

El mal sufrido como vía de acceso a la trascendencia: una revisión del problema del mal en Paul Ricoeur

*Suffered Evil as a Path to Transcendence:
a Review of the Problem of Evil in Paul Ricoeur*

JUAN PABLO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
Estudiante del Master en Estudios Avanzados en Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filosofía

RESUMEN

A lo largo de la historia de la filosofía, el problema del mal ha sido enfocado o desde un punto de vista moralizante o desde un punto de vista metafísico, que difícilmente puede dar respuesta a la pregunta por el origen del mal radical en el hombre. Partiendo de la distinción entre mal sufrido y mal cometido o mal moral —que establece Paul Ricoeur—, se tratará de mostrar que el mal sufrido realmente no es un mal. Por su parte, la experiencia genuina del mal sufrido que se concreta en la pregunta al aire del justo sufriente nos permitirá, por un lado, deslindar las concepciones de sufrimiento y mal mediante el uso del concepto dolor, y por otro lado, una revisión antropológica del problema del mal, que cuadra perfectamente con la línea de propuesta de Paul Ricoeur, cuya teoría acerca de la experiencia del mal será comentada y ampliada desde un antropología trascendental, no desde una metafísica, ni desde la perspectiva simbólica de Ricoeur.

Palabras clave: mal sufrido, mal cometido, dolor, antropología trascendental

ABSTRACT

Throughout the history of philosophy the problem of evil has been examined either from a moral or a metaphysical point of view, neither of which can answer the question of the radical origin of evil in human life. By distinguishing between suffered evil and committed or moral evil —a distinction that Paul Ricoeur established— we will try to show that suffered evil is not really an evil. On the one hand, the genuine experience of suffered evil, which takes form in the questions of the just man who suffers, will allow us to make a distinction between suffering and evil through the concept of pain. On the other hand, it will also help us to conduct an anthropologic review of the problem of evil. This approach fits perfectly with Paul Ricoeur's line of thought, since his theory about the experience of evil will be studied and delved into through a transcendental anthropology, not from a metaphysical approach, and not from Ricoeur's symbolic perspective.

Key words: suffered evil, committed evil, pain, transcendental anthropology

1. Planteamiento

Según Paul Ricoeur, el tema del mal es uno de los grandes temas de la filosofía que pone en ejercicio la audacia filosófica.¹ Pensar sobre el mal implica pensar más de lo que se ha pensado hasta ahora sobre este tema, ya que el mal se sitúa en la frontera entre lo cognoscible y lo incognoscible para el hombre. El mal se presenta como la frontera o límite de nuestro conocimiento. Al estar el tema del mal más allá de lo que se puede pensar, se hace necesario usar, según Ricoeur, un lenguaje simbólico que nos permita representarnos la experiencia del mal que es el que han empleado todas las culturas y religiones. Esos símbolos no suponen una renuncia a pensar el mal.²

Ricoeur explica esa forma de afrontar simbólica del mal y su justificación: «La razón de por qué es imposible un saber absoluto es —entre otras— el problema del mal. [...] Esto es, los grandes símbolos sobre la naturaleza y origen del mal no son unos símbolos más entre otros, sino símbolos privilegiados. [...] Todos los símbolos nos hacen pensar, pero éstos nos hacen ver de manera ejemplar que en los mitos y en los símbolos hay siempre más que en toda nuestra filosofía, y que una interpretación filosófica de los símbolos jamás se convertirá en conocimiento absoluto».³ Todo esto se encuadra bajo la idea de que los símbolos para Ricoeur dan que pensar. Además, del símbolo no podemos prescindir nunca, ya que no se trata de que una vez que hemos encontrado el sentido al símbolo, ya se pueda desechar. El símbolo no solo da que pensar, sino que es el mismo símbolo el que nos permite vivir y no quedarnos mudos ante la experiencia del mal. En cierta medida, esto justifica la inagotabilidad de los símbolos y nuestra incapacidad para hacernos con el conocimiento absoluto, en este caso concreto, del mal.

La tesis que intentaré defender en este trabajo será la siguiente: basándonos en la distinción entre el mal cometido y mal sufrido que establece el propio Ricoeur, nos centraremos en el mal sufrido como clave para una nueva comprensión del problema del mal que a mi modo de ver ya no pertenecerá solo al ámbito del libre albedrío, sino que tendrá también un alcance trascendental. Es decir, trataré de defender el mal sufrido al cual llamaremos dolor como acceso y vía a la trascendencia y como algo que afecta al hombre no accidentalmente, sino en cierto modo en su esencia. De esta manera clarificaré mejor la pregunta sobre el mal y podré dar un esbozo de respuesta a la pregunta del hombre por el sentido del sufrimiento o del dolor,

¹ RICOEUR, Paul : *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, en *Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie*, tr. personal, G. Zapata, Sj., Paris : Seuil, 1994, pp. 211-233 (217).

² GARCÍA NORRO, Juan José: "Los mitos del mal según Paul Ricoeur"; en VV.AA.: *Los rostros del mal*. Madrid: Luis Vives, 2010, p. 216.

³ RICOEUR, Paul: *Freud: Una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1970, 1973², p. 461.

que situaría el problema del mal sufrido ya no en una dimensión metafísica o en una dimensión moral, sino en una dimensión antropológica-trascendental. De esta manera la pregunta acerca del mal quedará ampliada y su respuesta no consistirá en una mera negación casi sacrílega de esa realidad que a todos en mayor o menor medida nos afecta. La respuesta acerca del mal exige un esfuerzo especial del pensamiento que no puede conformarse con respuestas poco claras o que no tengan la profundidad suficiente. Por eso, estoy de acuerdo con José García Norro cuando señala que: «Evacuarlo (el problema del mal) es renunciar a comprenderlo».⁴ Algo con lo que también Ricoeur estaría de acuerdo.

Por su parte, trataré también de completar esta visión antropológica del mal sufrido con una visión metafísica en la que efectivamente Dios sería la causa del mal, postura defendida por Santo Tomás de Aquino. De esta manera la respuesta a la pregunta por el mal sufrido que tendría lugar desde la antropología recibirá su complementación desde la vía metafísica que nos propone el Aquinate. Sin duda resulta mucho más importante desde el punto de vista antropológico la respuesta a la pregunta por el mal sufrido. En cambio, desde el punto de vista metafísico nos servirá para demostrar en qué sentido Dios sería causa del mal, algo que en cierta medida han tratado de evitar la mayoría de las teodiceas. Sin embargo, a pesar de esto, en toda la línea argumental del trabajo trataré de mostrar que es la vía antropológica la que nos permitirá entender y encuadrar mejor el problema del mal en orden a responder a la pregunta del justo sufriente.

Para ello, analizaré los distintos niveles de acceso cognoscitivo al mal tal y como los ha recopilado el filósofo francés Paul Ricoeur. Así pues, se verán los distintos niveles de acceso al mal desde el nivel del mito, pasando por el estadio gnóstico y la rectificación agustiniana de la gnosis, las teorías de la retribución, hasta las formulaciones del problema del mal que hace la teodicea y la vuelta a la moralización que lleva a cabo el propio Kant, para pasar luego a ver la propuesta de solución que daría Paul Ricoeur al mal. En el desarrollo de esta parte de la exposición, resaltaré la importancia del mal sufrido a partir de las rectificaciones a las concepciones moralistas del mal. Por último, ampliaré el tema sobre el origen del mal desde las concepciones míticas acerca del origen del mal hacia el plano metafísico que nos plantea Santo Tomás. Intentaré medir el alcance de la respuesta del Aquinate para dar razón del sufrimiento del justo.

Ricoeur señala que el mal pone en cuestión la firmeza de la lógica de la no contradicción⁵ tanto de la filosofía como de la teología y su afán de totalización sistemática. El mal en cierta medida parece ser un asunto que escapa a la coherencia lógica

⁴ GARCÍA NORRO, Juan José: "Los mitos del mal según Paul Ricoeur", cit., p. 215.

⁵ RICOEUR, Paul: *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, cit., pp. 211-233 (217).

del pensamiento, por rozar casi el ámbito de lo incognoscible tal y como hemos señalado. Sin embargo, el afán de la teodicea por conseguir un pensamiento coherente y lógico lleva a que se planteen los trabajos de la teodicea en tres líneas argumentativas: 1) Dios es todopoderoso; 2) Dios es infinitamente bueno; 3) el mal existe.⁶ Estas tres líneas argumentativas se encuentran y se refuerzan coherentemente en la afirmación que realiza Tomás de Aquino acerca de la relación entre Dios y la existencia del mal: si el mal no existiera, Dios no existiría.⁷

En este sentido, se reflejan los intentos de la teodicea por mantener la coherencia interna del pensamiento sobre Dios, sin que el mal introduzca un aspecto perturbador o contradictorio en Dios y la creación. Por ello, la teodicea se opondría frontalmente a la concepción nietzscheana según la cual Dios sería el Padre del mal por carecer de coherencia y lógica. Ahora bien, tampoco en cierta medida es posible el afán totalizador de la teodicea que trata de explicar todo coherentemente, porque ni nuestros razonamientos de tipo lógico basados en la no contradicción agotan el pensamiento acerca del mal ni acerca de Dios. Tampoco nuestro deseo de saber cuál es el origen del mal nos da la respuesta. Entonces podríamos preguntarnos con Ricoeur la siguiente cuestión: «¿No habrá que denunciar la eterna teodicea y su loco proyecto de justificar a Dios?»⁸

Sin embargo, también es cierto que la pregunta acerca del mal y su origen siguen ahí y el deseo del hombre por conocer ambas respuestas no puede ser en este sentido vano, pues supondría en cierta medida una renuncia a pensar.

Las exigencias del pensar nos llevan entonces a querer analizar la experiencia del mal en sentido estricto y el posible conocimiento acerca de su origen.

2. La experiencia del mal

Ricoeur distingue entre dos tipos de males: el mal sufrido (sufrimiento, y muerte) y el mal cometido, que es lo que se llama el mal moral.⁹ Entre ambos tipos de males se ha producido un tipo de asimilación en la tradición de pensamiento. Sin embargo, en la pregunta acerca del origen de ambos tipos de males, nos damos cuenta de que el hecho de preguntar por uno u otro tipo de mal da lugar a dos

⁶ Cf. RICOEUR, Paul: *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, cit., pp. 211-233.

⁷ TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica* I, q. 2, a. 3.

⁸ RICOEUR, Paul: "El pecado original, estudio de su significación"; en *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: Ensayos de Hermenéutica, 2008, o. c., p. 246.

⁹ RICOEUR, Paul: *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, cit., pp. 211-233 (213).

preguntas distintas acerca del origen del mal. Por lo tanto, como señala Ricoeur, en ambos tipos de mal se ve perfectamente una disparidad de principio.

El mal cometido es lo que solemos llamar el mal moral. El mal moral va asociado al concepto de responsabilidad, ya que constituye todo aquello que es imputable desde el punto de vista externo, objeto de represión y de reproche. Es decir, la acción mala que ha llevado a cabo el sujeto es reprehensible en la medida en que ha violado un código de comportamiento ético de una determinada comunidad. El reproche es el juicio ético de las personas de dicha comunidad que va acompañado de un castigo o pena. Es aquí donde los conceptos de mal sufrido y de mal cometido empiezan a interactuar de alguna manera, ya que en este sentido el mal cometido se convierte por la reprensión de los otros en el mal sufrido, en el mal que a uno le infligen.

Sin embargo, como señala Ricoeur, la distinción entre mal cometido y mal sufrido es clara. El mal cometido es más activo, en el sentido de que proviene de una acción que ha sido objeto de imputación. En cambio, en el mal sufrido siempre se subraya su carácter de pasividad. No somos nosotros quien le buscamos, sino que él en cierta medida llega a nosotros a través de múltiples causas que se explican por el carácter de pasividad propio del sufrimiento. El sufrimiento, como señala Ricoeur, proviene de una disminución de la integridad física o espiritual. El mal sufrido hace al hombre víctima, mientras que el mal cometido lo hace culpable de una falta. Por lo tanto, el lamento por el castigo y el lamento por el dolor son de una naturaleza completamente distinta.

Y lo que ocurre a pesar de esta diferenciación tan clara es que tanto la teología como la filosofía asimilan ambos fenómenos por la estrecha relación que se da entre ellos, sobre todo cuando el mal cometido es reprendido, es objeto de una pena y lleva consigo un mal sufrido. Así, el mal sufrido se sobreagregaría al mal cometido dando lugar a una privación física de libertad o también un enjuiciamiento moral al que van parejos los remordimientos y la sensación de culpabilidad. Ricoeur llama a la culpabilidad pena, y sitúa el concepto de pena como el engarce entre el mal sufrido y el mal cometido.

En el mal cometido va implícito siempre un mal a los demás, es decir, un hacer errar a los otros, que causa un sufrimiento en ellos. En este sentido, en el mal cometido hay una estructura relacional que encuentra respuesta en el sufrimiento de los otros. No hay peor mal sufrido que el mal moral que es infligido de un hombre a otro, pues genera el mayor lamento por parte del hombre que sufre los males cometidos por otros.

La falta de una respuesta lógica al tema planteado, a la pregunta de por qué los otros me hacen sufrir y de dónde me ha venido ese mal a mí, según Ricoeur, debe llevar pareja una hermenéutica acerca de los símbolos y los mitos en las considera-

ciones acerca del origen del mal y la unidad profunda que podría darse entre mal cometido y mal sufrido.¹⁰

En este sentido Ricoeur señala que el mal cometido y el sufrido están relacionados de alguna manera profunda cuando el mal sufrido se superpone al mal cometido y da lugar al fenómeno de la culpabilidad,¹¹ que se convierte de un mal moral en un sufrimiento que es infligido por otro o por otros. Este paso enigmático se puede explicar a través de un mito por la presencia de un agente aislado que es el responsable del mal que ataca a los hombres, agente al que se le atribuyen fuerzas demoníacas. De esta manera, la experiencia acerca del fondo misterioso de la culpabilidad se integra dentro de una historia del mal y es ahí donde el hombre en aquella experiencia de pasividad consentida, sufre y a la vez se siente culpable.

Es por ello que por la acción del mito se le atribuyen poderes maléficos al sufrimiento porque se lo considera en conexión con el mal moral, una conexión entre sufrimiento y mal moral que puede ser conocida o desconocida. Es francamente cuestionable la idea que plantea Ricoeur de que al sufrimiento se le atribuyen poderes maléficos o demoníacos. Es una concepción que trataremos de corregir después.

3. Modos de pensar acerca del mal

Hay distintos niveles de racionalización a la hora de pensar el mal. Comenzaremos siguiendo la propia explicación de Ricoeur por el mito.

3.1. *El nivel del mito*

El mito es el primer escalón en el proceso de racionalización del mal. El mito permite al hombre asumir el lado tenebroso de su existencia y relacionarlo con el lado luminoso de la existencia humana a partir de una cosmogénesis. Es decir, mediante la explicación acerca del origen del mal en el mundo se explicaría la experiencia fragmentaria y presente que el hombre tiene del mal actual, tanto del mal sufrido como del mal cometido. Se trataría de explicar la condición miserable del hombre a partir de la explicación acerca del origen del mal en el universo, es decir, integrar el *ethos* propio del hombre dentro del cosmos, es decir, de una explicación cosmológica acerca del origen del mal.

¹⁰ Para ampliar este concepto de hermenéutica simbólica cf. RICOEUR, Paul: "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I"; en *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura, 2003.

¹¹ RICOEUR, Paul: *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, cit., pp. 211-233 (212).

Sin embargo, lo que propone el mito con sus soluciones hipotéticas no da una explicación única acerca del origen del mal de tal manera que, como señala Ricoeur, tampoco se da una solución al entero orden de la realidad que nos rodea y con lo cual se renuncia a cualquier afán sistemático por conocer el mal.¹²

Para ordenar todas estas explicaciones acerca del origen cosmológico del mal, debemos remontarnos a una labor comparativa entre las distintas historias de las religiones, que dan lugar a distintas explicaciones acerca del mal y a un sinfín de interpretaciones que incluso lleva a las explicaciones míticas acerca del origen del mal a caer en contradicciones internas. Así surgen teorías monistas, dualistas...

Estas clasificaciones abstractas no hacen sino mostrar la oscilación del mito entre la especulación y las representaciones folclóricas de entender el mal. El mito nos lleva a una especulación acerca del origen del mal propia de la teodicea. Por su forma folclórica, el mito ha introducido la experiencia del mal como algo demoníaco. Por otro lado, su forma especulativa ha allanado el camino de las teodiceas racionales para responder a la pregunta: *Unde malum?*

3.2. *El estadio de sabiduría*

La explicación cosmológica que realiza el mito acerca del origen del mal no responde a la idea del mal sufrido, es decir, a la presencia de hombres dolientes aquí y ahora. El mito no solo dejaría sin una respuesta convincente acerca del origen del mal en sentido cosmológico, sino que tampoco contestaría de forma satisfactoria a la presencia del mal en el hombre que se traduce en el lamento. En el lamento van implícitas dos cuestiones: ¿Hasta cuándo?, ¿por qué me ha venido este mal a mí? Ambas cuestiones resultan nucleares en la especulación acerca del mal.

La radicalización de esas dos cuestiones transforma el lamento en llanto, un llanto, que requiere de la respuesta de la divinidad. Nótese un aspecto importante: que la naturaleza del sufrimiento es también dialógica, en el sentido de relacional, y exige una respuesta, un “respecto a” para dar sentido al mal sufrido que uno está padeciendo. La relacionalidad que trae consigo el mal moral a mi modo de ver es distinta a la relacionalidad que lleva consigo pareja el sufrimiento, el dolor. Mientras que la estructura relacional del mal sufrido exige de alguna manera la presencia de la divinidad, en la estructura relacional del mal cometido solo comparece el sujeto en el sentido de que hay una profunda concepción individualista en la explicación acerca del origen del mal.

¹² *Ib.*, p. 214.

Dejando esta cuestión aparte, la pregunta acerca del origen del mal en el hombre, es decir, el mal propio, el de cada uno, implica un estadio de racionalización más grande que el del mito. Es lo que se llama el estadio de sabiduría. El estadio de la sabiduría concede al mal sufrido una categoría distinta al mal cometido que se refleja en la teoría de la retribución: todo sufrimiento es merecido porque se refiere a un pecado individual o colectivo, conocido o desconocido. Es cierto que el estadio de sabiduría da una respuesta directa al sufrimiento considerándolo como un ámbito distinto del mal moral, pero esta concepción del mal sufrido lleva como consecuencia un orden moral. La teoría sobre la retribución trae consigo la moralización del sufrimiento con las consecuencias que ello supone. En otras palabras, la visión penal del mal y la visión moral del mismo se coimplican mutuamente.¹³

La respuesta que da la retribución es incompleta precisamente porque la relación esencial del sufrimiento implica una respuesta trascendental, no moral. La respuesta al sufrimiento del hombre no está en el campo de la operatividad del hombre, de lo que está en su mano hacer o no hacer, sino que está ínsita en el ser del hombre. Ya que la teoría de la retribución no da una explicación satisfactoria acerca del origen del mal, tiene que haber en cierta medida un orden jurídico en el que se atribuya al mal cometido por otro una pena que juzgue el grado de culpabilidad y establezca justicia entre los hombres, dando lugar a una distribución de los males. Cabe criticar bajo qué criterio se deben distribuir los males y si eso es una forma de dar una respuesta satisfactoria al mal.

Por su parte, el libro de Job de alguna manera demuestra la tesis esencial que estábamos manteniendo acerca de la estructura relacional del dolor y contradice la teoría de la distribución de la justicia. El libro de Job presenta la figura del justo sufriente. La pregunta de Job por su dolor viene marcada por la respuesta de Dios y la fe en su absoluta trascendencia. Presentamos los textos en los que Job se queja de sus sufrimientos a Dios y Dios responde:

«Tomó, pues, la palabra Job y dijo:
Pereciera el día en que yo había de nacer.
Y la noche en que se dijo: “Un varón ha sido concebido” (3, 2-3).
¡Ojala pudiera pesarse mi disgusto,
Y mi infortunio se pusiera en la balanza!
Porque él es más pesado que la arena de los mares (6, 2-3).
Y por eso mis palabras son asollozadas
Apártate de mí y me confortaré un poco,
Antes de que me vaya para no volver (10, 20-21).
¡Quién me diera estar cual en los meses de antaño,
Como en los días en que Eloah me guardaba!
Cuando hacía El brillar su lámpara sobre mi cabeza
Y a su luz caminaba yo por las tinieblas (29, 2-3)”.

¹³ PEÑA VIAL, Jorge: *El mal para Paul Ricoeur*. Navarra: Cuadernos de Anuario filosófico Serie Universitaria, 2009, p. 87.

Y Yahveh respondió a Job del seno de la tempestad y dijo:

¿Quién es ese que oscurece la Providencia,
Con palabras vacías de saber?

Cíñete, pues, como varón los lomos.

Voy a preguntarte y me instruirás.

¿Dónde estabas al fundar yo la tierra?

Indícalo si tienes inteligencia.

¿Quién señaló sus dimensiones

O quién extendió sobre ella cordel?

¿Se te han mostrado las puertas de la muerte

Y las puertas de la sombra viste?

¿Por qué camino habita la luz?

Y las tinieblas, ¿cuál es su sitio? (38, 1-5; 17 y 19).

Y Job respondió a Yahveh y dijo:

Sé que todo lo puedes

Y que no te es imposible plan alguno.

— ¿Quién es ese que oscurece la Providencia sin sabiduría?

Así, pues, traté sin comprender

De maravillas superiores a mí, que no conocía.

— Escucha, pues, y yo hablaré,

Yo te preguntaré y me instruirás.

De oídas solo había sabido de ti,

Mas ahora te han visto mis ojos

Por eso me retracto y arrepiento

Sobre polvo y ceniza» (42, 1-6).¹⁴

La teofanía final del Dios viene precedida por la conversación de Job con sus amigos en la que el estadio de sabiduría se empieza a ver atacado por la discordancia entre mal sufrido y mal moral. En realidad, lo que está ocurriendo es que Job quiere quejarse directamente a Dios para que este responda de unos sufrimientos en los cuales él no ha tenido parte, ya que él en cierta medida es justo y ha respetado la ley de la retribución.¹⁵ Así habla Job: «¡Ojala supiera cómo encontrarlo, cómo llegar a su morada! Entablaría un proceso ante él, mi boca rebosaría de argumentos. Sabría las palabras de su réplica, comprendería lo que me dijera. ¿Precisaría [él] gran fuerza para disputar conmigo? No, tan solo tendría que prestarme atención. Reconocería [entonces] en su adversario a un hombre recto, y yo ganaría definitivamente mi causa» (23, 3-7; las traducciones aquí son muy variables; cf. 31, 35-36).

Sin embargo, si nos fijamos bien en el último texto veremos que no hay una respuesta exacta a Job por el sentido de su sufrimiento. La actitud de Job ante el dolor no es la de considerar el dolor como una situación insuperable de la vida humana, ya que la vida humana está anclada en el fe en Dios, la vida de Job consiste

¹⁴ *Libro de Job*.

¹⁵ Cf. RICOEUR, Paul: *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004, p. 453; RICOEUR, Paul: "El mal: Un desafío a la filosofía y a la teología"; en *Fe y filosofía*, cit., p. 204.

en la sustitución de un centro de referencia contingente en la pregunta acerca del sufrimiento por otro Absoluto cuya respuesta es irrevocable.¹⁶ Como señala Ricoeur, a pesar de la respuesta que se le da a Job: «Ni siquiera entonces la pregunta de Job a propósito de sí mismo es resuelta, se disuelve a favor del descentramiento que el habla opera».¹⁷ De esta manera, la pregunta acerca del mal se convierte en una especie de interrogación al aire con tintes dramáticos.

La propia actitud de Job nos lleva a establecer una dicotomía radical entre mal sufrido y el mal cometido. Así hemos afirmado que el mal sufrido tiene una estructura relacional trascendental. Ello provoca que tengamos que revisar la concepción del mal sufrido como verdadero mal. Si el sufrimiento tiene una estructura relacional trascendental en el sentido en que muestra una respuesta de su propio dolor al sujeto a partir de la afirmación de una trascendencia absoluta, está claro que el sufrimiento está por encima del campo de la operatividad humana. Es decir, el sufrimiento debería ser excluido en parte del campo de la consideración de la ética. El dolor no es bueno ni malo, puede ser una vía de trascendencia, en el que la propia limitación del hombre recibe una respuesta que sobrepase al propio hombre y provoca esa retractación del lamento del hombre y lo convierte en una posición de fe absoluta en un Dios que trasciende el mundo y sus categorías. En este sentido, el dolor no solo viene causado por una disminución de una integridad física o psíquica, sino que el dolor está ínsito en el mismo ser del hombre, y en su despliegue. La causa última por la que hay que atribuir al hombre el sufrimiento no es que el hombre eligió el mal o el bien en un determinado momento o lo elige ahora. A mi modo de ver, la libertad no se agota en la capacidad de elección ni para el bien ni para el mal, pues ello conllevaría la concepción de una libertad instrumentalizada. Así pues, en la acción del hombre no se pone en juego la persona entera, en el sentido de que las acciones muy pocas veces traslucen el ser del hombre. Pero esto ya es otra cuestión. Continuemos con los niveles de racionalización del mal. En siguiente lugar nos encontraremos con la gnosis y la rectificación agustiniana de la gnosis.

3.3. El estadio gnóstico

El conocimiento gnóstico de la realidad del mal es descrito por Eduardo López Tello en su libro *Simbología y Lógica de la Redención*.¹⁸ En él se hace referencia a que Ricoeur encuentra una relación entre el conocimiento y el problema del mal, en

¹⁶ POLO, Leonardo: *La persona humana y su crecimiento*. Pamplona: EUNSA, p. 240.

¹⁷ RICOEUR, Paul: "Religión, ateísmo, y fe"; en *El conflicto de las interpretaciones*, cit., pp. 414-415.

¹⁸ Cf. LÓPEZ TELLO, Eduardo: *Simbólica y lógica de la redención: Irene de Lyon, Hans Küng, y Hans Ur von Baltasar leídos con la ayuda de Paul Ricoeur*. Roma: Gregorian & Byblical Bookshop, 2008.

cuanto que este se presenta como algo externo al hombre. El mal en este sentido provendría de fuera del hombre y afectaría a su misma materialidad. De esta manera, el mal sería una realidad cuasi física que en cierta medida nos afecta desde el exterior. Así pues, se concede una visión trágica al problema del mal como algo que, primero, viene de fuera, y segundo, que es una fuerza física que nos afecta. La gnosis nos lleva a responder en cierta medida y con sus limitaciones evidentes a la pregunta sobre el origen del mal.

En este sentido San Agustín realiza una especie de rectificación de la gnosis en el sentido de que sea un mal que nos venga desde fuera. Según Ricoeur, San Agustín para realizar esta rectificación de la concepción exteriorista del mal maneja un esquema conceptual netamente neoplatónico que nos servirá para entender mejor la posición del mal sufrido en el hombre.¹⁹ Desde esta concepción neoplatónica, San Agustín maneja la idea de que el mal no es una sustancia, ya que en cierta medida el mal es privación de bien y lo que se piensa es algo, pero no la privación de algo, a no ser que sea con respecto a ese algo, es decir, en conformidad con ese algo. De esta manera la concepción de un mal sustancia aparecería como quimérica. En este sentido, «puede haber bienes sin males [...], pero no puede haber males sin bienes».²⁰ Tendríamos que afirmar entonces la no existencia del mal: «Parecerá absurdo afirmar que no existen los malos, cuando en realidad son los más numerosos; y sin embargo, así es, no existen».²¹

A pesar de esto, la concepción de la creación *ex nihilo* le proporcionará a San Agustín un nuevo encuadre acerca del problema del mal. La creación *ex nihilo* da lugar a otro concepto negativo que no hace más que subrayar la distancia infinita que habría entre el Creador y las criaturas. Ello apuntaría a una deficiencia en lo creado que estaría relacionada con su esencial limitación. Esa esencial limitación provocaría en los seres racionales libres una tendencia a declinar, es decir, a tender hacia la nada, en vez de a Dios. De aquí saldría una nueva concepción del mal.

Esta confesión del mal llevaría consigo la negación gnóstica del mal, como una sustancia que actúa desde fuera y nos afecta, y fundaría la concepción moralista del mal. Así la pregunta acerca del origen del mal se sustituye por la pregunta acerca del mal que hacemos nosotros. El concepto de pecado refuerza la responsabilidad que los hombre tenemos en la cuestión del mal, es decir, el mal, del que es responsable el hombre a partir de la caída, no proviene del exterior, solo del interior, ya que la nada que funda el pecado no puede tener otra explicación más que la declinación

¹⁹ RICOEUR, Paul: *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, cit., pp. 211-233 (213).

²⁰ SAN AGUSTÍN: *De civitate Dei*, XIV, 11, 1.

²¹ BOECIO: *Consolación de la Filosofía IV*, prosa 2, 33.

del hombre a buscar a Dios. Esta elección es fruto de una decisión voluntaria, es decir, proviene de la libertad.

En este sentido, tanto el mal sufrido como pena como el mal cometido pertenecen a la misma especie del mal moral. Así pues, creo que es incorrecta en parte una visión del mal sufrido como mal moral en el sentido de apostar por una especie de teoría de la retribución que señalaría que «todo sufrimiento es merecido porque es el castigo de un pecado individual o colectivo, conocido o desconocido».²² Efectivamente, hay una parte del mal sufrido que tiene que ver con el mal moral, en el sentido de que este último provoca un comportamiento injusto con los otros y se puede atribuir una cierta imputabilidad pena. Ahora bien, resulta francamente cuestionable que todas las formas del mal sufrido lleven consigo una responsabilidad personal.

A esto se añade la dificultad siguiente: la redistribución que implica la idea del pecado original, que afecta a todos los hombres, exige que ese mal tenga una dimensión supra-individual e histórica, en el sentido de genérica. Aquí se funda la doctrina del pecado original.

En realidad, esta doctrina no hace sino poner de manifiesto una vez más la experiencia individual y colectiva de una cierta impotencia debido a la presencia de una fuerza demoníaca en nosotros que hace que tendamos al mal. Ahora bien, este enigma aparece bajo la forma de una racionalidad clara y distinta. Por un lado, el pecado original afecta a la naturaleza de todos los hombres. Por otro lado, ese pecado es imputable a todos los hombres de forma individual. En este sentido, «el pecado introduce una nada de un género distinto, un *nihil privativum* del cual la caída es responsable absoluta, sea la del hombre o la de las criaturas más elevadas. Es impropcedente buscar la causa de esta nada más allá de una voluntad caracterizada por la maldad».²³ Por su parte, esta apariencia de racionalidad que aporta la doctrina sobre el pecado original se puede decir siguiendo a Ricoeur que no es más que la forma de un mito racionalizado.

De esta manera se puede entender la polémica entre San Agustín y Pelagio. San Agustín confiere al mal una nada privativa que sería superior a la voluntad de cada hombre y de todos los hombres, nada de la que el hombre en cierta medida es responsable, mientras que Pelagio dejaría totalmente libre la decisión de la persona sobre la realidad sin imponerle una especie de nada superior a cada hombre y a todos los hombres.

²² RICOEUR, Paul: *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, cit., pp. 211-233.

²³ *Ib.*, p. 217.

Nótese que ambas concepciones que surgen acerca del mal son moralistas y ninguna de ellas responde en cierta medida a la concepción del mal sufrido. San Agustín condena al mal sufrido justamente por un hombre al silencio al no saber responder exactamente a la pregunta de cuál es el origen del mal en la voluntad del hombre: «¿Cuál es la causa eficiente de esta mala voluntad? No la encontramos. ¿Qué es lo que vuelve mala la voluntad, siendo ella la que hace mala una obra? La mala voluntad es la causante del acto malo; pero no hay nada que sea causante de la mala voluntad». ²⁴ «Que nadie se empeñe en buscar una causa eficiente de la mala voluntad. No es eficiente la causa, sino deficiente. [...] Es como si alguien quisiera ver las tinieblas u oír el silencio». ²⁵ Por su parte Pelagio, debido al componente altamente voluntarista de su ética, ni siquiera se centrará en su consideración de la moral en hablar sobre el origen del mal.

A continuación trataremos de forma muy sucinta la concepción del mal en la teodicea moderna y la crítica Kantiana de la misma de la que hablaremos con mucha más profundidad. En este sentido, como se ha visto hasta ahora todo este trabajo ha estado destinado a la refutación de la concepción de todo mal sufrido como mal moral y la consideración del sufrimiento como un mal, motivo por el cual sería conveniente realizar una distinción entre dolor y sufrimiento. Dolor como esencial limitación en el plano del ser: supone no llegar a ser nunca lo que uno está llamado a ser, ser con, o coexistencia radical; ²⁶ sufrimiento, que es aquel que es imputable por la presencia de un mal que ha afectado a otros y que ha salido de uno mismo.

3.4. La consideración del mal desde el punto de vista de la teodicea y la vuelta a la moralización kantiana

Las consideraciones de la teodicea en torno al mal moral giran en torno a tres pilares fundamentales según Ricoeur:

1) Todos los enunciados de la teodicea se caracterizan por su carácter unívoco. Esto no parece ser así, en cambio, en la teodicea de Santo Tomás de Aquino, que se caracteriza por el empleo de la analogía.

2) Todos los argumentos de la teodicea tratan de demostrar que Dios no es el origen del mal o, como diría Nietzsche, el padre del mal. ²⁷ Por eso, los argumentos de la teodicea tienen una clara intención apologética.

²⁴ SAN AGUSTÍN: *De civitate Dei*, XII, 7.

²⁵ *Ib.*

²⁶ Cf. POLO, Leonardo: *Persona y Libertad* Navarra: EUNSA, 2009.

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich: *Genealogía de la Moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 15.

3) A su vez, los argumentos de la teodicea deben tener afán por la totalización sistemática y por satisfacer la llamada lógica de la no contradicción. De esta manera, la ontología perfecta es la que tiene una constitución onto-teológica, es decir, la que une el concepto de Dios con los grandes conceptos metafísicos.

Ricoeur señala que Leibniz y su teodicea son los mejores ejemplos de dicha constitución ontoteológica. Fue el propio Leibniz quien acuñó el término de teodicea para dicha disciplina. En este sentido, Leibniz coloca las dos formas de mal, el mal cometido y el mal sufrido, bajo la consideración o denominación de mal metafísico. Se supone que son defectos que tiene todo ser por el hecho de ser creado. Por otra parte, como señala Ricoeur la teodicea añade a la lógica de la no contradicción y al afán de totalidad sistemática el principio de razón suficiente. Nótese que la teodicea moderna mezcla el principio de no contradicción y el principio de identidad, algo que se ve perfectamente en la univocidad que exigen los enunciados de la teodicea que no aceptan la equivocidad o una especie de lo que Aristóteles llamaba homonimia *pros en*, es decir, la existencia de la analogía en los predicados que se refieren al ser.²⁸

Por su parte, el principio de razón suficiente se enuncia como el principio de lo mejor y Ricoeur lo formula de la siguiente manera: «en el que se concibe la creación salida de una competencia del entendimiento divino entre una multiplicidad de modelos de mundo en el que uno solo contiene el máximo de perfecciones con el mínimo de defectos».²⁹

De esta manera, aparece la teoría del mejor de los mundos posibles. El problema de este principio de lo mejor es que un entendimiento finito jamás verá cómo el entendimiento divino pone en acto las mejores esencias posibles. Hace falta, como señala Ricoeur, un optimismo muy fuerte para creer en el principio del mejor mundo posible. Lo único que podríamos conocer o suponer más bien dicho es la armonía entre los bienes y los males, es decir, el principio de lo mejor se conocería por sus efectos. El optimismo leibniziano sigue sin dar respuesta al mal sufrido por el hombre. La armonía entre el bien y el mal no da lugar a ninguna respuesta satisfactoria para el justo que sufre. Si la teodicea de Leibniz parte de un cierto optimismo de fondo, la otra forma de la teodicea adoptará el método de la dialéctica, es decir, la lucha de contrarios, dando tintes dramáticos a la realidad y considerando el mal sufrido como necesario para el hombre.

Pero ahora conviene que nos centremos en la crítica de Kant a las bases de la teodicea, en concreto, a la constitución onto-teológica de la teodicea. No es que el

²⁸ Para ampliar más este concepto de analogía en Aristóteles, conviene estudiar el capítulo V de: Vico, Alejandro: *Aristóteles, una introducción*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2006.

²⁹ RICOEUR, Paul : *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, cit., pp. 211-233.

mal no se pueda pensar ya, es que el mal solo se puede pensar prácticamente.³⁰ De esta manera, una vez más se vuelve a producir el fenómeno de la moralización del mal, el mal se presenta como algo que no debe ser y se debe combatir. Para entender más esta cuestión deberemos profundizar un poco más en la cuestión del mal que Kant trata pormenorizadamente en la *Religión dentro de los Límites de la mera razón* y que Ricoeur comenta. Para ello, seguiremos el esquema que Kant expone en el libro señalado.

Kant afirma que es un hecho que el mal circunda la vida humana. Ahora bien, casi todas las teorías antropológicas contractualistas han entendido que el inicio o estado de naturaleza del mismo fue bueno. Asimismo, hay teóricos que señalan la idea opuesta, es decir, que el mundo humano progresa en un sentido ascendente: de lo malo a lo mejor. Esta idea del progreso moral del hombre no se puede fundar en la experiencia según Kant, ya que la historia de los hombres señala una tendencia absolutamente contraria. Esta idea, según el propio Kant, no deja de ser un deseo, es decir, un impulso para cultivar el bien que se encuentra en forma de germen en el hombre. Así pues, si el cuerpo es sano y bueno según el cuerpo, el alma del hombre también sería buena en este sentido, con lo cual se podría hablar de una cierta tendencia natural al bien en nuestra naturaleza.

Pero estas teorías que hemos expuesto también podrían estar equivocadas. Si admitimos una postura intermedia, podríamos llegar a decir que el hombre no es bueno ni malo o es las dos cosas a la vez y en ese caso sería en parte bueno y en parte malo. El problema está en determinar en qué sentido un hombre es malo. Se llama malo a un hombre no porque haga acciones contrarias a la ley moral sino porque en cierta medida ese hombre deja que en sus máximas entren principios contrarios a la ley moral. Ahora bien, uno puede observar mediante la experiencia si una acción es contraria a la ley, pero no determinar si la máxima de la voluntad del sujeto moral es mala, cosa que es completamente imposible desde el punto de vista de la experiencia, ya que supondría asumir que la experiencia determina a la máxima de la voluntad, mientras que es la ley moral la que determina la máxima del sujeto en cuestión. Por eso las máximas no se pueden observar y uno desde el punto de vista de la experiencia no puede afirmar que otro hombre es malo. Para decir que un

³⁰ Se debe profundizar en esta idea de que el mal solo se puede pensar prácticamente, en el sentido de que veamos cómo es precisamente el agnosticismo kantiano (incapacidad de la razón humana para justificar a Dios) como base del practicismo moralista y la falta que pueda haber en Kant de respuesta a la pregunta por el mal. Así lo explica Kant: «¿Qué interés tiene la razón en este conocimiento? No un interés especulativo, sino práctico. El objeto es demasiado elevado como para especular sobre él (Dios); 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 sabios» (KANT, Immanuel: *Lecciones sobre filosofía de la religión* Madrid: Akal, 2007, p. 67). Con respecto a esta idea en la que no ahondaré más se puede también consultar GONZÁLEZ, Ángel Luis: “Interés de la razón y postulado, claves del teísmo moral Kantiano”, en *Metafísica, Acción y Voluntad. Ensayos en homenaje a Carlos Llano*. México: Universidad Panamericana, pp. 110-111.

hombre es malo, habría que extraer a priori una máxima que actuase como fundamento universal de las máximas malas de ese sujeto, máxima que no se puede sacar ni de la experiencia ni de la propia dinámica tendencial del sujeto moral.

Es en este preciso momento en el que tropezamos con el término naturaleza, que estaría en contradicción con la libertad del sujeto y su disposición a la moralidad. En este sentido, la naturaleza sería fundamento subjetivo del albedrío del sujeto y el uso de su libertad. Ese fundamento tiene que estar regido por el acto de la libertad, e incluso tiene que ser un acto de libertad, ya que de otro modo no se podría atribuir imputabilidad en las acciones de la naturaleza contrarias a la ley moral. Es por ello, que el fundamento del mal no se encuentra en la naturaleza del sujeto, ni en ningún de los objetos que es propio de la dinámica tendencial del sujeto, sino en una regla práctica que hace que la máxima de un sujeto actúe de forma contraria a la ley moral. Si el fundamento no fuese una máxima, sino una mera dinámica tendencial, la libertad y su uso podrían ser reducidos a complejas explicaciones causales de la naturaleza, que contradirían la libertad y su uso práctico. Por tanto, el fundamento de la moralidad de una acción, es decir, el fundamento de que una acción sea moralmente buena o moralmente mala es la propia máxima que el sujeto se da a sí mismo en la acción moral. La aceptación de esa máxima bajo la forma de una ley moral o contraria a la misma es un acto insondable para nosotros, ya que forma parte de un acto de libertad que requiere como justificación de la máxima de una voluntad pura, universal y a priori.

Que el fundamento de la moralidad de la acción sea la máxima, apunta a que la bondad o maldad de una acción no está en la naturaleza o en sus correspondientes objetos provenientes de las tendencias o inclinaciones del sujeto que se representan dichos objetos. En estos términos, es el sujeto el autor de la bondad o la maldad, ya que el fundamento de la adopción de una máxima es un acto exclusivo de libertad y no puede ser dado en la experiencia. En este sentido, la bondad y maldad en el hombre son llamadas innatas, en el sentido de que son puestas antes de toda experiencia y de esa manera son puestas con el hombre con su nacimiento, teniendo en cuenta que el nacimiento no es causa de ellas, tanto de la bondad como de la maldad moral.

Es importante señalar que la experiencia incluso nos permite detectar una cierta ambigüedad al afirmar que el hombre es bueno por naturaleza o malo por naturaleza, hasta el punto de que la experiencia nos llega a confirmar una mezcla de ambas proposiciones que desembocaría en una especie de indiferentismo moral. Esa ambigüedad o indiferentismo hace que las máximas de la moral pierdan su precisión y firmeza. Por eso no se debe conceder ningún término medio en ninguna de las acciones morales, ya que como hemos señalado es el sujeto mediante un acto de libertad el que crea el bien o el mal mediante el uso de su libertad, es decir, tratando de ajustar o no la máxima de su acción a aquella ley universal. A las personas que son

afines a este modo de pensar se les llama rigoristas. Kant no considera este término como peyorativo. En realidad, le parece incluso como una especie de alabanza. A los que son partidarios del indiferentismo moral se les llama latitudinarios. De entre ellos se encuentran los indiferentistas y los sincretistas.

La justificación de la postura rigorista se justifica en el siguiente razonamiento: la voluntad en su autonomía no puede tener como motor de su acción nada que no sea la ley moral en sentido estricto, es decir, aquella ley que el hombre ha admitido mediante un acto de libertad en su máxima. El que hace de su máxima la ley moral es moralmente bueno. Ahora bien si la ley moral no actúa como fundamento de la moralidad y como fundamento de la máxima de la voluntad, entonces esa voluntad actúa según una máxima que está movida por otra cosa distinta que la ley moral, que conlleva a un apartamiento de la máxima de la voluntad de lo que es la ley moral y por lo tanto dicha máxima sería contraria a la ley moral. En este sentido, la intención del sujeto moral no es en ningún caso indiferente, ya que o la máxima tiene como intención la ley moral u otro motor está actuando entonces como condición de posibilidad de la moralidad misma anulándola.

En resumen, si una acción es moralmente buena es porque el sujeto ha adoptado en su máxima mediante un acto de libertad el asumir la ley moral como intención de esa máxima. Por eso, una acción hecha bajo la máxima de una voluntad pura y a priori no puede ser nunca moralmente buena o moralmente mala. O es moralmente buena o es moralmente mala pero no las dos cosas a la vez. Además la ley moral que inculca un deber en nosotros es única y universal, es decir, válida para todo ser racional. No puede incurrir en contradicciones según las máximas de cada uno de los sujetos si estos no tienen como fundamento la ley moral misma. Ello significa que cualquier apetencia del sujeto es incompatible con la ley moral, pues desplazaría como fundamento objetivo de la moralidad a la propia ley moral.

Kant señala que en nuestra acción moral tenemos como intención innata tanto la ley moral como lo contrario a la propia ley, una regla que vaya en contra de esa regla práctica de la moralidad. Que esa intención se dé ya de antemano no implica que no sea adquirida por el hombre mediante un acto de libertad, es decir, que el hombre que la adquiere es su autor. Ahora bien, para Kant, esa adquisición de la intención moral no requiere de tiempo.

Por eso, «el principio del mal no tiene de ninguna manera origen en el sentido temporal del término: es solamente la máxima suprema a que sirve de fundamento subjetivo último a todas las máximas malas de nuestro libre arbitrio. Esta máxima suprema funda la propensión (Hang) al mal en el conjunto del género humano (en

este sentido, Kant en esto, se sitúa al lado de San Agustín, como también el encuentro con la predisposición (Anlage) para el bien, constitutiva de la voluntad buena». ³¹

Aquí Kant deja de lado un tema importante para la ética, que es la constitución narrativa de la propia personalidad a través del tiempo. En función de esto que hemos expuesto, para Kant el hombre es bueno o malo en función de las máximas que haya adoptado para su voluntad siguiendo o no la ley moral ya para siempre. De esta manera, se cierra la dimensión histórica de la virtud en el hombre y el papel que tiene en la configuración de la propia personalidad. Pero no solo eso, la búsqueda en Kant de una libertad sin condicionamientos lleva a que la concepción de la libertad kantiana se convierta en un liberarse de, pero en ningún caso se trata de una libertad para. ³² La moralidad de una acción no puede encontrar justificación más que en ella misma, es decir, la propia ley moral a la que ha de ajustarse la máxima. El *para* de la libertad al quedarse sin direccionalidad provoca que la voluntad se curve sobre sí misma. La justificación de la curvatura de la voluntad es la propia ley moral que permite al sujeto vivir en autonomía, una autonomía que le proporciona la ley moral, y que cierra el círculo de la libertad. La autonomía de la voluntad queda cerrada sobre sí misma.

Por su parte, la curvatura de la voluntad sobre sí misma provoca un reduccionismo tanto en la consideración del bien como en la consideración del mal. La dimensión moral del mal es exaltada por Kant con radicalismo. Por su parte, la concepción del mal en Kant deja también en suspenso la cuestión sobre el mal sufrido y la pregunta sobre el justo sufriente queda sin respuesta. La condición dialógica del sufrimiento queda en manos de una voluntad desbocada, que es conducida a una especie de psicosis debido a la exageración de la responsabilidad moral. Pero se puede plantear la siguiente pregunta a Kant: ¿Realmente el sujeto siempre es responsable del mal que se le inflige? El mal moral vuelve a levantar un telón que oculta el mal sufrido de una u otra manera y deja sin respuesta la pregunta por el mal radical del hombre. El mismo Kant reconoce que el origen de la máxima mala y su introducción en la voluntad libre es algo que escapa al conocimiento. ³³

³¹ RICOEUR, Paul : *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, cit., pp. 211-233 (217).

³² Cf. POLO, Leonardo: *Persona y libertad*. Navarra: EUNSA, 2008.

³³ Cf. KANT, Immanuel: *Religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, cap. I.

4. Conclusiones

4.1. *La propuesta de Paul Ricoeur*

Parece ser que por lo visto hasta ahora el problema del mal no puede ser solo un problema especulativo, propio de una razón abstracta que integre la pregunta acerca del origen del mal en una especie de cosmogénesis o una teoría de la retribución universal. El problema del mal implica tres niveles: pensamiento, acción y transformación de sentimientos.

Pensamiento

El problema del conocimiento del mal implica un desafío, un desafío que escapa a toda síntesis prematura del pensamiento. Implica siempre un pensar de otra manera. Ese desafío viene alentado por la siguiente pregunta: ¿por qué me ha venido este mal? Esta cuestión actúa como una especie de acicate del pensamiento. Además, el lamento propio de los que sufren el mal siempre hace tambalearse los sistemas ontológicos que explican el mal provocando así un refinamiento de la lógica especulativa. Como señala Ricoeur, al comienzo del pensamiento se nos presenta el enigma como una invitación a poner en ejercicio el pensamiento. El pensamiento lleva a la aporía y la aporía va implícita en el mismo acto de pensar.

En esa aporía no solo está implicado el pensamiento sino también la acción y la dimensión espiritual del hombre, que contribuyen a ahondar en esa dimensión aporética acerca del mal en lo que es el pensamiento especulativo acerca de este. Ahondemos en las otras dos dimensiones de la persona humana que nos permiten dilucidar un poco más acerca del enigma del mal.

La acción

«Antes de acusar a Dios o de especular sobre [su] origen actuemos éticamente y políticamente contra el mal».³⁴ La acción supone un cambio de orientación en la forma de preguntar la cuestión acerca del mal. Si el pensamiento dirigía la mirada a la pregunta acerca del origen del mal en general, la acción afecta más al futuro, a lo que está por venir. En este sentido, el pensamiento se ocuparía más del mal sufrido que del mal cometido y el mal moral no tendría en cuenta el mal sufrido.

³⁴ RICOEUR, Paul: *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, cit., pp. 211-233 (217).

Esta postura de que el mal cometido tiene en cuenta el mal sufrido viene corroborada por el argumento de que el mal cometido implica violencia sobre el otro, es decir, provocar un sufrimiento a otro. En este sentido, el mal cometido sí que puede reducir el mal sufrido por otros en la medida en que puede reducir dicha violencia.

El mal cometido también puede orientar toda la reflexión filosófica, en el sentido de que en vez de atribuir la causalidad del mal a un poder demoníaco o a Dios mismo, considera el mal en el plano de la acción ética y política, es decir, en el plano de lo que está en manos de uno hacer, de lo agible.

Por las razones que hemos señalado a lo largo de este trabajo, la respuesta práctica al mal resulta insuficiente sobre todo por los múltiples sufrimientos causados a las personas por acciones arbitrarias o indiscriminadas. La consideración práctica del mal no satisface las preguntas del hombre justo y sufriente: ¿por qué a mí?, ¿hasta cuándo? Además es evidente que el mal sufrido puede tener causas más allá de la consideración moral del mal, es decir, de lo que está en manos de uno hacer, por ejemplo, desastres naturales, enfermedades...

Transformación de sentimientos

A la respuesta práctica al mal conviene agregar la respuesta emocional, según Ricoeur.³⁵ Esa respuesta emocional lleva a una respuesta del pensamiento en orden a cómo deber ser afrontado el sufrimiento sin ceder a un llanto o lamento exagerado que desembocaría en la desesperación. Es lo que se llamaría el trabajo del duelo, ir liberándose poco a poco del resentir que nos proporciona la pérdida del objeto amado en nosotros mismos.

En este sentido la sabiduría también ayuda a nuestras disposiciones afectivas en orden a afrontar el mal sufrido. Por eso, Ricoeur marca un itinerario muy claro para describir este proceso.

En primer lugar, a la pregunta sobre el origen del mal sufrido por uno mismo, le sigue una aporía solo salvable en un estado de ignorancia completa. El hecho de que una persona se esté echando la culpa por la muerte de la otra persona o que considere que Dios la ha castigado, exige una respuesta inmediata y esa respuesta es: no. El duelo debe liberarse de estas cuestiones, debe liberarse de la responsabilidad acerca del dolor o de considerar la responsabilidad como impuesta por Dios por una supuesta retribución a causa de los pecados. De esta manera, el sufrimiento queda al desnudo sin más, y el hombre adquiere su primera disposición afectiva frente al dolor.

³⁵ RICOEUR, Paul: *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, cit., pp. 211-233.

En segundo lugar, se puede producir ya el llanto contra Dios. Esta disposición se adquiere cuando el hombre tiene conciencia de la alianza entre Dios y él mismo, una alianza que supuestamente compromete al hombre y compromete a Dios. En esta alianza, al verse acuciado por los sufrimientos, surge el tema de la permisión divina, es decir, por qué Dios permite que pase el mal a los justos. Surge así lo que Ricoeur llama la teología de la protesta. Como señala Ricoeur, «la acusación contra Dios surge aquí de la impaciencia de la esperanza».³⁶

En tercer lugar, la sabiduría ayuda a comprender y a liberar del llanto, en el sentido de que se entiende que Dios no es el origen del mal sufrido ni la causa de él, es decir, que se puede entender y creer en la realidad de Dios sin entender el origen del mal sufrido o más bien del sufrimiento, ya que Dios es fuente de toda bondad y de toda justicia. Así se comprende la actitud de rechazo hacia el mal, el coraje para soportarlo, y la ayuda a otros que sufren el mal. Con esta tesis discrepo en ciertos puntos, pues a mi modo de ver la actitud de luchar contra el mal sin ni siquiera comprenderlo da lugar a un modo de entender el sufrimiento bastante superficial y egoísta. A mi modo de ver, comprender o creer en Dios sin comprender el dolor es algo absurdo, ya que la misma estructura dialógica del sufrimiento establece una relación con lo trascendente, con Dios. Negar las vías de trascendencia que pueda tener el dolor en la vida humana bajo el supuesto de que Dios existe y es bueno para con nosotros, supone negar la propia vida humana y su capacidad de apertura a la trascendencia que se observa en la experiencia de la propia limitación. En Ricoeur la experiencia de la propia limitación se alcanza a través del sentimiento de labilidad.

Por medio de la labilidad, Ricoeur explica la relación con el mal. La maldad del hombre se percibe a través de un sentimiento de contingencia, que pone al hombre frente a la falibilidad y contingencia de su propio existir. Por medio de este sentimiento el hombre se da cuenta que podía no haber existido, pero al mismo tiempo su imaginación a través de la razón se mueve hacia el concepto de infinitud, hacia un concepto de razón trascendental que le permita trascender su propia contingencia a través del sentimiento de labilidad que experimenta el hombre por la posibilidad de no existir ya que esto le aterra. A mi juicio, el sentimiento de labilidad más que mostrar una relación de trascendencia, necesita lo trascendente para justificar lo contingente, necesita lo infinito para justificar lo finito aunque quizá Ricoeur lo que pretendiera fuera reforzar el concepto de finitud simplemente tal y como se muestra en este texto cuando se habla de la labilidad en los siguientes términos: «No cualquier limitación es de por sí posibilidad de caer, sino precisamente esta limitación específica que consiste, dentro de la realidad humana, en no coincidir uno consigo

³⁶ *Ib.*, p. 225.

mismo, es decir en experimentar, en todos y cada uno de los diversos ámbitos, una desproporción entre finito e infinito».³⁷

En este sentido, la labilidad constituiría una especie de sentir precomprensivo de la realidad. Es dudoso este planteamiento de Ricoeur, sobre todo, porque al considerar la labilidad como un sentimiento establece una razón de enlace con lo trascendente solo de necesidad, y en ningún caso de libertad, que da lugar a una sensación de no ser libre aun siéndolo. En este sentido, para Ricoeur el sufrimiento no es posible sin la negación interna por la que no me identifico con aquello que me aqueja. Lejos de ejercer un poder propio desde sí mismo, en el sufrimiento estoy agrietado desde fuera (pero la síntesis pasiva pasa por el dominio de sí mismo antes que la constitución activa de la propia pertenencia).³⁸

Ricoeur señala que algunas personas se encaminan hacia la renuncia total al lamento mismo, como un medio para no caer en la autoinculpación de nuevo. Esa renuncia total hacia el lamento puede pasar efectivamente por una teología de la Cruz, según la cual esa renuncia al llanto se abaja en la consideración de que Jesucristo, Hijo de Dios, se crucificó a sí mismo. Esta vía conlleva la eliminación de todos los deseos, de tal manera que se llega a amar a Dios por nada. La autoinculpación de uno mismo está relacionada mucho con cultivar deseos de plenitud, es decir, de alcanzar una unidad de vida basada en la autosuficiencia y no aceptar la condición dolorosa del hombre que proviene de su propia falta de unicidad, ya que la persona es un ser de dualidades³⁹ (alma-cuerpo, intimidad-manifestación, esencia-existencia...)

4.2. Dios como causa del mal: la visión metafísica de Santo Tomás de Aquino.

Trataré ahora las cuestiones en las que Tomás de Aquino habla sobre el origen del mal y sobre todo resulta conveniente explicar el porqué de la afirmación: si el mal existe, Dios existe.

En cierta medida podemos decir que las cosas se conocen mejor por sus opuestos. Es lo que podemos decir que ocurre con el mal, se conoce mejor por su opuesto que es el bien. En este sentido, el mal se define por el bien y el bien es criterio del mal. Por eso, el mal se define como privación de bien, como carencia de algo que

³⁷ RICOEUR, Paul: *Finitud y culpabilidad*, cit., pp. 210-211. El análisis de la finitud que realiza Ricoeur incluye diversos puntos extremadamente sugerentes; en otros, sin embargo, y particularmente en su referencia al mito, se advierte un influjo de las hermenéuticas freudiana y estructuralista que lastran sus observaciones.

³⁸ RICOEUR, Paul: *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, p. 377.

³⁹ Cf. POLO, Leonardo: *Antropología Trascendental*. Navarra: EUNSA, 2007.

debiera ser y no es, es decir, que podemos definir el mal no solo como privación de bien, sino también como privación de bien debido. Es por ello que el mal ni tiene existencia ni es bueno ya que lo único que es bueno es lo apetecible y en lo que hay carencia no puede haber apetencia de lo que no es. De aquí podemos sacar la conclusión de que la razón de mal consiste en que alguna cosa decaiga en su bondad. Es cierto que dicha razón de mal genera desigualdades, pero esa desigualdad generada por el decaimiento en la bondad de algo es sinónimo de perfección en tanto que da cabida a distintos grados de bien y que explica por qué las cosas declinan en el bien. Aquí aparece la idea del providencialismo: «De suerte que se impedirían muchos bienes si Dios no permitiese existir algún mal».⁴⁰ Esta sería la naturaleza básica del mal, que se basaría en la idea de que el bien es el sujeto del mal. El bien está en el mal como su sujeto. Es por ello que el mal no tiene realidad sustancial. Es más, «la negatividad del mal supone siempre la positividad del bien en el que se inserta».⁴¹ A esto podemos añadir que es precisamente el conocimiento de Dios el que nos permite tener noción alguna acerca del mal, frente a las objeciones superficiales que supondrían una concepción del mal como incompatible con la existencia de Dios.

A pesar de que esto sea así no podemos decir que el mal provenga de Dios, sino que más bien proviene de las deficiencias de las criaturas, es decir, la deficiencia de las causas segundas. Así lo señala Tomás de Aquino: «El hecho de que aparezca algún defecto o algún Mal en los seres actuados o gobernados por Dios obedece a que esos agentes secundarios son defectuosos, aunque en Él no se dé ningún defecto».⁴² Sin embargo, hemos de situar ese mal en la agencia, es decir, en el actuar de las causas segundas, pero no podríamos situar el mal en la finitud existencial de las causas segundas, ya que sería erróneo situar la finitud como causa del mal.

Ahora bien, analizando el mal de universo, no podemos hablar de un mal, ya que el mal físico no es un verdadero mal, pues proviene de la composición y multiplicidad de las cosas que sirven a una especie de armonía universal. El verdadero mal sería en cambio el mal moral, o lo que se llama pecado. En este sentido, el mal moral supone la desordenación libre de la criatura con respecto a su fin último. Una cuestión interesante que a mi modo de ver resulta crucial es que Tomás de Aquino no entiende la pena asociada al cometer un pecado como un mal, sino que simplemente supondría una reordenación violenta de la criatura otra vez a su fin último. Esa violencia que genera la reordenación de la criatura a su Creador no será un mal, en el sentido de mal moral, sino que supondría más bien un sufrimiento y ya en Tomás de Aquino encontramos que el sufrimiento no sería propiamente un mal, con lo cual la pregunta por el sufrimiento sería distinta a la pregunta por el mal. Sí

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica I*, q. 48, a. 2.

⁴¹ GONZÁLEZ, Ángel Luis: *Teología natural*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 222.

⁴² TOMÁS DE AQUINO: *Suma Contra Gentiles III*, 71.

que es cierto que hay una cierta relación entre el mal moral y el sufrimiento, sobre todo en el fenómeno de la culpa. Ahora bien, ello no supone que se puedan asimilar mal y sufrimiento.

De ahí que la tesis de Ricoeur de que hay distinción entre mal sufrido y mal cometido ha de ser reformulada: el mal sufrido no es un mal. Como el sufrimiento hace más referencia al hombre que a una explicación del orden de la realidad, el acceso al dolor debe ser antropológico y no metafísico. Por eso Ricoeur acierta a situar la problemática del mal en el ámbito de lo humano. Ahora bien, el problema es que ese acceso al mal se realiza desde una vía afectiva y como ya hemos señalado antes, ese camino no es el más adecuado para llegar a lo radical en el hombre. El ser del hombre no se reduce a su disposición afectiva y el dolor no es un afecto, sino que está inserto en el *esse hominis*, no en la naturaleza o modo de ser del hombre.

4.3. El dolor como nuevo encuadre del problema del mal: la contemplación frente a la acción

A mi modo de ver, la distinción entre mal sufrido y mal cometido es correcta. El problema sigue siendo la consideración del sufrimiento como mal que viene dada por su relación estrecha con el pecado que se da en la experiencia humana. Se puede decir en cierta medida que el sufrimiento no puede someterse al mismo nivel comprensivo que el que se le ha dado al mal. Ello quiere decir que a lo largo de la historia de la filosofía la pregunta acerca del mal se ha confundido con la pregunta acerca del dolor y ello ha llevado a una confusión entre ambas cuestiones. Esta falta de diferenciación ha llevado a distintos reduccionismos a la hora de entender el mal.

Al situarse el problema del mal en el límite de lo representable, es decir, entre lo representable y lo irrepresentable, entre lo que podemos conocer y a la vez nos resulta incognoscible, se ha llevado a cabo o una comprensión exclusivamente abstracta del problema del mal o una consideración práctica del mismo. Es decir, la consideración acerca del origen del mal o se ha hecho solo desde el punto de vista de la metafísica o desde el punto de vista de la ética. El gran problema de la consideración exclusivamente metafísica del mal es que no da respuesta a la pregunta por el mal sufrido. Tampoco una doctrina providencialista del mal respondería a la pregunta del justo sufriente acerca del porqué de su mal aquí y ahora. La pregunta acerca del origen del mal sufrido tiene una respuesta de índole no metafísica ni ética.

El tipo de relacionalidad que exige el sufrimiento como hemos señalado a lo largo del trabajo es distinta a la relacionalidad que establece el mal moral. La relacionalidad del sufrimiento exige la comparecencia de una persona divina que dé una respuesta absoluta. Además, el dolor no afecta accidentalmente a la persona, ni

tampoco sustancialmente, sino que está ínsito en el ser mismo de la persona y se da en su mismo despliegue.

Por ello el dolor, a diferencia de la pregunta por el mal, nos pone frente a nuestra existencia entera. Mientras que la pregunta por el mal nos coloca frente al concepto de responsabilidad, la pregunta por el dolor nos coloca frente a nuestra existencia, frente a nuestro ser. También la actitud para afrontar el mal es distinta que la actitud para afrontar el dolor. La actitud para afrontar el mal implica una acción, o más bien una respuesta práctica al mismo en el que se produce lo que se podría llamar una falta de cuestionamiento. En cambio, en el dolor sí que se produce ese cuestionamiento en el que la propia existencia se convierte en una interrogación para el propio sujeto que se pregunta. En el dolor hay una actitud contemplativa que hace que adoptemos una actitud extrínseca con respecto a nosotros, o más bien con respecto a lo que debemos hacer ante una situación en la que el mal está presente.

Además podemos añadir a esto que el mal nunca afecta sustancialmente al hombre sino accidentalmente. En cambio, el dolor como hemos señalado antes afecta al ser mismo de la persona en su despliegue. La pregunta por el mal no afecta esencialmente al hombre. Por eso, no es una pregunta definitiva en la existencia humana. En cambio, y esta es la tesis que sostengo: la pregunta por el dolor constituye una pregunta definitiva de la existencia humana e implica más a la persona humana, ya que el dolor es más de la persona que el mal. Por eso resulta importante la tematización que hemos hecho de que el dolor no es un mal y además nos sirve no solo como vía de acceso a una tematización antropológica de la noción de persona, sino también como vía de acceso a una trascendencia. La persona se abre a la realidad en y desde el dolor, y la actitud admirativa de la que habla Aristóteles que supone un extrañamiento por las cosas mismas trae pareja la noción de dolor. Es el dolor lo que produce un cuestionamiento radical no solo de nuestra propia realidad sino de todo lo que nos rodea. En este sentido, el dolor nos proporciona un conocimiento universal de la realidad de las cosas siguiendo así la afirmación de un poeta, Dante, que señala que: «Quien sabe de dolor, todo lo sabe». En cierta medida, el dolor actuaría como condición de posibilidad de que los hombres conozcan la realidad tal y como es. A mi modo de ver, el dolor en cierto sentido sería previo al conocimiento en el orden del ser, en el orden del *esse hominis*. Es precisamente el dolor la condición de posibilidad del conocimiento, ya que el dolor es propio del ser del hombre, mientras que el conocimiento en cierta medida está más alejado del hombre, en la medida en que el hombre no es reductible a su conocer y menos aún a su querer o su poder.

Por estas razones, la pretensión de este trabajo ha sido sacar el tema del dolor de las consideraciones acerca del mal. En resumen, mi posición es la siguiente: el dolor es propio del ser personal, ya que no afecta accidentalmente al hombre, y por supuesto puede ser vía de trascendencia.

El dolor hace más referencia a la *vita contemplativa*, que a la *vita activa*. El tema del dolor no se resuelve en la acción ya que el dolor no pertenece a las manifestaciones de la persona y sí a la intimidad personal en su despliegue, es decir, al ser personal. La pregunta acerca de la experiencia del mal sufrido se transformaría así en una nueva cuestión: el sentido del dolor, una pregunta que compromete al hombre en su existencia entera. Esta interrogación del hombre que se produce en el ámbito de la actividad contemplativa pone en jaque la existencia humana y nos pone ante el tema más profundo que afecta al hombre en su ser, no solo en su sentir, en su hacer, o en su conocer. Podríamos concluir diciendo que el dolor envuelve al ser del hombre en esta vida y no deja de ser un radical en el despliegue del *esse hominis*. En cierto modo, el dolor hace al hombre capaz de todas las cosas y capaz de Dios.