara con un padre, Leibniz rescata de ese papel la capacidad divina para sacar provecho a todo lo bueno y lo malo que en sus criaturas pueda encontrar. Y así, la mejor manera que encuentra de describir la Providencia de Dios en el gobierno de las cosas consiste en “decir que el que obra perfectamente es semejante a un excelente geómetra, que sabe encontrar las mejores soluciones de un problema; a un buen arquitecto que maneja el lugar y los fondos destinados a la construcción de la manera más ventajosa, no dejando nada extraño ni nada que carezca de la belleza de que es susceptible; a un buen padre de familia, que emplea su patrimonio de forma que en él nada permanezca inculto ni estéril; a un hábil mecánico, que logre su efecto por el camino menos intrincado posible; y a un sabio autor, que recopile el mayor número de realidades en el menor volumen que pueda”⁵⁶.

El optimismo leibniziano, por tanto, sin duda salva a Dios en su sabiduría diseñadora y ejecutora del universo; también alumbró el mejor de los estados para el mundo, tomado este en general. Pero no parece ser tan favorable para el destino humano, al menos en el tiempo. Así, que un padre, tutor o amigo estaría dispuesto a cualquier cosa con tal de evitar el mal a quienes ama, Leibniz lo admite sin apenas oposición. Pero eso no significa, en su opinión, que no pueda darse el caso (un ingenioso novelista podría quizá imaginarlo) de que, en determinadas circunstancias, lo mejor sea permitir que el mal les dañe, por razones de índole superior y de carácter general (es decir, que propiamente no tienen que ver con el sufrimiento y la criatura en cuestión): “Es sabido que Dios cuida de todo el universo, cuyas partes están perfectamente enlazadas, y de esto debe inferirse que ha tenido una infinidad de consideraciones, cuyo resultado le ha hecho estimar conveniente no impedir ciertos males. Hasta debe decirse que necesariamente ha debido haber esas grandes, o más bien, invencibles razones que han inclinado a la divina Sabiduría a permitir el mal con tanta sorpresa nuestra, por lo mismo que este permiso ha tenido lugar; porque nada puede proceder de Dios que no sea perfectamente conforme a su bondad, a su justicia y a su santidad. Y así, podemos juzgar por el resultado (o a posteriori), que este permiso era indispensable, aunque no nos sea posible demostrarlo (a priori) con el pormenor de las razones que Dios haya podido tener para ello, como tampoco es necesario que nosotros lo demostremos para justificarle”⁵⁷

⁵⁶ *Discours de Métaphysique*, V, p. 430.

⁵⁷ *Essais de Théodicée*. Discours de la conformité de la foi avec la raison, §34 y §35, p. 70

¿Quiere ello decir que el Dios leibniciano se ha olvidado de sus criaturas? No, ciertamente. Sus criaturas son, efectivamente, importantes, y pueden confiar en Él, con la seguridad de que todo lo que les sucede es, para ellos, lo mejor que pudiera acaecerles teniendo en cuenta la totalidad del universo en que les ha tocado vivir. Pero, ¿con qué garantías pueden contar para abrazar dicha certeza? Por supuesto, con el hecho de que Dios no puede traicionarse a Sí mismo, ni alterar sus decretos, que no pueden ser otros que los mejores posibles: “Yo no sé –argumenta– si quizá hay todavía personas que se imaginan que, siendo Dios dueño absoluto de las cosas, se puede inferir de ahí, que todo lo que está fuera de Él le es indiferente, que solo ha atendido a Sí mismo, sin cuidarse de los demás, y que ha hecho a unos dichosos y a otros desgraciados, sin motivo, sin elección y sin razón para ello. Mas enseñar una cosa semejante de Dios, es arrancarle la sabiduría y la bondad. Basta que veamos que Dios atiende a Sí mismo, que no olvida nada de lo que se debe a Sí mismo, para que nos convenzamos de que atiende también a sus criaturas, y que las emplea de la manera más conforme con el orden. Porque un grande y bondadoso príncipe, cuanto más atienda a su gloria, tanto más pensará en hacer dichosos a sus súbditos”⁵⁸.

El optimismo agustiniano, en cambio, se apoya sobre otras razones y tiene un sentido bien distinto. Por lo que al ser humano respecta, el motivo de sus esperanzas no está ya en el decreto creador de Dios, que habría puesto en la existencia el mejor de los mundos posibles, sino en la decisión de crear un mundo que, considerado en sí mismo, es bello y bueno, de crearnos a su imagen y semejanza y, sobre todo, de redimirnos merced al sacrificio redentor de su Hijo, que nos ha traído la gracia y nos ha abierto las puertas de una eternidad gloriosa.

Desde esa perspectiva, que es más religiosa que filosófica, nuestra condición finita no implica solo limitaciones que hacen posible defectos y defecciones, malestares y malos; es, también, y sobre todo, tendencia, deseo y movimiento hacia el cumplimiento de la vocación a una perfección que, si bien no nos es connatural ni somos capaces de alcanzar por nosotros mismos, es a la que hemos sido llamados por Aquel que nos ha sacado de la nada del no-ser y nos ha rescatado de la nada del pecado, elevándonos con su gracia, para asociarnos con Él en la historia e identificarnos con Él por toda la eternidad, si optamos por no poner obstáculos a su plan de salvación.

Agustín nos sitúa así en unas coordenadas y en una narrativa que, ciertamente, no nos permite comprender el porqué del mal (en especial si se trata del mal insuperable, del sufrimiento inmerecido o absurdo, de las víctimas inocentes, de la aparentemente injusta distribución de bienes y males), pero que quizá sí puedan ayudarnos a conectar con su origen y captar algo mejor la terrible realidad del pecado que ha hecho que nuestro mundo, y que nosotros mismos, clamemos y gimamos con dolores de parto esperando nuestra salvación⁵⁹; a dotar de un sentido renovado nuestra vida aun en medio de todo tipo de vicisitudes, de alegrías y de sufrimientos; y a enfocarla esperanzados hasta el último aliento en la lucha contra el mal y en pos de una felicidad que todos deseamos, que no podemos dejar de desear, y que, sin embargo, nuestra experiencia nos dice que no puede ser objeto de conquista, sino regalo y don.

⁵⁸ *Ibid.*, I, §79, p. 145

⁵⁹ Cfr. *Rom* 8, 22-24

Concluamos. Parece claro que, en respuesta a la pregunta que al principio nos planteábamos, la teodicea agustiniana no es asimilable a la leibniziana. Dicho de otro modo, no es una teodicea en el sentido habitual de la palabra. ¿Eso significa que Agustín logró resolver la cuestión del mal, que tanto le atormentó durante buena parte de su vida? No creemos que así sea. Sin duda, muchas de sus propuestas son imprescindibles para arrojar luz sobre el misterio del mal. Particularmente, su análisis metafísico del mal y del libre albedrío humano no nos parece que hayan sido superados hasta hoy. Pero, incluso si fuéramos capaces de iluminar algo el misterio del mal, eso solo sería el principio de su posible afrontamiento. Más allá de si somos capaces de dar razón de él o de atisbar en él un sentido, el combate contra el mal, aun a sabiendas de que al menos en esta vida estamos destinados a perder la guerra, debe proseguir sin desmayo. Muchos, los que renuncian precisamente a toda forma de teodicea, ven aquí la única salida y respuesta posible. Nosotros, en cambio, en el pensamiento de Agustín y en el de otros muchos que, como él, han buscado dar razón de su esperanza, creemos haber reconocido una pequeña luz en el horizonte. No es mucho, ciertamente. Pero sí es indispensable, si queremos continuar en la brecha por razones que no sean las de un puro, fatuo e ineficaz voluntarismo.

Junto a estas “razones de la razón”, sin embargo, son también absolutamente necesarias –y es más que probable que, a fin de cuentas, sean las más eficaces y decisivas– otras razones, que sean “razones del corazón”. Si el mal nos ataca en el cuerpo y en el alma, produciendo en nosotros una experiencia de sufrimiento y desconsuelo, de vacío, sinsentido y soledad, que es la que más a menudo suscita el escándalo, quizá no haya otra respuesta más completa que la de otra experiencia, que habría de ser benéfica y, por fuerza, de orden superior. Como dijo Jacques Maritain, “la experiencia de lo que carece de consolación, la experiencia [del sufrimiento y] de la muerte, no puede ser superada o más bien absorbida sino por otra experiencia de origen divino, la experiencia del amor pascual”⁶⁰.

5. Referencias bibliográficas

- Leibniz, G. W.: *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. C. I., Gerhardt (Ed.), Berlin, 1876-1890.
- Gerhardt (Ed.), *Discours de Métaphysique* (1686), Band IV.
- Gerhardt (Ed.), *Essais de Théodicée* (1710), Band VI.
- Gerhardt (Ed.), *Abregé de la controverse, réduite à des arguments en forme* (1710), Band VI.
- Gerhardt (Ed.), *De rerum originatione radicali* (1697), Band VII.
- Maritain, J.: *De Bergson à Saint Thomas d'Aquin*, en *Oeuvres complètes de Jacques et Raissa Maritain*, Fribourg (Suisse), Éditions Universitaires, Vol. VIII (1989).
- Ricoeur, P.: *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Labor et Fides, Genève, 1986.
- San Agustín: *Obras de San Agustín*, (23 vols.), Edición (parcial) bilingüe, BAC, Madrid.
- San Agustín: *Confesiones*. Tomo II, 1979.
- San Agustín: *Del libre albedrío*. Tomo III, 1963.
- San Agustín: *De la naturaleza del bien: contra los maniqueos*. Tomo III, 1963.
- San Agustín: *Manual de la fe, de la esperanza y de la caridad (Enquiridion)*. Tomo IV, 1956.

⁶⁰ Maritain, J.: *De Bergson à Saint Thomas d'Aquin*, en *Oeuvres complètes de Jacques et Raissa Maritain*, Fribourg (Suisse), Éditions Universitaires, Vol. VIII (1989), pp. 134-135.

- San Agustín: *De las costumbres de la Iglesia católica y de las costumbres de los maniqueos*. Tomo IV, 1956.
- San Agustín: *De la Santísima Trinidad*. Tomo V, 1956.
- San Agustín: *De la gracia de Jesucristo y del pecado original*. Tomo VI, 1956.
- San Agustín: *De la predestinación de los justos*. Tomo VI, 1956.
- San Agustín: *La Ciudad de Dios*. Tomo XVII, 1958.
- San Agustín: *Enarraciones sobre los salmos*. Tomo XXII, 1967.