

Lisboa y el fin de las Teodiceas. El mal entre la confianza y el dolor

Carlos David García Mancilla

*De todo he visto en mi vida sin sentido: gente honrada que fracasa
por su honradez; gente malvada que
prospera por su maldad
(Ecl 7:15)*

Resumen:

El presente texto realiza un breve recorrido a través de distintas posturas filosóficas que sostienen o critican teodiceas en la modernidad. En cada una de ellas se ensalza el papel de la fe entendida como confianza filial y el mal físico o dolor, y la forma en que esa dualidad adquiere un papel de importancia para tales posturas de pensamiento. Se señala la confrontación entre las teodiceas y el dolor como una forma en que las estructuras generales del mundo -como lo son las teodiceas- se enfrentan con el individuo.

Palabras clave: teodicea, dolor, fe, confianza, fidelidad, maldad.

Abstract:

This text briefly considers several philosophical theories which support or criticize the idea of theodicy in Modernity. These theories are interpreted through the relation of faith understood as filial love with physical pain, and how this relation acquires importance in theodicies and their critic. The confrontation between a general structure such as theodicies and the intimacy of pain is understood through the relation between system and individual.

Keywords: theodicy, pain, faith, trust, fidelity, evil.

Las teodiceas tuvieron el papel de justificar el estado de cosas vivido bajo una visión del mundo marcada por la religiosidad. Por supuesto, ha de haber en ellas un equilibrio entre lo que se exige y lo que se promete, entre sus explicaciones y su significado para la experiencia y la vida de los individuos. Lo que se intentará señalar es la conjunción de un pensar filosófico y un evento específico, en donde el desequilibrio acaece o en el que la fuerza explicativa de una propuesta filosófica se encuentra con obstáculos infranqueables. Se insistirá particularmente en el hecho de que tal obstáculo es la maldad interpretada y experimentada como dolor inmerecido. Se trata de la confrontación entre el dolor individual y una estructura general del mundo que se encuentra de pronto imposibilitada para dar razón del sufrimiento. Tal dolor, como se verá, mina la fe (entendida como confianza y fidelidad) en la estructura y el orden pregonados por las teodiceas. Por razones que se pueden rastrear en otros de mis trabajos,¹ la perspectiva desde la que se parte en este escrito es la de la emotividad. Como el título lo muestra, se analiza el papel de ciertas emociones con respecto a las estructuras explicativas, tomando a las primeras como portadoras de la perspectiva individual en confrontación con la estructura general que contienen las teodiceas.

I.

Pistis es la palabra griega con la que se traduce del antiguo testamento aquello que se entiende por fe, creencia y confianza; un conocimiento y un sentimiento que la palabra española derivada del latín también ostenta: la fe es creencia, pero no en el sentido de opinión sin fundamentos (como la *doxa* platónica). Es una creencia emotivamente cargada y empleada específicamente para un ámbito de cosas, particularmente dirigida hacia Dios. Aquí, por supuesto, se hace referencia a la interpretación de Buber sobre la tradición hebraica, cuya naturaleza se distingue de la cristiana a partir de las dos formas en las que se puede entender la fe.² Aquella distinción se visibiliza en las palabras *emunah* y *pistis*, las cuales Buber distingue entre, por un lado, la confianza fiel que implica la palabra hebrea y el acto de conversión, y, por el otro, el modo de convencimiento que, según él, implica la *pistis* de la tradición paulina. O, descrito de otro modo, es el contraste que se da entre la confianza y la certeza sin fundamento. Aranguren, al igual que Buber, considera a la fe como un

¹ Cf. Carlos David García Mancilla, "Trascorporalidad y Metacorporalidad. Albores de una microética desde la intimidad", en *Horizontes Filosóficos*, núm. 7. Comahue, Centro de Estudios de Filosofía de las ciencias y Hermenéutica Filosófica del Comahue, diciembre 2017.

² Ambas definiciones se asumen aquí como complementarias en la fe cristiana.

estado del alma, un “talante”³ que no puede ser advenedizo o pasajero, sino definitorio;⁴ como un estado “efectivo no solamente en el alma sino en toda la corporeidad de la vida”.⁵ Sin embargo (y sobre todo tras la Reforma), el filósofo español incluye para la fe cristiana estados anímicos, mucho más parecidos a lo que Buber afirma de la fe como *emunab*. Sobre todo porque la fe cristiana moderna, aquella ya tan lejana a la conversión, reconcilia de antemano los posibles contrarios: la justicia terrenal y la bondad de Dios, la causalidad divina y la libertad, o la distancia infinita con la divinidad y la posibilidad de la mística. La fe cristiana de la modernidad es mucho más de lo que explica Buber.⁶ Si en la sola certeza se quedara, bien podría ser rebatida por los ataques a la prueba ontológica que Kant realizó. Pero la fe es más bien un estado de ánimo definitorio, una certeza filial y vital, no epistémica; es, antes bien, la seguridad y convicción del amor de Dios hacia nosotros. Es la confianza de que Dios es justo y bondadoso, al menos con aquellos que tienen la confianza de que aquel, en general, nos hará justicia.

El estado de ánimo es, como se mencionó más arriba, el camino que nos guía en estas páginas. Así, la confianza filial de la fe es la primera protagonista. No se confía en el otro preponderantemente por razones. Como dice Buber, las justificaciones son siempre o principalmente posteriores al hecho de la fe.⁷ Lo que anteceda antes del confiar es menos importante o, al menos, más oscuro que aquello que consolida la fe. Es decir, lo importante para la fe no son las razones para tenerla, sino las razones que la mantienen. Aquella es en sí misma suficiente; su labor está hecha, por decirlo así, en el momento en que la confianza es dada.⁸ Y sobre todo en el dolor es cuando la confianza de la fe requiere de un sustento y de una justificación.

Como asegura Estrada Díaz, dado que el hombre se pregunta por un sentido general y no solamente por el significado de cada suceso particular,

³ El filósofo español emplea este término como una referencia evidente a la filosofía del Santo Tomás que con tanta frecuencia retoma.

⁴ Cf. José Luis L. Aranguren, *Cristianismo y Protestantismo como formas de existencia*. Madrid, Revista de Occidente, 1957, pp. 36 y ss.

⁵ Martin Buber, *Two types of faith: A study of the Inter-penetration of Judaism and Christianity*. Trad. Norman P. Goldhawk. New York, Harper & Brothers, 1961, p. 26.

⁶ Es de tomarse en cuenta que tras la Reforma protestante, también hay importantes movimientos dentro de la iglesia católica misma. Como lo señala Echeverría (Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 2000, pp. 57y ss) y el propio Aranguren, el catolicismo se reinventó en varios sentidos en cierta medida por la presión ideológica del protestantismo.

⁷ M. Buber, *op. cit.*, p.7.

⁸ También dice Estrada a este respecto: “[...] proponemos [a Dios] desde una convicción que esperamos poder razonar y justificar, pero que siempre presupone nuestra propia comprensión de sentido” (Juan A. Estrada, *La imposible Teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid, Trotta, 1997, p. 28).

es que se puede hablar de religión y también de teodiceas.⁹ Sin embargo, no es la pregunta por el gran sentido la primera que se hace. El dolor habla antes que la necesidad de sentido. A diferencia de la confianza, el dolor sí requiere de razones, el porqué del sufrimiento mitiga algo de éste; el porqué del dolor lo hace más llevadero, pues le da sentido, va hacia algún lado, es respuesta o consecuencia de acciones u omisiones; es, incluso, preludio de una promesa. Esta afirmación es más visible en el sacrificio, en el dolor propio elegido y concretado. El dolor que me toca, que es o se asume como responsabilidad propia, se trasciende de cierta forma en cuanto dolor que va en el sentido de su porqué.¹⁰ Se sufre y acepta sufrir por un bien más alto.

Por supuesto, el contenido soteriológico es esencial para la fe,¹¹ pero ello sólo en la medida en que hay que salvarse de algo, ya sea alcanzar la redención de la muerte o aliviar el dolor de la vida. La salvación o el deseo de ser salvado, aquel contenido tan esencial de casi toda fe, es evidentemente antecedido por el estado de encontrarse no salvado, es decir, expuesto y presa del dolor. La soteriología (y con ésta, las teodiceas) son métodos, dice Ocaña, para habérselas con el sinsentido del dolor, “su objetivo no es tanto mitigar directamente el mal físico como aliviar el mal del absurdo: hacer al acólito interiormente inmune al dolor”.¹² Pero, a diferencia de aquella búsqueda por el sentido general de las cosas que se mencionó, el dolor es personalísimo. Es inconmensurable, y un dolor que parecería nimio comparado con otros o secundario para una posible medida objetiva de males o daños, es imposible de desdeñar como tal, pues “se resiste a una evaluación universalista”.¹³ A pesar de ello, dolor y confianza fiel juegan un papel de primer orden en las ideologías¹⁴, particularmente en las teodiceas como ahora analizaremos.

⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰ En contraste con la idea de Estrada que se acaba de mencionar, Neiman (Susan Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*. New Jersey, Princeton University Press (Princeton Classics), 2004, pp. 116 y ss) pondera mucho más las razones que pueda tener tras de sí el acontecer del dolor como una forma de mitigarle; y la falta de tales razones como un fuerte impulso por encontrarlas.

¹¹ Estrada propone a la soteriología como la “dimensión primera y fundamental de las relaciones bíblicas” (J. A. Estrada, *op. cit.*).

¹² Enrique Ocaña, *Sobre el dolor*. Valencia, Pre-Textos, 1997, p. 50.

¹³ J. A. Estrada, *op. cit.*, p.14.

¹⁴ En las ocasiones en que se usa la palabra “ideología”, ha de ser ésta entendida como una estructura general explicativa del mundo. Cualquier otra definición más específica, que esta palabra sin duda tiene, no es a lo que aquí nos referimos. Mucho menos ha de ser tomado como un término negativo.

II.

Según la canónica división que hace Leibniz,¹⁵ el mal puede ser metafísico, físico o moral. Resulta más o menos evidente a qué se refiere cada uno de los géneros de mal, mas no la necesidad de dicha división desde el punto de vista del que sufre. El sufrimiento intencionalmente infligido es un mal en los tres sentidos, sin que aquella división sea manifiesta en el hecho mismo del dolor. Pero es una clasificación más o menos crucial si de lo que se trata es de justificar el dolor. Es decir, desde el punto de vista de la individualidad, la división leibniziana resulta incluso inoportuna; no así desde la perspectiva de las teodiceas. Dios es, o al menos fue, un referente necesario para las pretensiones de sentido y de racionalidad de la vida humana. Aceptar a un Dios malvado o irracional,¹⁶ como dice Estrada, es equivalente a la resignación ante el mal y el dolor como cosas insuperables, necesarias pero injustificadas. De la misma manera, un dolor irracional y sin sentido entra en contradicción con un Dios en el que se confía y al que se es fiel. De esta manera, se puede sostener, como lo han hecho varios filósofos, que las teodiceas son intentos de conciliar a Dios con el mal y, particularmente, con el dolor.¹⁷ Son sistemas justificadores de los dioses y motivadores de los sufrientes que son inherentes a las religiones, pues incluso en aquellas tradiciones con dioses impetuosos o coléricos hay siempre criterios de merecimiento y pérdida.

La teodicea de Leibniz se enmarca dentro de este ánimo de justificación y racionalización del mal en conjunción con la presencia de un dios bondadoso. Sin embargo, dentro de su contexto particular, se encuentra muy especialmente en pugna con un personaje interesante de los albores de la Ilustración, Pierre Bayle. Y mucho de su discusión se centra, efectivamente, en la irracionalidad de Dios o en la imposibilidad racional de un Dios colérico o malvado. De manera que antes de entrar en la propuesta de Leibniz, crucial para este escrito, es importante al menos señalar los argumentos de Bayle, que son una apuesta por la desconfianza y una ruptura con la fidelidad, por un lado, y una marcada ponderación del sufrimiento individual, por el otro.

Dentro del pensamiento moderno, tanto para ejemplificar como para refutar la convicción en la justicia o el equilibrio entre pecados y castigos, se solían emplear las figuras de Job y de Alfonso X el Sabio. Acerca de este último, su indeseable suerte era explicada a partir de su osada impiedad al decir

¹⁵ Gottfried W. Leibniz, *La Teodicea o Tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*. Trad. y ed. Eduardo Ovejero y Maury. Madrid, Aguilar, 1996, §21.

¹⁶ Es decir, que falle en la conmensurabilidad entre justicias y castigos, o que sea ocasión de injusticias sin razón.

¹⁷ Cf. J. A. Estrada, *op.cit.* p.33. y E. Ocaña, *op.cit.* p. 56.

que “de haber sido consultado por Dios, él habría hecho un mejor trabajo”, cuando analizaba el universo ptolemaico. Pierre Bayle es el primer apologeta de Alfonso X quitándole la responsabilidad de su terrible sino: su dolor no tuvo un porqué.

El objetivo del rey español no era, por supuesto, suplantar a Dios; sus declaraciones guardaban una convicción, digamos, más científica y no sacrílega. Quizás no fue el genuino deseo de conocer del rey, sino su poco interés por la política aquello que causó muchas de sus penas. Para Bayle, Alfonso no era responsable ni había cometido acto alguno de maldad; jamás sintió culpa por sus convicciones; para él, su dolor tampoco tuvo un porqué.¹⁸

El caso de Alfonso X lo citan tanto Bayle como Leibniz. En la estructura de las teodiceas, el mal y el dolor tienen una íntima relación; aunque no cualquier dolor es malo o, más bien, es efecto de un acto malvado o impío. Hay dolor merecido, y el merecimiento responde al porqué del dolor. Pero dentro de la tradición cristiana, la equivalencia entre dolor y castigo puede ser siempre materia de discusión. Es por ello que Bayle declara que un castigo infinito (el infierno) que corresponde a un pecado finito, no solamente es injusto, sino que hace de Dios un malvado infinito. Es fácil declarar que hay dolor en el mundo, pero el porqué de ese dolor trajo al pensamiento moderno un problema aparentemente insoluble. Sea que, como dice Bayle:¹⁹

Dios quiera abolir el mal pero no pueda; o pueda pero no lo desea; o ni una ni la otra, o ambas. Si lo desea y no puede, es débil; cosa que no se puede afirmar de Dios. Si puede y no lo desea, ha de ser avaro, lo cual también es contrario a su naturaleza. Si no quiere ni puede, debe ser avaro y débil, por lo que no sería Dios. Si lo desea y puede –la única posibilidad de acuerdo con su naturaleza–, entonces, ¿de dónde viene el mal?²⁰

Es posible resumir la paradoja de Bayle en tres premisas que no pueden conciliarse entre sí, siendo todas verdaderas: el mal existe, Dios es bondadoso, y Dios es todopoderoso. Al final de sus reflexiones, y con la imposibilidad de declarar falsa alguna de estas proposiciones, Bayle propone una renuncia a la razón. Algunos de sus comentaristas ven en este acto una manera de esquivar

¹⁸ Esta explicación de la ausencia de razón en el resultado nefasto de la vida de Alfonso X la expone de manera similar Neiman (S. Neiman, *op. cit.*, pp. 120 y ss).

¹⁹ La versión más antigua de esta paradoja, como se sabe, es de Epicuro. Igualmente, la duda de Boecio se puede inscribir dentro de la tradición del escepticismo ante las teodiceas: Si Dios existe ¿de dónde viene el mal? Y si no existe, ¿de dónde el bien? (Boecio, *La consolación de la Filosofía*. Trad. Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid, Alianza (Clásicos de Grecia y Roma), 1999, pp. 4-30).

²⁰ Pierre Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*. Amsterdam, Compagnie des Libraires 1734, 1, p. 169.

la punición de la iglesia por señalar tajantemente la inexistencia de Dios; sin embargo, lo que sí se puede observar en ese acto de renuncia es que la inteligibilidad del mundo se encuentra en una encrucijada debido a la existencia del mal. En realidad no es tan importante si lo hizo para evitar un castigo; lo cierto es que tenía razón. O se renuncia a Dios y, con él, al orden del mundo bajo sus esquemas y a la inteligibilidad de lo real que la figura divina asegura, o se renuncia a la existencia del mal.

De manera llamativa, esta segunda renuncia parece ser más difícil que la renuncia al esquema de inteligibilidad. Si se da la primera, queda la fe; cosa que Bayle, de hecho, abraza. Si se da la segunda, parece no quedar nada; o quedar la razón sin un mundo racional. El verdadero escepticismo de Bayle se dirige hacia la razón humana, no hacia Dios, y, en última instancia, lo que se busca en el intento de armonizar el mal con el mundo es dotar de sentido al dolor. Así, el núcleo de la fe, en cuanto confianza filial y otorgada, no puede desampararse de cierta racionalidad; el mal y el dolor han de ser inteligibles, es decir, ser secundados por una armonía más grande acaso que el pequeño individuo que justifique en cada caso *mi*²¹ dolor, no solamente como castigo, sino como indicio y heraldo de un orden más alto, aquel que propiamente las teodiceas anuncian.

El libro de Job es, sin embargo, una narración aún más problemática; supone, en efecto, una prueba de confianza mucho más fuerte. A juzgar por las polémicas que ha provocado a lo largo de los siglos, estamos frente a una prueba con la que el dador mismo de aquella confianza se vio también comprometido. En aquella narración se encuentra de manera ejemplar la necesidad de atribuir culpa, de encontrar una causa, de señalar a un agente moral del dolor acaecido. Los amigos de Job no dudan en culparlo de sus desavenencias²² que, viniendo de Dios, habrían de ser justas. Luego, como declara Estrada, “no hay más remedio que demonizar al sufriente aunque no tenga conciencia de culpa”.²³ En este caso o ejemplo extremo de los dolores de la vida “tan fuertes como del odio de Dios”,²⁴ Job se encuentra en una encrucijada que solamente en la modernidad será plenamente desarrollada, pues alguien debe ser culpable,

²¹ Evidentemente aquí se emplea la primera persona en un sentido específico. No se trata de un Yo universal en el sentido del *cogito* cartesiano, ni un “yo” individual que señale al que aquí escribe. Es el *yo* de todo individuo humano. O, como dice Thomas Mann, es el *yo* que toda persona evoca al decir “yo”. La relación y separación de cada uno de estos “yoes” es aquello que en mi tesis doctoral se denominó “distancia ontológica”. *Vid.* C. D. García Mancilla, *La Distancia Ontológica. Pasión y música en la Modernidad*. México, 2015. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Unidad de Posgrado.

²² *El libro de Job*. XXXII. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1983.

²³ J. A. Estrada, *op. cit.*, p. 82.

²⁴ César Vallejo, “Los heraldos negros”, en *Poesía Completa*. México, Fontamara, 2014, v. 2.

Job o Dios. Se encuentra el primero seguro de que no fue una falta suya la causa de sus penas, por ello llega a culpar a Dios y le niega su confianza, aunque no llega a negarle como sustento racional de la moral humana.

En ambos ejemplos tan paradigmáticos acerca de la casi asumida falta de conciliación entre el mal y Dios, el mal se vuelve un enigma. Pero no porque sean imposibles el mal físico y el metafísico en conjunción con Dios, sino por aquella falta de razones que justifiquen la commensurabilidad entre culpas y castigos; y que, en última instancia (y según la presente interpretación), tiene como origen el dolor injustificado, repetido e inmerecido. A partir de las reflexiones de Bayle puede concluirse que, de haber un Dios, éste sería indiferente a los sufrimientos humanos o, como decía Quevedo, sería un Dios que nos ha dado “una sola vida pero tantas muertes”.²⁵ No obstante, como se decía, hay una fuerte resistencia a aceptar tal suerte ante el dolor (y el mal), de manera que el esfuerzo racional por dotarle de sentido es casi una obligación para la razón misma. Y en este esfuerzo, por supuesto, se inscriben las teodiceas.

III.

“One truth is clear, whatever is, is right”,²⁶ sea lo que fuere, es correcto. Pope resume en esta lapidaria frase el principio y el punto de llegada de las teodiceas. Una frase, un principio moral que no es en sus honduras más que un voto de confianza. Sea lo que fuere, mi muerte o la vuestra, todos los dolores e injusticias, todo castigo y recompensa, son como deben ser aunque algún ingrato sentimiento como el dolor profundo haga de vez en cuando dudar de la confianza dada. Hay un plan, desconocido quizás en sus medios, pero claro en sus preceptos y su finalidad. El plan de Dios para el mundo es uno solo, el mejor de todos, pues es Dios quien lo hizo.

Con esta frase de Pope se hace una evidente referencia e introducción a Leibniz. El mal, ese gran hiato que es casi un hueco conceptual, que tan directamente es padecido e inmediatamente señalado aunque un paso más tarde se enmascare de buenas intenciones, aquel que mina constantemente la confianza en el otro y en Dios mismo, el mal, pues, según Leibniz, existe sólo como bien; hacer el mal como Dios lo hace, es el mejor de los bienes.²⁷ La Teodicea de Leibniz manifiesta que todo, incluso los intrincados caminos de los planes divinos o la aparente falta de sentido de los sucesos del mundo, todo, pues, es susceptible de ser racionalizado. Dios, en la construcción de

²⁵ Francisco de Quevedo, *Sueño de la muerte*. Red Ediciones S.L. 2016. p. 25.

²⁶ Alexander Pope, *Essay on Man: Epistle I*. Londres, Royal University, 1799.

²⁷ G. Leibniz, *op.cit.* §121.

Leibniz, actúa siguiendo el principio de lo mejor, pero también el principio de la armonía, con lo que el mal y el dolor se vuelven incluso necesarios en la estructura del mejor de los mundos: “No puede desaprobarse el que Dios, por su eminentísimo poder, haga que, mediante el permiso de los pecados, se verifiquen bienes mayores. [¿No] damos por ello las debidas gracias a Dios, si no hemos estado nunca enfermos? Y muchas veces, ¿no es preciso que un poco de mal haga más sensible el bien, es decir, le haga mayor?”²⁸

Dios no puede crear otros dioses,²⁹ pero sigue el principio de lo mejor; y aquello parece sólo posible si en el mundo hay bienes y males. Un mundo perfecto (a la imagen de Dios), sin dolor ni sufrimientos, no por ello sería bueno; además, el carácter del mundo de ser el mejor de los posibles implica a la moral; es decir, la libertad humana³⁰ auspiciando una armonía y balance entre bienes y males, justicias e injusticias. Leibniz da vuelta al argumento, realiza una transmigración de los valores caros para la intimidad haciendo del dolor algo correcto y del mal que le causa una máscara del bien. El error es de perspectiva; para el individuo, el dolor y sus causas son las más de las veces asimiladas a la maldad cuando, en contraste, son parte necesaria de un arreglo mucho más grande, un plan infinito en donde la bondad reina en todo el mundo. Tal reino es sólo posible si hay maldad en los pequeños individuos. Explicada así la necesidad de la existencia del mal y del dolor, sigue en pie aquello que mina la confianza, que supone el enigma que la Teodicea busca solventar; esto es, la posibilidad del dolor injusto. Para resolverlo, Leibniz realiza una operación que podría parecer más cercana a la mecanización y matematización del universo (una concepción que también Leibniz ayudó a formar) que a la teología. Un paso novedoso hacia un utilitarismo divino que supone un olvido del antropocentrismo. Que el mundo sea el mejor de los posibles, no implica que lo sea para los seres humanos, pues “aun cuando hubiese tocado en suerte más mal que bien al género humano, basta, con relación a Dios, con que haya incomparablemente más bien que mal en el universo”.³¹ En la Teodicea de Leibniz ya no hay un lugar privilegiado para

²⁸ *Ibid.*, §11.

²⁹ *Ibid.*, §200. Aquí, Leibniz hace la siguiente declaración: “M. Diroys supone que si Dios produce siempre lo mejor, producirá otros dioses; pues de otro modo cada sustancia que produjese no sería ni la mejor ni la más perfecta. Pero se equivoca por no tener en cuenta el orden y enlace de las cosas. Si cada sustancia, tomada aparte, fuese perfecta, serían todas semejantes, lo cual no es ni conveniente ni posible.”

³⁰ A pesar de la importancia del problema de la libertad humana para todas estas consideraciones, tomarle en cuenta implicaría una variable mucho más compleja que se debe trabajar aparte. De hecho, se prepara un texto cuyo problema específico será la libertad a partir de varios autores modernos incluyendo al propio Leibniz.

³¹ G. Leibniz. *op.cit.*, §262.

el hombre ni individual ni colectivamente. La realidad racional es mucho más amplia, y el dolor de uno solo o de una especie completa, es casi una nada en comparación con la totalidad.

La *Teodicea* de Leibniz, en suma, implica necesariamente un olvido de la individualidad.³² Si el reino humano se minimiza ante aquel gran sistema armonioso, mucho más lo hace el individuo, el ínfimo *yo*. El diminuto e intrascendente *yo* sufre y muere, no así el mundo y su orden perfecto que supone la miseria del individuo o de algunos de ellos. Igualmente, sostiene con fuerza que el mal y el dolor son falsos problemas, que no es el mundo el que ha de ser mejorado sino más bien modificada la perspectiva del individuo; una perspectiva que es fragmentaria y yerra en atinar a la bella armonía del conjunto. Es así que la *Teodicea* ostenta “una inadaptación creciente entre individuo y mundo”³³ o, en palabras de Deleuze, es una la monadología por sobre la mónada,³⁴ la bella armonía de la creación por sobre los sufrientes y condenados. El mal queda funcionalizado y, de cierta manera, negado, “ya que un mal que sirve a la armonía universal es menos mal, es casi un bien”.³⁵ En contraste, el dolor y muy especialmente el individuo que lo padece, quedan relegados y ayunos de explicaciones y consuelo.

IV.

Pero la fe, se decía, para ser tal, ha de al menos procurar conciliar la inteligibilidad y la confianza; el dolor padecido y su merecimiento; la moralidad y el orden del mundo. Entre más se aleje la justificación del mal del dolor concreto, más se olvida la filosofía del individuo. Y éste, por su parte, merma su confianza y fidelidad. En esta desarmonía es en donde el peso del terremoto de Lisboa fue también un terremoto para la fe. Es muy notorio que tras aquel desastre Voltaire haya escrito que “el mundo existe para volvernos locos”.³⁶ Tal suceso marcó una importante división entre la forma de comprender y vivir las teodiceas y, en general, la estructura explicativa religiosa. En el esquema

³² Además del cambio del centro, la modificación de la posición del mal y el dolor hacia la periferia, Leibniz desvaloriza al mal dándole un lugar sólo como carencia en la positividad de la creación divina. Esa forma de interpretar al mal tiene una larga tradición en la filosofía.

³³ E. Ocaña. *op.cit.* p.50.

³⁴ Gilles Deleuze, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Paidós, Buenos Aires, 1989, p.92.

³⁵ J. A. Estrada. *op.cit.* p. 200. Este comentarista hace una dura crítica a Leibniz señalando que su postura de conformismo existencial “corresponde a su conservadurismo social que, a su vez, se basa en una posición cómoda, privilegiada y burguesa”. (p. 202).

³⁶ Voltaire, *Cuentos. Micromegas. Zadig. Cándido. El toro blanco*. Trad. Mauro Armiño. Madrid, Akal, 2015, p. XXIII.

de la fe, todo dolor sin causa aparente habría de ser justificado a partir de una deuda o de algún mal cometido y su respectivo ajusticiamiento, como se narra en el Libro de Job. Sin embargo, con lo acaecido en Lisboa se borra esa consecuencia y conjunción en el pensamiento moderno. Actualmente se cree que tal terremoto tuvo una magnitud de nueve grados Richter y que causó entre diez y cien mil decesos. Además, después del terremoto de diez minutos, la ciudad fue asolada por grandes incendios horas después, consumidos por las gigantescas olas que los movimientos telúricos ultramarinos llevaron a las ruinas de Lisboa.

No había razón, se pensaba³⁷, para que esa magnitud de dolor cayera sobre esa próspera ciudad; o razones para que la víctima de la naturaleza fuese aquella ciudad y no otra. Por supuesto, no se hicieron esperar voces que justificaban la punición divina en Lisboa por albergar deístas, o por las masacres en las colonias que llevaban a cabo. Sin embargo, nada de ello arrebató la *sensación* de irracionalidad, de vacío de palabras y de explicaciones. Por ello Voltaire, en su poema dedicado a Lisboa, pone como subtítulo la frase “Una investigación sobre la máxima *Sea lo que fuere, es correcto* (*Whatever is, is right*)”. La referencia es evidentemente al ya citado poema de Pope que defiende el estado de cosas, tal cual es, como el mejor de los posibles. Mas, como el mismo Voltaire lo dice, plantear que el terremoto de Lisboa fue lo correcto, es un despropósito, y lo fue para la época entera; la Ilustración se gestó con la huella del terremoto de Lisboa, como nuestra época lo hizo con la sombra de Auschwitz.³⁸ No es una comparación desproporcionada. Evidentemente los agentes en ambos casos son muy distintos; las fuerzas de la naturaleza son del todo desemejantes a las fuerzas asesinas de un ejército. Mas es menester recordar que el terror de la naturaleza se encontraba sistematizado o subsumido en el sistema general de la creación divina (a la manera de la teodicea). Consideremos lo que con fuerza expresa Romain Gary: “Conocía demasiado esos crímenes de Europa, cuya obscenidad y odiosa pornografía habían mostrado al mundo por primera vez en 1945 que todo era mentira, y habían dado crudo testimonio de la implacable dualidad, de la separación

³⁷ Bastantes pensadores, políticos y religiosos debatieron sobre el tema, de los cuales Voltaire es uno de los más conocidos y contundentes. Acerca de ello dice Villar: “La magnitud del desastre resultó especialmente inquietante. Su crónica nos hará comprender por qué ese fenómeno impresionó tan profundamente a las conciencias de ese tiempo, que se vieron obligadas a dar razón del suceso. Fue como si las ideas de providencia, justicia divina, armonía universal sobre las que descansaba la serenidad cotidiana también se resquebrajaran como la tierra que estaba bajo sus pies. Lisboa se convirtió en la imagen del Juicio Final” (Alicia Villar Ezcurra (ed. y trad.), *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*. Madrid, Alianza, 1995, p.19).

³⁸ Una similar apreciación o comparación entre ambos sucesos la realizan tanto Estrada (*op. cit.*, p. 209) como Neiman (*op. cit.*, pp. 240 y ss).

total, tan sabiamente disimulada durante siglos, de Europa respecto de su hermoso relato.”³⁹

Lo que habría de ser destacado es justamente la pérdida del relato, la disfuncionalidad de la construcción ideológica (de la teodicea en el caso de Lisboa) por el choque entre el dolor y sus razones y, más propiamente, entre la construcción general de sentido y el sufrimiento individual. En ambos sucesos el asombro fue mayúsculo y la pregunta generalizada que sin respuesta les sucedió fue la misma: *¿cómo pudo llegar a suceder esto?, ¿cómo pudieron Dios o el hombre llegar a hacer esto?* En Lisboa no hubo un porqué creíble y que pudiese ser engarzado en el sistema; queda un vacío de justificación cuando la atónita pregunta se hace desde la fe.⁴⁰ Y, por supuesto, la irracionalidad del sufrimiento sucedido es primordialmente incompatible con la confianza filial de aquella fe.

Se han separado, así, no solamente el mal natural y el moral (jamás se volverá a hablar de la naturaleza en términos morales, “la naturaleza está muda y en vano se le pregunta”),⁴¹ sino la razón práctica de la vida. La frase de Cándido, “el mundo está para volvernlos locos”, implica para Voltaire que este mundo ya no es ni nunca fue algo así como una morada, que la confianza alguna vez tenida en la gran justicia y su justiciero son más bien una ingenua idea y una ceguera voluntaria ante lo que el mundo es. Aquella construcción divina de maravilloso orden no es más que un insulto a los dolores de la vida. ¿Acaso -se pregunta Voltaire- el universo entero hubiese sido peor sin engullir Lisboa?⁴² Si se dijese a los desdichados que escapaban de las ruinas con dificultades que

Todo está bien; los herederos de los muertos incrementan sus fortunas; los albañiles ganarán dinero con la reconstrucción de las casas; los animales se nutrirán con los cadáveres enterrados bajo los escombros: es el efecto necesario de unas causas necesarias; vuestro mal particular no es nada, contribuí al bien general.⁴³

³⁹ Romain Gary, *apud* Tzvetan Todorov, *El miedo a los bárbaros*. Trad. Noemí Sobregués Arias. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 241.

⁴⁰ Y es desde la fe, pues de no partir de las estructuras de las teodiceas sino de alguna otra construcción ideológica, es fácil pensar que poner a Dios como agente de terremotos es un despropósito y una ingenuidad casi infantiles. Incluso Rousseau, hombre siempre más o menos ajeno a su época, prefirió una respuesta mucho más racional como culpar a los propios portugueses por construir su ciudad en un territorio en donde hay terremotos, o porque las formas de las ciudades propician que miles sean aplastados por sus techos. Rousseau responsabiliza a los pueblos y no a la naturaleza o a Dios. Su respuesta quizás sea la más adecuada desde un punto de vista más cercano al nuestro, pero sería insuficiente para convencer o, más precisamente, para consolar a sus contemporáneos.

⁴¹ Voltaire, “Poema sobre el desastre de Lisboa”, en Alicia Villar, *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, p. 163.

⁴² *Ibid.*, p. 159.

⁴³ *Ibid.*, p.160.

Tal discurso de justificación aparecería casi tan cruento como el terremoto mismo. La razón no nos sirve, piensa Voltaire, para comprender moralmente al mundo. Lo más que se puede asegurar es que hay mal y su principio secreto nos es desconocido. Leibniz y Rousseau, con quienes Voltaire debate directa o indirectamente, abogan por un punto de vista universal, en donde los males y dolores particulares son desdeñables. Voltaire no puede ya desentenderse del sufrimiento particular. Con él resurge una “sensibilidad moderna que se centra en el hombre como víctima, como sujeto paciente de un dolor sin medida, excesivo e injustificable”.⁴⁴ Sin la posibilidad de armonizar el mal que es experimentado y padecido con la estructura de las teodiceas, el suceder de lo primero enciende el fuego a lo segundo. Basta con el dolor concreto para arruinar los sistemas explicativos. Igualmente, basta con que el sufrimiento inmerecido y experimentado se perciba como mayor que la confianza para minar la fidelidad a Dios, a la perspectiva de las teodiceas o a una ideología en general.

IV.

Un componente más de las teodiceas es cuestionado y destronado años después por Kant. Cercano a la publicación de la tercera *Crítica*, Kant realizó un breve ensayo en donde anuncia el fracaso de toda posible teodicea. Ello es de esperarse según sus propias premisas bien conocidas, iniciando por la imposibilidad de conocer algo como los “planes de Dios”. En aquel texto explora varias de las antinomias que se pueden encontrar en los argumentos de las teodiceas y elimina sus aporías respecto del mal existente; sobre todo apelando a los límites de la razón y la consecuente inadecuación de una teodicea especulativa.

Toda teodicea que se ha presentado hasta ahora no cumple lo que promete, a saber: justificar la sabiduría moral en el gobierno del mundo frente a las dudas que se han suscitado contra ella a partir de lo que la experiencia de este mundo da a conocer. Aunque bien es verdad que, hasta donde alcanza nuestra comprensión del modo en que está constituida nuestra razón para conocer este mundo, estas dudas, consideradas como objeciones, tampoco bastan para probar lo contrario.⁴⁵

A diferencia de los filósofos que hacen apología del estado de cosas por mor de la bondad de Dios, Kant toma en cuenta de manera preponderante la experiencia y existencia del mal. En una reconciliación con la divinidad en la que

⁴⁴ J. A. Estrada. *op.cit.*, p.242.

⁴⁵ Immanuel Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*. Ed. bilingüe y trad. Rogelio Rovira. Madrid, Encuentro, 2011, p. 35.

simplemente se ha de admitir que no es posible posicionarse en la perspectiva de Dios para justificar o desacreditar su obra, Kant da pie a la sustitución de la teodicea por la antropodicea. Para ejemplificar no una “razón ingeniosa”⁴⁶ (especulativa) sino una razón práctica soberana, elige también la figura de Job. Aquello que ensalza del personaje en contraste con los otros allí presentes, es su propensión a la veracidad y admisión de los límites de su conocimiento. Job rechaza acusarse de un pecado que desconoce, y rechaza negar la tranquilidad de su conciencia por ello mismo; pero al mismo tiempo confiesa su no saber sobre Dios y mantiene su fe. En la figura de Job se manifiesta una moralidad que es fundamento de la fe y no a la inversa. Ni el dolor o el mal, ni el bien o la felicidad prueban ni refutan a Dios.

Por lo tanto, sólo la sinceridad del corazón, no el mérito de la evidencia, la honradez para confesar abiertamente sus dudas y la resistencia a fingir una convicción cuando no se siente, especialmente ante Dios (con el que de todos modos es absurdo usar de estas astucias): he ahí las cualidades que, ante el tribunal divino, han hecho que el hombre honrado, personificado por Job, sea preferido al adulator religioso. Por lo demás, la fe que nació en él merced a tan sorprendente solución de sus dudas, simplemente por la convicción de su ignorancia, sólo pudo brotar en el alma de un hombre que en medio de sus incertidumbres más vivas fue capaz de exclamar: “Hasta que venga mi fin, no quiero ceder en mi devoción, etc.”⁴⁷ Pues con esta actitud interior probó que no apoyaba su moralidad sobre la fe, sino la fe sobre la moralidad; y cuando esto es así, la fe, por débil que sea, es de una clase más pura y más auténtica. En una palabra, es la clase de fe que instituye una religión, no de la solicitud de favores, sino de la vida buena.⁴⁸

Sin embargo, el fin de toda teodicea no es el citado ensayo que anuncia tal fracaso; aquel es el epitafio, por decirlo así. La muerte de la redención del dolor a través de un bien mayor y universal sucedió desde mucho antes en su filosofía. Se trata de la puesta en duda de la unidad entre la felicidad y la bondad; que no solamente es un equilibrio divino entre males, dolores y castigos, sino de aquella unidad estoica, tan enraizada en el cristianismo, de que ser bueno es suficiente para ser feliz. El bien moral para Kant es sólo posible allende el principio de felicidad, de manera que la misma felicidad y la redención del dolor son abiertamente marcadas como malas. La “redención” del dolor no necesariamente se refiere o tiene un sentido religioso. Encontrar un porqué de mi dolor de manera que tal razón suponga una mayor recompensa, salvación, o placer en comparación con el dolor sentido, le redime. Lo hace más vivible o

⁴⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁷ *El libro de Job*. XXXII, 5, 6.

⁴⁸ *Ibid.* p.47.

sobre-vivable. Sin embargo, para Kant, es imposible ya esperar algo de felicidad al ser *bueno*. De hecho, el esperarlo es incluso un obstáculo para la bondad, es una moralidad patológica que se funda en el deseo y no en la razón.⁴⁹

El notorio sentido providencial de la historia en las teodiceas, la importancia directa, cercana y absolutamente presente del dolor, por una parte, y la racionalidad, la ley y el bien por la otra, jamás habían sido tan lejanas, tan extrañas entre sí, tan distantes y diferentes. Kant escinde de manera radical la unidad de la fe entre confianza y certeza, a la vez que quita a la historia de su cobijo en el sentido providencial. El mundo, al menos el mundo humano en la historia, no se dirige al reino de Dios, ni a la paz perpetua, ni en fin, a la unidad entre bondad y felicidad. Aquella paz perpetua no es para Kant una pro-vidente realidad sino una idea reguladora que, como muchas de las que hay en su filosofía, son un acicate más para el ánimo que para la razón,⁵⁰ una manera de recuperar la confianza que antaño se tenía en el orden divino-racional del mundo; es decir, se trata de los albores de la antropodicea que intenta ocupar el lugar que la fe ya no puede sostener.

V. Conclusión.

Lisboa no es el fin de las teodiceas; es un punto intermedio que, a diferencia de toda argumentación que atine a mostrar inconsistencias o absurdos en la fe como aquellas de Bayle, para Voltaire o inclusive Kant fue anímicamente relevante. El relato, el esquema de justificación y construcción se ponen en entredicho por eventos más que por teorías, pues en ellos y no en los textos es en donde el dolor sucede. El dolor de Lisboa minó la confianza que para los seres humanos es tan difícil siempre de recuperar. De Bayle a Kant hay fuertes y constantes críticas a la fe o a la ideología religiosa. Sin embargo, lo que hubo al final de desamparar a la historia humana de un sentido providencial y de la justicia y el justiciero universales, de la confianza, pues, fueron el mal y, según se ha querido demostrar, más profundamente lo fue el dolor.

En esta época sería un despropósito hablar de sentidos providenciales y justicieros absolutos, y no solamente por la mermada confianza en Dios

⁴⁹ Evidentemente esta apelación a Kant es escueta. Sin embargo, se quisiera justificar este proceder. Considerar a Kant con mayor detenimiento aumentaría demasiado el tamaño de este escrito y, en contraste, no hacerlo al menos de la manera en que se le considera, resultaría en un importante vacío dentro de la argumentación.

⁵⁰ C. D. García Mancilla, *La Distancia Ontológica*. En plantea de una forma mucho más detallada que la postulación de algunas de las ideas reguladoras de la razón que Kant propone, es una necesidad del individuo concreto y no del sujeto de la razón pura. Y en aquel escrito se entiende al individuo como un *yo* emotivo en contraste con el Yo del sujeto.

perdida desde la modernidad. Resulta más extraño cuando se pregona la era post-ideológica, en donde cualquier otro sentido de la historia, de las utopías mismas, resulta igualmente inverosímil. Se trata una vez más de la confianza, de ese hecho íntimo y personalísimo, que, sin embargo, es escéptico de justicias redentoras, pero menesteroso de justicias fácticas. No es sorpresa que se busquen en lugares lejanos karmas y nuevas teodiceas; que haya la necesidad del ánimo por dar razón del mal o tener cierta seguridad, siempre endeble, de que tal mal será en algún momento puesto en el estrado y castigado. Después del siglo veinte, las teodiceas pueden parecer ridículas, pero siguen acechando como fantasmas en las conciencias para hacer más llevadero el dolor que la injusticia impune propaga. Ni la filosofía ni nadie creen seriamente en ellas, pero son justamente fantasmagorías, ideas reguladoras que el dolor y la injusticia llevan a hacer como si en ellas se confiara.