

el enigmático juego de continuidad—discontinuidad que anuda las épocas históricas.

Quizás nuestra propia experiencia, específicamente americana, que permanece impensada, se revele en el futuro profundamente diferente. Pero los problemas como tales nos siguen cuestionando y nuestra filosofía no puede dejar de tematizarlos, desde el nuevo horizonte de nuestra situación americana, porque esas cuestiones siguen siendo decisivas aún para nosotros.

## DIOS Y EL PROBLEMA DEL MAL

Por F. PEREZ RUIZ, S. J. (Tokyo)

El problema del mal es un problema viejo en la historia de la humanidad, pero al mismo tiempo es un problema siempre nuevo con el que de una forma o de otra tiene que enfrentarse quien reflexiona profundamente sobre la realidad de la vida humana. La literatura reciente sobre este problema es extraordinariamente abundante y prueba con evidencia su actualidad en el mundo contemporáneo. Uno de esos muchos estudios es el que E. H. Madden y P. H. Hare han publicado dentro de la *American Lecture Series*<sup>1</sup>. En él han intentado introducir claridad y orden en la abundante bibliografía sobre el tema y, en cierto grado, lo han conseguido. Lo que nos parece bastante más discutible es hasta qué punto consiguen realmente probar la tesis del libro, a saber, que ni el teísmo ni el casi-teísmo consiguen explicar el sentido del mal real y que ese fracaso es una buena razón para rechazarlos a ambos<sup>2</sup>. Coincidiendo con ellos en muchas críticas parciales, creemos que en toda la argumentación del libro hay ciertos defectos importantes que merecen atenta consideración. Precisamente por eso nos hemos decidido a examinarlos aquí con la posible claridad y radicalidad, procurando así, por nuestra parte, contribuir en algo a la mejor inteligencia de este grave problema.

Pero ante todo convendrá dar una idea de las características principales del libro. Se trata de un examen del problema en el que los autores tratan de clasificar y valorar lo que otros han escrito sobre él; pero conviene notar desde el principio que todo el examen y discusión se mueve dentro del mundo contemporáneo de habla inglesa. Maritain y Journet son considerados sólo en una nota y eso porque se trata de obras publicadas en inglés<sup>3</sup>. Lo mismo pasa con Teilhard de Chardin<sup>4</sup>. De Bergson y Barth tratan en el mismo texto<sup>5</sup> (a base de traducciones inglesas), pero es por la relación que tiene el uno con el casi-teísmo americano contemporáneo y por ser el otro fuente de inspiración para muchos autores evasionistas del mundo anglo-americano. Esto da naturalmente a la discusión una cierta estrechez de horizonte, pero los temas que de hecho tratan son, en general, temas que interesan en todas partes y merecen atención a pesar de esa estrechez.

<sup>1</sup>Ed. H. Madden and P. H. Hare, *Evil and the Concept of God*, Springfield, Ill., Charles C. Thomas, 1968.

<sup>2</sup>P. 19

<sup>3</sup>Pp. 80-82 n. 32.

<sup>4</sup>P. 136 n. 65. La posición de Teilhard la califican de "another complicated quasi-theism".

<sup>5</sup>Cf. p. 106 sobre Bergson y pp. 7 y 20-21 sobre Barth.

El esquema del libro es claro. En un primer capítulo sobre "el enigma de Dios y el mal" plantean el problema, indican la clasificación de las respuestas que se le han dado y proponen la tesis que tratan de probar. El resto del libro lo dedican al examen y crítica de esas respuestas. En concreto, en el segundo capítulo critican los intentos de esquivar el problema, en el tercero los que tratan de negar su misma existencia haciendo ver que su planteamiento carece de sentido, en el cuarto y en el quinto los que tratan de resolver el problema dentro del margen del teísmo tradicional, y en el sexto y último los intentos contemporáneos que ellos califican con el nombre de "casi-teísmo", es decir, aquellos intentos que modifican los conceptos teístas en la dirección de un concepto de Dios temporal y/o panteísta, pero sin ir tan lejos en esa dirección que pierdan definitivamente ciertos valores fundamentales del teísmo.

Un examen detallado de los autores que incluyen en cada sentencia y de la exactitud o no del modo con que los interpretan nos llevaría demasiado lejos y no lo creemos necesario. Sea de ello lo que fuere, nos interesa ver el valor que tiene en sí mismo el modo de pensar y de argüir que ellos manifiestan y eso es lo que vamos a examinar a continuación, pero limitándonos a unos puntos que creemos especialmente importantes y en los que su exposición no nos parece convincente. Ni qué decir tiene que nuestra posición no es ni la de evadir o negar el problema, ni la de buscar su solución en un "casi-teísmo" híbrido, que nos resulta naturalmente inaceptable. Por lo tanto en muchas de las críticas que hacen de esas posiciones estamos de acuerdo con ellos, pero no necesariamente en todas.

El problema fundamental, para Madden-Hare, es que se da en el mundo una buena cantidad de mal innecesario<sup>6</sup>, y eso es incompatible con la existencia de Dios. Un cierto grado de mal puede ser inevitable en un mundo de seres finitos, y la experiencia humana muestra que se dan males que nos hacen mejores. Por lo tanto no se puede considerar sin más la existencia del mal como algo absolutamente inconciliable con la existencia de Dios<sup>7</sup>. Pero la existencia de muchos males innecesarios sí lo es, y ellos están convencidos de que en el mundo se dan ciertamente muchos males innecesarios. Esta creemos que es fundamentalmente su línea de argumentación y convendrá examinarla atentamente; pero antes convendrá indicar que hay ocasiones en las que se expresan de modo algo diferente y cuya consideración nos puede ayudar a clarificar más aún el centro del problema.

Hay ocasiones en las que plantean el problema simplemente en términos de

<sup>6</sup> Por mal innecesario se entienden, aquí, aquellos males que no son condición necesaria para la existencia de algún bien, ya en el sentido de que ese bien dependa de ellos, ya en el de que ese bien sea fruto de un orden de cosas en el que la posibilidad de esos males sea necesaria. Admitida la libertad de creación es evidente que no se da mal alguno necesario en un sentido absoluto; pero el problema que aquí se considera es el de la necesidad o no de ciertos males, supuesta la creación y los bienes que encierra.

<sup>7</sup> Cf. p. 3.

más y menos y nos dicen que el problema no está en por qué no ha creado Dios un mundo perfecto, sino en por qué no ha creado uno mejor que el presente<sup>8</sup>. Es evidente que si no se interpreta ese mundo mejor a la luz de lo que dicen en otras ocasiones como un mundo en el que no se dé mal alguno innecesario, ese argumento valdría lo mismo para cualquier mundo que no fuera absolutamente perfecto y por lo tanto sería contrario a lo que ellos mismos proponen expresamente al formularlo, es decir, sería una clara contradicción. Por eso creemos que esas expresiones hay que interpretarlas como fórmulas inexactas de lo que en otras ocasiones dicen con mayor precisión.

En otra ocasión al criticar el pensamiento de Leibniz parece que se olvidan por un momento de lo que ellos mismos han reconocido expresamente en otras ocasiones y nos dicen que un Dios omnipotente tendría que poder crear un mundo sin mal alguno, y como razón aducen el argumento de que un mundo en el que no se dé mal alguno positivo no es un concepto contradictorio<sup>9</sup>. No deja de llamar la atención el optimismo racionalista que se incluye en ese modo de argüir. El principio de contradicción es ciertamente una de las normas supremas del pensar humano, pero lo que permite es excluir la posibilidad de seres contradictorios; en cambio, nos permite afirmar la posibilidad positiva de seres, imperfectamente conocidos, en los que *nosotros no descubrimos* contradicción alguna. La misma experiencia humana muestra que un conocimiento más pleno descubre con frecuencia contradicciones donde una mirada más superficial no las había visto. Cuando se trata de un problema tan extraordinariamente complejo como el de la existencia del mundo es ciertamente sorprendente esa manera de argüir. Es verdad que se trata al fin de un solo pasaje y que en ese mismo pasaje no insisten demasiado definitivamente en esta posibilidad, pero creemos que en él se expresa de la forma más extrema un rasgo característico de la manera de pensar de los autores sobre el que tendremos que volver más adelante. Por eso convenía dejarlo indicado y criticado. Como veremos más adelante, la facilidad en admitir sin más posibilidades sin pruebas positivas es característica de los autores y constituye uno de los puntos más débiles de su argumentación. Pero de eso volveremos a tratar en su debido lugar. Ahora convendrá volver al examen de la tesis central del libro.

Un Dios que se complaciese en producir un mundo lleno de males innecesarios no sería ciertamente un Dios bueno y por lo mismo no sería Dios. Por lo tanto el problema se reduce en último término a ver si se dan en el mundo males evidentemente innecesarios. En este punto Madden-Hare muestran una seguridad sorprendente. Para ellos es evidente que se dan muchos males innecesarios y que este mundo podría verse libre de ellos sin perder por ello los bienes que contiene<sup>10</sup>. Si se admite eso, las consecuencias son obvias; pero

<sup>8</sup> P. 81.

<sup>9</sup> Cf. p. 59.

<sup>10</sup> Pp. 49-50, 59-60.

precisamente por eso hay que comenzar por discutir a fondo esa premisa para ver si se la puede admitir o no.

Para evitar algunos males que actualmente se dan habría que cambiar algunas leyes fundamentales del mundo. Madden—Hare lo admiten expresamente y dicen que ese cambio sería evidentemente deseable<sup>11</sup>. Pero imaginarse que se podrían cambiar esas leyes sin que eso tenga repercusiones indeseables en la existencia del mundo y de los bienes que contiene es, en el mejor de los casos, una afirmación gratuita, que sorprende en espíritus críticos. Aún en terrenos limitados y relativamente bien conocidos por el hombre estamos viendo continuamente producirse efectos concomitantes perniciosos. ¿Con qué derecho se puede excluir con tanta facilidad esa posibilidad cuando se trata de algo tan complicado y poco conocido como son por ejemplo las leyes fundamentales de la evolución? Naturalmente en su argumentación suponen ellos la omnipotencia de Dios, pero eso no le quita el carácter de afirmación gratuita. La omnipotencia de Dios nos permite afirmar que Dios puede crear todo lo que puede ser creado, pero no nos da criterio alguno para decidir con certeza sobre lo que puede ser creado. Un mundo que encierre todos los bienes del mundo actual y se vea libre de algunos de sus males no es un mundo del que nosotros podamos afirmar a priori que ciertamente puede ser creado. Para afirmarlo con razón habría que comenzar por mostrar el fundamento de esa posibilidad, cosa que no hacen los autores de este libro. En cambio pretenden exigir de otros hasta la exageración el fundamento de su posición contraria.

Lo que dicen al final de la nota que dedican a Teilhard al fin del libro puede ayudarnos a ver con toda claridad cuál es su posición y dónde está su punto flaco. "Teilhard, escriben, lo mismo que Whitehead, debe mostrar que *todo* el mal que se da en el mundo es verdaderamente necesario para la realización de ese fin y que ningún otro proceso evolutivo, que hubiera podido utilizar un ser extraordinariamente poderoso, podría haber conseguido ese fin a *menos* costa"<sup>12</sup>. Eso es lo que repiten de mil maneras a lo largo de todo el libro, pero es evidente que esa exigencia es excesiva y el hecho de que otros no puedan responder a ella no prueba en manera alguna que se den realmente males innecesarios. Esa exigencia es claramente excesiva porque para probar eso se requeriría un conocimiento exhaustivo del proceso de la evolución y de sus condiciones últimas, cosa que es imposible al hombre. Pero el hecho de no poderlo probar no da razón alguna para afirmar que se trata por tanto de males evidentemente innecesarios. Decir que esos males, que de hecho se dan unidos con los bienes que encierra la existencia de este mundo evolutivo, son cierta-

<sup>11</sup> Afirman que no todas las enfermedades se pueden explicar por las leyes de la naturaleza y presuponen la posibilidad de otras leyes que produjesen los mismos buenos efectos y evitasen "much of the gratuitous evil" (pp. 54-55). "God could have saved an enormous amount of suffering by altering the mechanism of evolution" (p. 56).

<sup>12</sup> P. 136 n. 65.

mente males innecesarios no pasa de ser una afirmación gratuita que habría que probar<sup>13</sup>.

Nadie niega que en el mundo se dan males cuyas razones positivas no conocemos en concreto. En ese sentido podrían ser considerados como *prima facie* gratuitos, pero sin poder sacar conclusión alguna de ello, ya que queda siempre la posibilidad de que, como afirman los teístas, esos males sean sólo *prima facie* gratuitos y tengan en realidad su razón de ser en un nivel más profundo<sup>14</sup>. Madden—Hare han pensado hasta cierto punto en esa posibilidad, pero al definir el problema fundamental parecen olvidarse de ella. "El problema verdaderamente interesante sobre el mal, escriben, es si se puede refutar por medios más ingeniosos la aparente gratuidad o si esa gratuidad es real y por lo tanto perjudicial a la fe religiosa"<sup>15</sup>. Planteado así el problema, la alternativa es evidentemente ilegítima, pues aún en el caso de que no se pudiese refutar de modo positivo la aparente gratuidad, eso no probaría ipso facto que esa gratuidad era real. Una tercera posición es evidentemente posible en este caso, ya que no se trata de términos contradictorios sino contrarios. De hecho algo más adelante los autores no tienen más remedio que enfrentarse con esta objeción obvia, de la que habían prescindido antes<sup>16</sup>. Veamos cómo resumen la objeción y qué es lo que dicen como respuesta.

"Se puede objetar, escriben, que nuestra conclusión no se sigue de nuestras premisas. Aunque el creyente religioso no pueda explicar de modo positivo el hecho del mal, ese fracaso no ofrece fundamento suficiente (a good reason) para dejar simplemente la fe. Ciertamente ese fracaso es verdaderamente embarazador, pero no debe dar lugar a una preocupación definitiva. El hombre religioso tiene diversos fundamentos para creer en la existencia de Dios—existenciales, históricos y racionales— y así, conociendo que Dios existe, sabe que no se da en el mundo mal alguno verdaderamente gratuito y que Dios tiene algún fin en todo mal, aunque nosotros no sepamos cuál es"<sup>17</sup>. Frente a esta dificultad, que han resumido con esencial exactitud, añaden a continuación su juicio totalmente negativo. "Esta objeción, dicen, por atractiva que pueda parecer a primera vista, termina siendo totalmente ineficaz"<sup>18</sup>. Para probarlo aducen cinco razones que convendrá examinar atentamente.

La primera razón que aducen es que esta objeción coincide esencialmente con la opinión de los que dicen que "mirado desde Dios todo está bien" (all's well in God's view) y en esa opinión se encuentran numerosos defectos que indicarán después en el capítulo cuarto al tratar de la armonía última como

<sup>13</sup> Sobre todo este problema volveremos enseguida para tratarlo con la amplitud que se merece.

<sup>14</sup> P. 8.

<sup>15</sup> P. 3.

<sup>16</sup> Y de la que siguen prescindiendo sistemáticamente en otros pasajes, como p. ej. pp. 59-60, cit. supra en n. 10.

<sup>17</sup> P. 15.

<sup>18</sup> Ibid.

posible solución del problema del mal<sup>19</sup>. La realidad es que todas esas deficiencias, que creen encontrar, son bien discutibles y desde luego no prueban nada contra la objeción que ahora tenían que refutar. A continuación las vamos a examinar una por una, pero antes convendrá indicar algo más general. Al exponer en el capítulo cuarto el sentido de las palabras "mirado desde Dios todo está bien" incluyen elementos que no se contenían en la objeción con que tenían que enfrentarse en el pasaje anterior. La objeción no dice que "a fin de cuentas nada de lo que el hombre llama mal es mal" ni que "en la más elevada moral de Dios el mal sólo es una ilusión"<sup>20</sup>. Esos son elementos nuevos que no se contenían en la objeción original. El sentido de esta observación aparecerá con claridad en la discusión de las deficiencias que proponen.

La primera de las deficiencias que proponen como especialmente perniciosas es que, "si realmente en el mundo no se da ningún mal, entonces todos los esfuerzos por suprimir lo que a primera vista parece mal son necesariamente algo moralmente malo. Todo movimiento de reforma es por su propia naturaleza pernicioso"<sup>21</sup>. En esa manera de ver pretenden descubrir además "el puente" (ordinariamente implícito) que muchos usan para salvar el abismo entre sus creencias cristianas y su posibilidad política extrema"<sup>22</sup>. Prescindiendo de momento del último punto, el mismo carácter extremo de las consecuencias que sacan, y la clara contradicción en que se encuentran con la doctrina y la práctica de las almas más sinceramente cristianas, les deberían haber hecho dudar de la rectitud de ese modo de argüir. La parábola del buen samaritano<sup>23</sup>, por citar sólo un ejemplo totalmente evidente, es reconocida por todos los cristianos como el modelo de lo que Dios quiere que hagamos, y precisamente en ella se nos muestra el esfuerzo por remediar algo que los hombres consideran ordinariamente como malo. Para que todo esfuerzo por remediar lo que parece malo fuera necesariamente un mal moral se requeriría que eso que parece malo no fuese mal *en ningún sentido* y eso no lo afirma la posición teísta. Lo único que afirma es que no es mal *en un sentido absoluto* y que por lo mismo no destruye la bondad esencial de la existencia en los casos en que su remedio sea de hecho *imposible*. Por eso en la posición teísta la lucha contra esos males es, no solamente legítima, sino obligatoria, y lo único que evita es convertirlos en males absolutos, que volverían absurda la existencia del mundo y lógicamente tendrían que privar de todo valor a la misma lucha por remediarlos y a los posibles frutos de esa lucha. Dios nos obliga a remediarlos en la medida de lo posible, porque son realmente males; pero puede permitir su existencia cuando o no podemos o no queremos remediarlos, porque no se trata de males absolutos que hay que evitar de modo incondicional a toda costa. El pro-

<sup>19</sup> P. 15.

<sup>20</sup> Cf. p. 61.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Lc. 10, 25-37.

blema de la excesiva pasividad política de muchos cristianos es demasiado complejo para poderlo examinar aquí. Para el problema actual bastará decir que esa actitud no se sigue en manera alguna del principio "todo está bien mirado desde Dios" cuando se lo interpreta correctamente.

Con lo que acabamos de ver ya hemos contestado de hecho a la segunda objeción que presentan, ya que también esa segunda objeción se funda en la misma confusión que acabamos de indicar. La objeción la presentan en los siguientes términos: "El hecho de que Dios permitiese que los hombres se viesen sistemáticamente engañados sería en sí mismo uno de los males más horrorosos que podría permitir"<sup>24</sup>. De hecho esta objeción falla por la base, ya que respecto del mal no se da engaño sistemático alguno. Lo que los hombres llaman mal lo es realmente, aunque sólo en un sentido relativo, y los hombres pueden conocer, y conocen de hecho con frecuencia, ese doble carácter que tiene como mal y como no absoluto.

La tercera objeción la presentan como "la crítica más fundamental", pero esa crítica se refiere a uno de los elementos que han añadido de nuevo en el capítulo cuarto y no se contiene necesariamente en la objeción con que tenían que enfrentarse en el capítulo primero. De hecho se refiere a algo que nosotros no admitimos y por lo tanto toda su crítica nos parece inútil. Esa crítica sólo vale para los que, de hecho, admitan ese falso concepto de "la moralidad más elevada de Dios", en el sentido que ellos dicen. Con todo convendrá examinarla, ya que hay quienes tienden a buscar la solución del problema según esas líneas justamente criticadas, y, sobre todo, porque nos puede ayudar a entender mejor el problema y su recta solución. "La crítica más fundamental, escriben, es que el concepto de la moralidad más elevada de Dios carece de sentido por completo. Si la moralidad más elevada de Dios es completamente diferente de las nociones morales ordinarias del hombre, entonces esa moral más elevada carece por completo de sentido, ya que el hombre, no tiene otras nociones sobre el bien y el mal sino las ordinarias"<sup>25</sup>. Ciertamente, imaginarse que, lo que el hombre considera como moralmente malo, pueda ser considerado como moralmente bueno por Dios, equivaldría a establecer un abismo radical entre el hombre y Dios, que difícilmente podrá aceptar un hombre religioso. El carácter absoluto de la experiencia moral es evidente y nos obliga a considerar como incondicionalmente malo lo que se nos presenta como tal. En ese sentido es ciertamente imposible admitir una moralidad más elevada en Dios que pueda estar en verdadera contradicción con la moralidad humana<sup>26</sup>. En cambio, lo que sí podemos y debemos admitir es la limitación de nuestro

<sup>24</sup> P. 61.

<sup>25</sup> P. 61.

<sup>26</sup> Renunciar, por otra parte, a esas nociones tendría como consecuencia, como notan exactamente en otra ocasión, la pérdida de "the only standar for distinguishing between the true word of God and the numerous bogus words with which it competes" (p. 46).



CAMPUS

propio conocimiento y la consiguiente posibilidad de que se den, de hecho, circunstancias que, si las conociéramos, nos obligarían también a nosotros a juzgar de modo distinto sobre la bondad o malicia concreta de algo. En ese caso no obramos en contradicción con la experiencia incondicional de la moralidad, sino que sencillamente la colocamos rectamente dentro del conjunto real de la vida humana. Aún en la vida ordinaria nos vemos obligados a corregir juicios concretos a la luz de circunstancias en las que no habíamos pensado antes. Hacer sangre a uno es ilícito, y sin embargo cuando se trata de una operación para salvarle la vida, esas circunstancias, una vez conocidas, nos obligan a reconocer la licitud e, incluso, la positiva bondad de la acción del médico que corta el cuerpo ajeno haciéndole derramar sangre en abundancia. Admitir que Dios puede tener razones que nosotros no conocemos no es necesariamente atribuirle una moral en contradicción con la moral humana sino reconocer con sinceridad los límites del propio conocimiento y la distancia que hay entre nuestro ser finito y la infinita perfección de Dios.

La cuarta objeción que presentan es esencialmente la misma, pero expuesta esta vez siguiendo a J. St. Mill<sup>27</sup>. En ella se presupone en último término que lo que el teísta exige que se admita es que Dios por ser Dios tiene derecho a complacerse haciendo sufrir sin necesidad, cosa que en el hombre sería moralmente mala. Si fuera eso realmente lo que el teísta piensa, se podría decir con razón que "es contrario a todo lo que nosotros *tenemos* visto y entendido sobre bondad y malicia (right and wrong)"<sup>28</sup>. Pero ésa no es la posición teísta que ellos mismos han resumido en el capítulo primero y a la que tenían que contestar. Precisamente lo que niega la posición teísta, como han reconocido ellos mismos, es que se den males innecesarios. Por el contrario presupone expresamente que se dan razones suficientes para que Dios quiera lo que quiere y permita lo que permite, y lo único que reconoce con toda razón es que esas razones pueden ser desconocidas a nosotros por la imperfección con que conocemos la realidad. En todo esto no hay nada que sea "contrario a todo lo que nosotros *tenemos* visto y entendido sobre bondad y malicia", sino que está en perfecta armonía con la experiencia moral humana tomada en toda su integridad.

Resumiendo todo lo que acabamos de ver, ninguna de las deficiencias que exponen en el capítulo cuarto contra la explicación de que en último término "visto desde Dios todo está bien" ofrece una respuesta eficaz a la objeción que trataban de resolver. Pero antes de concluir definitivamente que esa objeción queda sin resolver y por lo tanto la tesis del libro queda sin probar convendrá examinar las otras cuatro razones que proponen contra ella en el capítulo primero. Todas tratan de atacar el presupuesto de la posición teísta, la fe en Dios. Examinémoslas por orden.

La segunda se refiere a las razones históricas y existenciales de la fe en Dios.

<sup>27</sup> Pp. 61-62.

<sup>28</sup> P. 61.

De las históricas dicen que constituyen por sí un problema más difícil que el del mal. En cambio de las existenciales reconocen que no se puede prescindir ligeramente, pero añadiendo que también hay razones existenciales contrarias en los que son sensibles al sufrimiento de sus semejantes y que de hecho "se da un terrible conflicto para muchos porque exigencias existenciales contradictorias los empujan cruelmente en direcciones opuestas"<sup>29</sup>. Ciertamente ese conflicto de razones existenciales es un hecho relativamente frecuente, y eso prueba que el valor de esas razones existenciales exige examen. Con todo conviene notar expresamente que no toda persona sensible al sufrimiento de sus semejantes se siente existencialmente arrastrada a la negación de Dios. La historia y la realidad de la vida nos muestran casos abundantes de personas que han consagrado su vida a remediar sufrimientos ajenos de forma heroica, sostenidas por una profunda fe religiosa. Por otra parte tampoco conviene olvidar que esa tendencia existencial a la negación de Dios se da precisamente cuando se comienza por presuponer que se trata de sufrimientos totalmente innecesarios. Por eso hay que comenzar por discutir ese presupuesto, que ni es evidente ni se prueba con eficacia.

La tercera razón que ofrecen comienza por reconocer provisionalmente "que algún argumento racional de la existencia de Dios sea válido"<sup>30</sup>, pero añadiendo a continuación que de ahí no se seguiría que no haya necesidad de preocuparse más de las dificultades que el creyente pueda tener con el problema del mal, y para confirmarlo indican la posibilidad contraria de que un materialista se sirviese de esa misma táctica en sentido contrario para negar la necesidad de discutir siquiera el problema de la existencia de Dios. Como se ve fácilmente, de todo eso lo único que se puede seguir es la necesidad de considerar el problema pero no una refutación de la objeción original que sigue en pie.

Lo mismo hay que decir de la cuarta razón que aducen<sup>31</sup>. Sólo muestra la necesidad de considerar el problema porque de hecho hay quienes piensan de otra forma, pero no ofrece razón alguna definitiva contra la objeción que trataban de resolver. De paso convendrá notar que en problemas como el del mal no hay que soñar en argumentos "que destruyan automáticamente los fundamentos de la incredulidad"<sup>32</sup>. Se trata de problemas demasiado profundamente humanos para que el resultado se pueda producir automáticamente<sup>33</sup>.

La quinta y última razón que presentan merece atención algo más detallada, ya que es uno de los temas que vuelven a resonar continuamente a lo largo del libro<sup>34</sup>. Reduciéndola a lo esencial, consiste en negar que el cristiano pueda

<sup>29</sup> P. 15 Cf. etiam pp. 25 y 72-73.

<sup>30</sup> P. 15.

<sup>31</sup> Pp. 15-16.

<sup>32</sup> P. 16.

<sup>33</sup> Sobre todo esto nos remitimos a lo que sobre la certeza libre hemos expuesto en otra parte (*Ninshiki e no toi* [Risôsha, 1971] pp. 208-211).

<sup>34</sup> Cf. ex. gr. p. 67.

*conocer* que Dios existe mientras no haya resuelto previamente el problema del mal, pero convendrá comenzar por examinar más de cerca los mismos términos con que la proponen. "Los cristianos dicen, escriben, que ellos *conocen* que Dios existe a pesar de la dificultad planteada por el problema del mal (suponiendo, naturalmente, por el momento que el problema *es insuperable*)"<sup>35</sup>. La expresión entre paréntesis es ambigua y hay que comenzar por clarificar esa ambigüedad si se quiere evitar el peligro de ser víctima de un sofisma. El cristiano puede decir que el problema es de momento insuperable en el sentido de que no conoce la razón concreta por la que Dios permite cada cosa que permite, pero no en el sentido de que no sabe si la existencia del mal es conciliable o no con la existencia de Dios. En este sentido el problema no es insuperable para el cristiano, y ése es el único sentido que podría exigir solución previa para poder "considerar legítimamente la existencia de Dios como conocida"<sup>36</sup>. Y conviene no olvidar que esta razón la presentan como respuesta a una objeción en la que no se reconoce el problema del mal como insuperable en el sentido en que habría que presuponerlo aquí para que valiese el argumento. En otros términos, tampoco esta razón deshace de modo eficaz la objeción fundamental que el hombre religioso puede hacer con todo derecho al modo de proceder de los autores.

Resumamos los resultados de todo lo visto hasta ahora. La tesis fundamental de este libro era que el problema del mal ofrecía una buena razón para rechazar el teísmo; pero contra esa afirmación se ha presentado una objeción fundamental y esa objeción ha quedado sin resolver, y no porque no hayan pensado en ella los autores, sino porque aún tratando de resolverla no lo han conseguido.

Con esto podríamos ya dar por terminada nuestra discusión, pero convendrá aún añadir alguna cosa más. Sobre puntos particulares habría mucho que decir. Como indicamos ya al principio, aún en la discusión de posiciones que tampoco admitimos nosotros encontramos a veces presupuestos o afirmaciones que no nos parecen aceptables. Pero sobre todo nos resulta insatisfactorio el modo de exponer y criticar algunos puntos fundamentales de la posición teísta<sup>37</sup>. Con todo la discusión de todos esos puntos nos llevaría demasiado lejos y preferimos dejarla para otra ocasión en que podamos considerar el problema del mal por cuenta propia y con toda amplitud. Ahora nos vamos a limitar a insistir en un par de puntos especialmente importantes que pueden ayudar a completar algo la discusión precedente.

Ante todo convendría insistir en un punto que algún sentido reconocen también Madden—Hare cuando nos dicen expresamente que el problema del

<sup>35</sup> P. 16.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Por ejemplo, la crítica que hacen del conocimiento y amor de Dios como fin de la creación, demuestra que no han entendido en manera alguna el verdadero pensamiento del teísmo que jamás ha considerado ese fin como si fuera "for the satisfaction of his [God's] own needs and desires" (p. 69), sino todo lo contrario, como el medio de hacer participar a las criaturas en la misma vida y felicidad de Dios para bien de las mismas criaturas.

mal ofrece una buena razón para rechazar la actitud religiosa, pero no es por sí solo razón suficiente para hacerlo<sup>38</sup>.

En las relaciones humanas es evidente que las mismas razones harán dudar de la fidelidad de un amigo o no según sea el grado de conocimiento y confianza que se tenga en él. Quien crea conocerlo bien y tener razones más que suficientes para confiar en él sufrirá con paciencia cosas que no pueda explicarse y le bastará el argumento negativo de que no se prueba eficazmente que eso sólo pueda ser efecto de malicia. Será una prueba dolorosa que tendrá que sufrir con paciencia, pero no será una razón para acabar con la amistad<sup>39</sup>. En cambio, si se tratase de quien no lo conoce demasiado bien ni tiene en él una confianza demasiado segura, fácilmente exigirá que se le pruebe positivamente que eso que él no entiende no es realmente efecto de malicia, y en caso de que no se le pueda probar suficientemente, renunciará sin más a la confianza y amistad que tenía. Con la debida diferencia, algo de eso pasa con el problema del mal respecto de Dios. Para quien conoce a Dios y tiene en él una confianza profunda y vívida el mal puede ser una prueba muy dolorosa pero no una razón para negar a Dios. Precisamente las relaciones vividas con Dios enseñan profundamente al hombre religioso que Dios es Dios y el hombre no es más que hombre y por lo mismo no tiene razón para pretender que lo que él no consigue de momento entender sea ipso facto algo verdaderamente ininteligible. Por eso a él le basta siempre como último refugio el argumento negativo de que no se prueba evidentemente que Dios no pueda tener razones desconocidas para permitir lo que permite<sup>40</sup>. En cambio, quien frente a Dios tiene ya una actitud indecisa por la razón que sea, podrá encontrar con relativa facilidad en la realidad del mal un argumento para negar la existencia de Dios. Este exigirá que se le pruebe positivamente que Dios tiene realmente razones para permitir lo que permite y, si las razones que de hecho se le den no le parecen suficientemente eficaces, tenderá a pensar que eso le prueba que realmente no se da razón alguna y que por lo mismo la negación de Dios es la consecuencia natural de los hechos. En otros términos, aún reconociendo expresamente la importancia de una recta inteligencia del problema del mal, creemos aún más importante insistir en que este problema sólo es un elemento dentro del complejo más amplio de la actitud humana que influirá poderosamente en su misma valoración.

Otro punto importante que conviene notar expresamente antes de terminar es la incongruencia que parece darse entre los presupuestos del problema tal

<sup>38</sup> Cf. pp. 16-17.

<sup>39</sup> En más de una ocasión, una vez tomada esa actitud de confianza, aunque no se entienda, se abren, de hecho, nuevas posibilidades para ir entendiendo las razones que realmente había, pero sólo se podía llegar a entender de esa forma.

<sup>40</sup> Sobre esa base indispensable creemos que se da posibilidad de entender de modo positivo el problema en un grado bastante elevado, pero aquí hemos preferido limitarnos a insistir en esa condición indispensable.

como lo presentan y los de la actitud que ellos defienden como verdaderamente digna del hombre.

La afirmación decidida del valor moral es sin duda uno de los aspectos más positivos de su intento. En esa afirmación se basan, como hemos visto anteriormente, al negar con decisión una moral más elevada de Dios que pudiera estar en contradicción con el valor moral tal como el hombre lo experimenta. En ella se apoya también evidentemente el deseo de trabajar por disminuir los males de este mundo en la medida de lo posible y por realizar en él la justicia en el mayor grado que puedan. Incluso nos dicen expresamente que una condición indispensable para toda alternativa filosóficamente aceptable es que el lugar del valor se vea garantizado en esa visión del universo<sup>41</sup>. Pero esas claras afirmaciones no parecen estar muy de acuerdo con otras cosas que dicen o presuponen. Limitémonos sólo al punto fundamental.

La realidad del mal uso que los hombres hemos hecho de la libertad vuelve ciertamente problemática la bondad del mundo y permite preguntarse con dolor por qué lo permitirá Dios así; pero el bien que también encontramos de modo innegable en el mundo y sobre todo el carácter profundamente misterioso de la misma existencia humana, que sólo conocemos imperfectísimamente, impiden declarar sin más que un mundo así es un mundo cuya existencia no se debería permitir de ninguna manera. La posición cristiana tiene en cuenta ese doble aspecto y por eso nos dice que este mundo es un mundo contingente, libremente creado por Dios, porque encierra bondad suficiente para ser querido, pero no la encierra de tal forma que lo tenga que ser necesariamente. Es un mundo que a priori encierra razones para no querer su existencia y razones para quererla y, como esas razones se dan juntas a priori, hay que elegir. De hecho Dios ha preferido crearlo por el bien que encierra a pesar del mal que contiene. Esa elección es recta y a nosotros lo que nos toca es justificarla de hecho tratando de realizar en el mayor grado posible ese bien por el que la existencia del mundo puede ser positivamente querida. Por eso el esfuerzo del cristiano por disminuir el mal y aumentar el bien está plenamente justificado teóricamente. En cambio, la actitud de quienes quieren por una parte practicar el bien y la justicia y por otra se niegan a reconocer la bondad radical del mundo, que es condición necesaria de todos sus esfuerzos y más radicalmente aún de su propia existencia y de esos mismos deseos de bien y de justicia que encuentran en sí sin haberlos ideado ni producido ellos, es esencialmente contradictoria.

Es verdad que la experiencia obliga a reconocer que se dan en el hombre inclinaciones morales desgraciadas, pero apoyarse en ello para decir que un hombre así no tiene razón para existir y por lo mismo no puede ser obra de Dios<sup>42</sup>, y pretender por otra parte vivir como un hombre que a pesar de esas

<sup>41</sup> Cf. pp. 17-18.

<sup>42</sup> Sobre el problema de la libertad no nos es posible entrar en detalles. Algunas de sus críticas nos parecen aceptables, otras no, y, en conjunto no ofrecen refutación alguna de la posición que nosotros creemos justa. Pero sea de ello lo que fuere, en el mal moral

inclinaciones desgraciadas tiene bondad suficiente para que su existencia pueda ser aceptada y querida, es una actitud esencialmente contradictoria. Y lo mismo se puede decir respecto del mundo. El fundamento de toda acción moral dentro del mundo actual tiene que ser reconocer, al menos implícitamente, la bondad radical de la vida dentro de estas condiciones humanas; por otra parte el presupuesto de toda la argumentación que proponen contra Dios es que para crear un mundo así más valía que no crease nada, o en otros términos, que sería mejor no existir que existir en un mundo así<sup>43</sup>. En ese caso parece que la única consecuencia legítima tendría que ser no cooperar con la vida sino más bien procurar que se extinga. De lo contrario, hay que admitir honradamente que este mundo tiene bondad suficiente para poder querer su existencia a pesar de todos los males que contiene<sup>44</sup>.

Evidentemente la necesidad de la acción moral y el deseo de remediar los males presentes es en el hombre algo natural, anterior a todo razonamiento expreso; pero quien trata de reflexionar sobre esa actitud tiene que procurar evitar la contradicción en que caería al negar expresamente sus mismos presupuestos implícitos. Como ya indicamos antes, sería ciertamente una grave equivocación deducir de la existencia de Dios una actitud meramente pasiva frente a los males del mundo, pero tampoco lo sería menos tratar de remediar esos males comenzando por negar radicalmente el mismo valor de ese esfuerzo y de los frutos que de él se puedan seguir, y algo de eso nos parece que se incluye en la actitud que refleja este libro.

Las dudas que con frecuencia se expresan sobre el valor de las discusiones filosóficas tal vez valgan de modo especial cuando se trata del problema del mal. Sin duda en este problema más aún que en otros es realmente difícil llegar a un verdadero diálogo. No es raro que al leer ensayos de teodicea los ateos o agnósticos los declaren insuficientes y crean incluso ver en ellos una confirmación de su propio convencimiento<sup>45</sup>. Por otra parte, al leer lo que ellos dicen y las razones por las que declaran insuficientes esas teodiceas siente uno con

sólo se puede encontrar una dificultad contra Dios si se supone que el hombre con las malas inclinaciones, que de hecho posee, no tiene razón para existir, y por eso crearlo es una cosa mala. Admitido este presupuesto, la contradicción que indicamos en el texto es inevitable.

<sup>43</sup> La expresión más clara en p. 59, pero de hecho eso está en el fondo de toda su argumentación como lo único que podría darle fuerza.

<sup>44</sup> Por supuesto, para entender esto correctamente, hay que comenzar por darse cuenta del carácter dinámico de la existencia mundana y de que admitir su bondad no es querer que siga como está, sino querer que se realicen, con la propia colaboración activa, las posibilidades buenas que encierra. Cf. F. Pérez, *Sonzai no rikai wo motomete* [Nansōsha, 1970] p. 246.

<sup>45</sup> Véase por ej. lo que escribe Mackie y citan Madden-Hare con pleno asentimiento: "All the possible solutions of the problem of evil can be grouped under a small number of headings and then can be systematically shown to be inadequate as defences of orthodox theism" (p. 19 n. 11).

demasiada frecuencia que, junto con observaciones exactas en puntos particulares, muestran un desconocimiento profundo de las verdaderas razones<sup>46</sup>. Por eso se sentiría uno inclinado a no escribir cosas que están condenadas a ser mal entendidas. Y sin embargo, la importancia del problema obliga a tratar de poner en claro el propio pensamiento después de haber oído lo que otros dicen y la obligación social del filósofo obliga a ayudar también a otros a poner en claro el suyo. Eso es lo que hemos procurado modestamente en estas páginas, que esperamos podrán dar alguna luz para una mejor inteligencia de este eterno problema.

## LA PREGUNTA POR EL SER EN LA FILOSOFÍA ACTUAL\*

Por J. C. SCANNONE, S.J. (San Miguel)

Como Presidente de este Simposio tengo la misión de hacer una introducción a nuestro intercambio filosófico acerca del problema del ser en la filosofía actual, o —mejor dicho—, de iniciar entre nosotros un diálogo filosófico que se haga *desde y hacia* la pregunta por el ser en su actualidad. No pretendo ni siquiera esbozar las diferentes concepciones del ser en la filosofía de hoy. Sólo trataré de ubicar la pregunta por el ser en su actual situación, según se da a mi horizonte limitado de comprensión. Dicha comprensión no puede prescindir del hecho de que es *Heidegger* quien en nuestro tiempo ha preguntado en forma original y originaria por el ser. Pero tampoco puede prescindir de *nuestra situación latinoamericana* donde esa comprensión se da, es decir, está—ahí.

La pregunta por el ser se origina hoy para el pensar *desde una nueva experiencia* del ser. Esta experiencia es origen y signo del acabamiento de la filosofía de la modernidad y quizás del fin de la civilización cuyo fundamento y expresión es la metafísica, en el sentido que *Heidegger* da últimamente a esta palabra. En otras palabras, se trata de una nueva experiencia ontológica que posibilita y plantea la *superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto*. Por ello primero describiré brevemente a ésta, para luego caracterizar la nueva situación de la pregunta por el ser y, por último, esbozar una doble tarea que ella plantea hoy al pensamiento, especialmente al pensamiento latinoamericano. Al hacerlo trataré de tener en cuenta también los aportes ontológicos de otras corrientes filosóficas actuales.

La metafísica de la sustancia y del sujeto experimentaba al ser como fundamento, entendido en el sentido de *hypokéimenon* y en el sentido de *ratio*, o bien se oponía a dicha concepción en su mismo plano, es decir, sin superarla reiterándola. De ese modo pensaba desde el ente al ser, entendiéndolo ya sea como sustrato real o ideal, ya sea como subjetividad teórica o práctica. Esas mismas dicotomías (real—ideal, teoría—praxis, sustancia—sujeto) nos son ahora signo de que esa metafísica no era suficientemente originaria. Ella pensaba al ser con los caracteres de *eternidad, necesidad, identidad e inteligibi-*

\* Consideramos de interés publicar, aunque tarde, las palabras de introducción con las que el Presidente del Simposio sobre "El problema del ser en la filosofía actual" presentó brevemente esa temática en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía (Alta Gracia, 6-13 de junio de 1971). El autor considera que hoy abordaría la problemática desde otra perspectiva, pero que muchos de los conceptos entonces enunciados guardan su vigencia.

<sup>46</sup> Es lo que en algún grado hemos procurado hacer ver en estas páginas.