



Facultad de Filosofía

El problema del mal

**La teodicea posible según Andrés
Torres Queiruga**

Modesto Suárez Pérez

Director: Francisco Tadeo Baciero Ruiz

2024



A mi padre, que me mostró el camino; a Ana, con quien lo recorro.

“...el bien que hagas y el mal que puedas sufrir te sirvan como remedio de tus pecados, aumento de gracia y premio de vida eterna”.

Del rito católico de la penitencia.

Puesto que Dios *podía* crear una libertad que no consintiese el mal [...], se concluye que el mal lo ha querido él. Pero el mal le ofende. Es por consiguiente un trivial caso de masoquismo.

Pavese, C. (2022, p. 109).

No hay palabras que irrumpen en la oscuridad

Ni dioses que alcen la mano.

Adonde quiera que mire...

Tierra amontonándose.

No hay formas que se desprendan

Ni sombras que se ciernan.

Y sigo oyendo todavía:

“Demasiado tarde, demasiado tarde”.

Hannah Arendt (2017, p. 11).

El creyente tiene problemas con el mal, pero el ateo con el bien.

Telushkin, J. (Sternschein, R., 2008, p. 316).

Índice

Presentación.....	6
PRIMERA PARTE. BREVE RECORRIDO HISTÓRICO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN	
1. Introducción	8
2. Explicaciones mitológicas del mal.....	13
3. El problema del mal en la filosofía occidental.....	16
4. La teodicea judía tras la Shoá	29
5. El problema del mal en la filosofía analítica de la religión.....	40
6. El problema del mal en el pensamiento español reciente	52
SEGUNDA PARTE. EL REPENSAMIENTO DEL MAL EN ANDRÉS TORRES QUEIRUGA.....	
1. Introducción: itinerario biográfico y orientación teológica del pensamiento de Torres Queiruga	65
1. 1. Relación entre razón y fe	69
1. 2. Teodicea y crisis de la religión	73
1. 3. Ciencias de la religión, filosofía de la religión y teología.....	75
1. 4. Filosofía y teología en Torres Queiruga: la constitución moderna de la razón religiosa.....	77
1. 5. Fin del cristianismo <i>premoderno</i> . Retos hacia un nuevo horizonte	82
1. 5. 1. Necesidad de un “nuevo paradigma”	94
1. 5. 2. La cuestión del lenguaje teológico.....	98
1. 5. 3. Nueva religiosidad y experiencia cristiana de Dios	101
1. 5. 4. La respuesta cristiana a la modernidad	104
1. 5. 5. El diálogo ciencia-fe; la teología en el diálogo con la ciencia.....	105
TERCERA PARTE. DESARROLLO DE LA TEODICEA.....	107
1. La teodicea de Andrés Torres Queiruga	107

2. 1. Planteamiento del problema.....	108
2. 2. La ponerología	116
2. 2. 1. Inevitabilidad del mal	117
2. 2. 2. La libertad y el mal	119
2. 2. 3. El mal en sentido estricto	123
2. 3. Tránsito a la pisteodicea.....	126
2. 4. La teodicea	132
2. 4. 1. La “vía corta” de la teodicea	133
2. 4. 2. La “vía larga” de la teodicea	143
2. 5. Dios, el anti-mal.....	153
CUARTA PARTE. LA TEODICEA DE ANDRES TORRES QUEIRUGA A DEBATE	173
1. La crítica a la ontologización del mal: Ignacio Sotelo y Javier Muguerza	173
2. Dificultades a partir de la “objeción formidable”	176
3. Objeciones de Gómez Caffarena y Diego Gracia	188
4. Alfonso Novo.....	190
5. Críticas de J. A. Galindo y J. Martín Velasco.....	192
6. Otros críticos: Antonio Piñero, Josep Cobo y Martínez Valls	194
7. Juan Antonio Estrada	201
8. Entre Queiruga y Estrada: J. A. Galindo.....	217
9. Las objeciones de González Faus	222
CONCLUSIÓN.....	225
Bibliografía	231

Presentación¹

“*Los hombres mueren y no son felices*” (Camus, A. 1985, p. 435). Las palabras que abren esta tesis me han acompañado largo tiempo, mucho, desde que las conocí. Tal vez sean una definición del hombre de las más lúcidas y que más pueda compartirse. Que exista Dios puede que no cambie aquí nada, pero que el hombre viva con o sin Dios lo puede cambiar todo, desde una forma de hacer política a una manera de aplicar justicia, desde una relación personal hasta las últimas horas de un moribundo.

El hombre es un ser constitutivamente religioso², no se conoce civilización sin una religión que dé respuestas a sus ansias de inmortalidad, a sus más profundos temores. Pero, ¿existe Dios?; y si existe, ¿de qué sirve? ¿Se habrá equivocado la humanidad creyendo en un deseo, en una ilusión? ¿Se habrá equivocado en lo único que nos importa? Cualquier persona se hace todas estas preguntas de alguna forma en su vida. El presente trabajo no pretende contestarlas todas, tan sólo abordar de forma marginal la objeción más grave a la creencia en un ser trascendente, bueno y todopoderoso: la existencia del mal.

La presencia del mal en todas sus expresiones: catástrofes naturales, enfermedades, hambre, sufrimiento de inocentes, guerras, torturas, explotación, abusos..., y el dolor, que es la experiencia del mal (García-Baró, 2006, p. 41), ponen en cuestión toda esperanza en ese Dios creador, omnipotente y benevolente.

Nuestro estudio se limitará a la propuesta de respuesta que ofrece a este problema el teólogo Andrés Torres Queiruga, aunque se reparará también, a título informativo, en las visiones de otros teólogos españoles como las de Juan Antonio Estrada o Pedro Castelao.

Que se haya elegido este tema no es un capricho, creo que la elección hubiese sido la misma aunque el que suscribe hubiese sido profesor de geología o aeronáutica, pues somos hombres y, como tales, ya desde muy jóvenes nos topamos con esta

¹ Partes de la presentación corresponden a una conferencia pronunciada por el autor en el Instituto Teológico “Divino Maestro” de Ourense, y publicada en la revista *Auriensia* (2016, pp. 415-426).

² Vienen aquí al caso las palabras de L. Feuerbach (1975, p. 51): “los animales no tienen religión”.

inquietud, con lo que algunos en moral han llamado la “opción fundamental”³. Nos encontramos además con el dolor, el peso de la culpa y la muerte —la tríada trágica de nuestra existencia de la que nos hablara Viktor Frankl⁴—; si bien, de una forma invertebrada, sin ponerle nombre a las cosas, sintiéndolos en lo más profundo de nuestro ser.

La elección de esta investigación también se debe a otras razones. La primera es que consideramos el problema del mal, su explicación y comprensión —hasta donde ello fuera posible—, un problema nuclear en el estudio de la filosofía y teología especulativas. La segunda razón estriba en el interés por ofrecer a un mayor número de personas unas respuestas a problemas de interés general que casi siempre quedan recluidas en ámbitos académicos o especializados, perdiendo una de las principales razones de ser de dichas instituciones: la transmisión de un conocimiento útil. Por ello, las siguientes páginas pretenden hablar como un hombre y no como un libro —como quería Miguel de Unamuno—, sin perder por ello, si fuera posible, rigor y profundidad. Se optó por esta investigación, en último lugar, porque este trabajo quisiera, muy modestamente, contribuir a ratificar aquellas palabras pronunciadas por Julián Marías en los cursos de la Fundación Juan March en 1975: “el español es una lengua no tan mala filosóficamente, lo que pasa es que los españoles hemos hecho muy poca filosofía, y la mayor parte de esa en latín” (González Sanz, 2014, p. 2)⁵.

³ “La opción fundamental es la respuesta moral globalizante del ser humano al hecho mismo de existir. De alguna manera es la posición que el sujeto toma ante la pregunta que siempre surge por el hecho y sentido de la propia existencia” Martínez, J. L. y Caamaño, J. M. (2014, p. 392).

⁴ Frankl, V. (2003, p. 78ss.).

⁵ Conviene advertir en este punto que, si bien lo nuclear de la obra de Torres Queiruga está escrito en gallego, es un autor bilingüe, que escribe con idéntica pericia y dominio del lenguaje en gallego y castellano.

PRIMERA PARTE. BREVE RECORRIDO HISTÓRICO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

1. Introducción

La aproximación al problema del mal puede hacerse desde distintas perspectivas: la religiosa, la cultural y la filosófica. Desde la teología, cualquier concepción de un Dios bueno y todopoderoso choca frontalmente con el celeberrimo cuatrilema formulado por Epicuro, y recogido por Lactancio en su *De ira Dei* (1982, pp. 159-161):

Dios o bien quiere eliminar los males y no puede, o bien puede pero no quiere; o bien ni quiere ni puede, o bien quiere y puede. Si quiere y no puede es débil, lo cual no se corresponde con Dios; si puede y no quiere, no es bueno, que también es extraño a Dios; si ni quiere ni puede, no es bueno y es débil, y tampoco es Dios; si quiere y puede, lo único que se corresponde con Dios, ¿cuál es pues el origen de los males, y por qué no los elimina?⁶

G. Greshake (2008, pp. 17-39) recuerda que plantearse este problema en la teología actual no está bien visto, y cita en este sentido a Otto Hermann Pesch, quien afirmaba en el llamado *Nuevo Catecismo holandés* de 1966⁷:

El cristiano renunciará a todo intento de ‘explicar’ definitivamente, pese a todo, este dolor; demostrar que ‘tiene sentido’ y es ‘lógico’. Claro que puedo bosquejar teorías y proponer consideraciones acerca de dónde proviene el sufrimiento y, quizá, incluso acerca de su futuro provecho. Hasta el pasado recientísimo, así lo han hecho una y otra vez los cristianos. Quien se prometa algún resultado de ello, que lo siga haciendo hoy; pero no le es lícito querer imponer tales teorías —tampoco teorías ‘religiosas’— en nombre de la fe de otros hombres, de otros cristianos. Nos parece hoy, en general, cuando sabemos más sobre la auténtica magnitud del sufrimiento inmerecido e inexplicable que prolifera en el mundo, que se ha perdido el gusto por semejantes explicaciones. No es por casualidad que hoy agradezcamos tanto el hecho de que entre los libros sagrados de la Iglesia se encuentren textos tan pesimistas como Job o Qohelet,

⁶ La traducción del francés es nuestra. En adelante utilizaremos “dilema”, “trilema” o “cuatrilema” indistintamente para referirnos a él, por ser conocido, y así referido, de todas esas formas.

⁷ Feiner, J.- Vischer, L. (eds.), (1973, p. 315): *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*. Freiburg: Herder.

obras que desenmascararon sin miramientos las carencias de todas las explicaciones del dolor del mundo (Greshake, p. 18).

Greshake añade al respecto la opinión de Dorothee Sölle, que tachaba de “sadismo teológico” al intento de establecer un vínculo del tipo que sea entre Dios y el sufrimiento humano⁸. Sin embargo, el autor alemán rechaza esta actitud, y defiende la necesidad de abordar el problema y analizar las razones históricas de semejante rechazo.

En un primer momento, en la Antigüedad, desde san Agustín al menos, y en la Edad Media, hubo tres respuestas al problema del mal que respondían a razones teológicas. La primera afirmaba que el mal tiene que estar al servicio del bien, que Dios, en definitiva, lo conduce a un fin bueno —el mal se relativizaba por ese carácter teleológico—. La segunda, que es el hombre el responsable de todos los males, no Dios. La tercera, fundamento de las otras dos, que el mal es una privación de ser y que, por consiguiente, afecta a todo ente que no sea el ser infinito e ilimitado, por tanto, a todo ente excepto a Dios.

Con la modernidad se recuperan todos estos enfoques de un modo sistemático de la mano de G. W. Leibniz, sobre el que volveremos más adelante; según Kant:

Por teodicea se entiende la defensa de la sabiduría suprema del Creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo se nos muestra como adecuado a ningún fin. A esta defensa es a lo que se denomina abogar por la causa de Dios (Kant, 2011, p. 15).

Una importante objeción contra todo intento de racionalización del mal, y digna de no ser perdida nunca de vista, recogida por Greshake, es el peligro de frivolar el dolor, de no tomar en serio el sufrimiento real, ese que a todos nos toca en algún momento de nuestras vidas. Cualquier explicación corre el riesgo de quedar en fría teoría, conformismo o apatía. Podría suceder además que se le diera la espalda a una praxis transformadora de una sociedad o realidad injusta y malvada, y contribuir a la resignación fundada en la creencia de que existe un orden superior que quiere el mal y que *sabe lo que hace*.

⁸ Cf. Sölle, D. (1973): *Leiden*. Stuttgart-Berlin: Kreuz Verlag, (versión cast. 1978: *Sufrimiento*. Salamanca: Sígueme), citado por Greshake (2088, p. 19).

Pero —insistimos en ello— aun respetando el sufrimiento, no puede obviarse que el dolor —el mal— es la “roca del ateísmo”, como es denominado por G. Büchner en el acto tercero de su drama *La muerte de Dantón*; esto nos obliga absolutamente a formular y ofertar preguntas y respuestas que hagan compatible un Dios bueno y todopoderoso con lo *demasiado intolerable* del mal.

De acuerdo con lo anterior, encontramos la interesante propuesta para una nueva teodicea de Adolphe Gesché en su obra *El mal* (2010, pp. 175-196)⁹.

Según Gesché, si bien la teodicea sufre un primer embate por parte de la primera modernidad, ésta no llegó a poner en duda la existencia de Dios. No obstante, en la segunda modernidad (ss. XIX-XX), por mor de los maestros de la sospecha, Dios *tenía que morir* para que el hombre pudiese nacer en virtud de lo que Max Scheler (1972, p. 77) denominaría “ateísmo postulatorio de la seriedad y la responsabilidad”¹⁰. Sería un hombre libre, señor absoluto de su vida —y de la de los demás en demasiadas ocasiones—, sin límite ni norma alguna por encima de su voluntad de poder, sin falsas ilusiones creadas por su propia conciencia que ahogasen su libertad.

Pero el resultado no pareció ser el esperado, es dudoso que el hombre contemporáneo se haya realizado o liberado al pretender zafarse de Dios:

[...] el programa de la muerte de Dios no ha obtenido tan buenos resultados como se esperaba en los mismos ambientes de la increencia. Ese reino del hombre que tenía que surgir tras la muerte de Dios no todos lo reconocen de la misma manera. Foucault advierte que los que contaban con la muerte de Dios para que naciera finalmente el hombre han caído en un lamentable error. La muerte de Dios no constituye la salvación del hombre. Porque el hombre, *como sujeto*, ya no existe. Aunque con diversos matices, que a menudo se nos escapan, los nuevos maestros de la sospecha (Foucault, Lévi-Strauss, Marcuse, Lacan en cierta medida) anuncian una antropología de la muerte del

⁹ Este título forma parte de una amplia dogmática del autor titulada genéricamente *Dios para pensar*, que se compone además de los volúmenes: *El destino* (2001), *El hombre* (2002), *Jesucristo* (2002), *El sentido* (2004), *Dios* (2010) y *El cosmos* (2010).

¹⁰ Scheler, M. (1972, p. 77): *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires: La Pléyade.

hombre. O al menos eso hacen sus epígonos, mucho más ideólogos (Gesché, 2010, pp. 177-178)¹¹.

¿Qué nos queda?, parece preguntarse Gesché. La antropodicea de la segunda modernidad parece haber fracasado irremediablemente, y la teodicea clásica, a su vez fracasada aparentemente, no aporta soluciones ni tranquiliza a nadie; se trataría de una teodicea obsoleta propia de los siglos XVII y XVIII, cuyos argumentos, apropiados para una noción de Dios igualmente obsoleta, no serían ya hoy válidos: el Dios que pretendían justificar no existe en la actualidad. Tampoco serían hoy de utilidad porque el hombre contemporáneo quiere encontrar un Dios al que le *duela* el mal, un Dios que responde a otra noción, un Dios más *compasivo*. Podría decirse incluso en ese sentido que estamos a las puertas de una tercera modernidad.

La reflexión de Adolph Gesché propone pues —como se dijo— una nueva teodicea. La *vieja* teodicea le dio la espalda al Dios de Job y de Jesucristo, porque para enfrentarse al *contra Deum* del ateísmo (2010, pp. 20-24) —un *contra Deum* en muchos casos honesto y justificado al no poder soportar la idea de un Dios *responsable* de tanto mal— enarbolaba un *pro Deo* (2010, pp. 24-27) que intentaba demostrar la inocencia de Dios a toda costa, pero es esta una defensa premiosa, antipática, y, sobre todo, incapaz de reconocer que el hombre grita su sufrimiento *de profundis*, incluso a la cara de Dios, tal y como recogen las escrituras bíblicas.

El mal es un escándalo, así lo vive el hombre y así debe poder denunciarlo ante Dios, aunque ello pudiera llegar a parecer blasfemo. El *pro Deo* de la teodicea clásica no atiende a este llanto, es impasible ante él, es la teodicea del *Dios de los filósofos*.

Pero el Dios de la teología no quiere dejar al margen el problema del mal, pues en realidad “El mal no es, pues, una objeción contra Dios, es más bien Dios el que se convierte en una objeción contra el mal” (Gesché, 2010, p. 41). Se pregunta el autor en este sentido:

¿no se tratará [...] de emprender la peregrinación de una nueva odisea de la teodicea?
Al suprimir la objeción, la de nuestros clamores, la teodicea clásica llegó a borrar los

¹¹ Cabe mencionar aquí además la obra clásica de Henri de Lubac (2012 [1944]): *El drama del humanismo ateo*, Madrid: Encuentro; que denunciaba la fracasada humanidad nueva que predicaba el ateísmo, especialmente el sustentado por los regímenes totalitarios.

rasgos mismos de Dios. Pero he aquí que ahora el objeto mismo de nuestra fe (“no el Dios de los paganos y de los filósofos”) se encuentra en el lugar de su objeción (“sino el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de Jesucristo”) (Gesché, 2010, p. 185).

Nos encontraríamos aquí con una honesta apelación *ad Deum* que incluye a Dios en la pregunta por el motivo del mal, porque Él no es ajeno al sufrimiento:

Estamos ante una inversión desconcertante: del mal como objeción contra Dios se pasa a Dios como objeción contra el mal. El mal no tiene en él ninguna connivencia, sino todo lo contrario. Dios sabe algo que nuestra teodicea racional ignoraba: que el problema del mal no se resuelve con un discurso, sino con un combate. [...] Es que no se trata de hablar, sino de luchar y combatir. Esta es la verdadera respuesta de la teología al problema del mal (Gesché, 2010, p. 192).

Como vemos, se trata de una apelación *ad Deum* conducente a un *cum Deo* —la causa del hombre es la causa de Dios— que desemboca en una teodicea que es a su vez *antropodicea*.

Dejaremos de momento abierta esta cuestión, que recuperaremos más adelante, para detenernos a revisar el problema del mal en terrenos colindantes.

2. Explicaciones mitológicas del mal

La introducción al estudio de la filosofía suele iniciarse con el primer epígrafe de rigor: el paso del mito al logos. En efecto: si la filosofía puede definirse como la respuesta racional que da el hombre para dar cuenta de la totalidad de lo real, el mito sería la primera explicación en términos narrativos y existenciales que se da el ser humano del mundo que le rodea.

Hemos de reconocer que hubo un tiempo en el que la doxografía filosófica consideró el mito como una creencia más bien pueril y primitiva, pero desde el Romanticismo y principios del siglo XX ha sido rehabilitado gracias a las aportaciones de Schelling, Mircea Eliade, Freud, Lévi-Strauss o Ricoeur, entre otros.

El mito tiende a conceptuarse hoy en términos filosóficos o antropológicos como una respuesta prelógica, no elaborada racionalmente, a los problemas de la existencia; una respuesta que encierra sin embargo algún tipo de verdad mediada por simbolismos e intuiciones fundamentales de las civilizaciones y pueblos más antiguos, y que asumió, dependiendo de las circunstancias, funciones religiosas, sociales e incluso *filosóficas* (Gómez Caffarena, 2007, pp. 52-54; Ries, 2010 pp. 70-72).

En esta, por necesidad, concisa introducción al problema del mal, nos fijaremos en los relatos bíblicos sobre el origen del mismo, en cuanto que en España y en el mundo occidental somos herederos de una cultura, además de griega y romana, judeocristiana. Tampoco podemos olvidar el hecho de que en la Biblia se integran y asimilan numerosos mitos de culturas orientales próximas¹². Es necesario por tanto referirse en primer lugar a los símbolos primarios del mal, asumidos en tales relatos (Estrada, 2003, pp. 43-89)¹³.

Señala Estrada (pp. 49-51) —apoyándose en Ricoeur— tres símbolos primarios del mal moral. El primero de ellos es la *mancha*. La mancha remite a una impureza, a una suciedad; este símbolo concibe el mal como algo externo al hombre, que le viene de fuera.

¹² Para una adecuada introducción al problema del mal en la mitología del Próximo Oriente, cf. Sertillanges (1951), citado por Estrada (2003, p. 59). A su vez, para un estudio de los relatos etiológicos mesopotámicos, egipcios, griegos y judeocristianos, remitimos al propio Estrada (1994).

¹³ Cf. Eliade (1973), Ricoeur (1969, 2013), citados en Estrada (2003, p. 59 y p. 45 respectivamente).

El segundo símbolo del mal es la *transgresión*, el desacato a una norma de un ser superior —el mal surge aquí ya del propio hombre—; es la desobediencia a un Dios que desatará su cólera para restablecer el orden violado.

El tercero de estos símbolos es la *culpa personal*. Aquí se da otro salto. Habiendo partido de una experiencia religiosa colectiva, ya hay lugar para la genuina responsabilidad personal.

Aunque estos tres símbolos, como dijimos, van emergiendo progresivamente en la historia de las culturas, no deben entenderse de forma excluyente, como superaciones sucesivas de los anteriores, pues quedan reminiscencias de los primeros en los símbolos subsiguientes.

Esta simbología será posteriormente integrada y desarrollada en relatos mitológicos que conformarán un segundo grado explicativo de estos mismos símbolos en forma de relatos que constituyen verdaderas teogonías, cosmogonías y antropogonías.

Estrada sostiene (pp. 57-89) —insistimos, con base en Ricoeur— que se suele hablar de cuatro tipos de mitos: mitos etiológicos, mitos trágicos, de caída, y el mito de Job, que constituiría una categoría propia.

Los mitos etiológicos ofrecen una explicación del origen de los dioses, la creación del mundo, del hombre y del mal. En buena medida los mitos griegos y hebreos —Génesis— recogen elementos presentes ya en el Enûma Elish¹⁴, de tradición sumerio-babilónica, un mito en el que la lucha entre el caos —el mal— y el orden es el punto de partida de todo el universo.

Los mitos trágicos relatan historias en las que el hombre es víctima de dioses celosos, iracundos y hasta caprichosos. El mal se hace depender de la misma divinidad y de la lucha del hombre que al hacer uso de su libertad se opone a un destino dictado por los dioses. El ejemplo clásico de este tipo de mito es el de Edipo. También encontramos en la tradición hebrea influencias orientales de mitos trágicos como el

¹⁴ Aunque el arco temporal que proponen los investigadores va del 1700 al 750 a.C., la mejor datación del texto es ca. 1100 a.C., cf. Lambert (2012).

relato de Yahvé que intenta matar a Moisés (Éx. 4, 24), o su pelea con Jacob (Gén. 32, 26-30).

Los mitos de caída suelen repetir el siguiente guión: el alma se encuentra en un mundo superior y una falta cometida la hace caer de ese mundo, para posteriormente ser encerrada en un cuerpo material; según su grado de ejercicio de la virtud, el alma expiará su culpa y regresará al mundo *suprasensible*. Este esquema es reconocible en el orfismo, el pitagorismo —metempsícosis— y, por extensión, en el platonismo.

Los mitos de caída se replican con matices en el mito adámico hebreo, deudor probablemente del mito mesopotámico de Gilgamesh. En el mito adámico, Dios es exculpado del mal, al tiempo que el mal se moraliza: el hombre es responsable de sus actos y del mal que comete con ellos en virtud de su libertad. No obstante, se mantiene como origen último del mal un elemento extrínseco al ser humano: la tentación.

Concluimos con el mito de Job¹⁵. La influencia de este relato en la cultura occidental es abrumadora: desde Hume hasta Hans Jonas —pasando por Kant, Hegel, Kierkegaard, Buber o Bloch— casi todos los grandes filósofos de la tradición occidental se han ocupado en algún momento de él. Dostoievski y Kafka entre los literatos, y Jung dentro de la tradición psicoanalista, también lo han hecho¹⁶.

Es posible que sirviesen de inspiración al relato el llamado “Eclesiastés babilónico” (1000-600 a. C.)¹⁷ y el poema del *justo sufriente babilónico* (1500 a. C.)¹⁸, sin embargo el texto hebreo es más complejo y profundo que todos sus parecidos prebíblicos.

Job es un arquetipo del hombre sufriente, un hombre que sufre el mal de manera absolutamente injustificada —posteriormente será una figura que recuperará la literatura religiosa en torno a la Shoá, si bien en este caso será el símbolo de todo un pueblo sufriente inocente (Estrada, 2003, p. 80)¹⁹.

¹⁵ Remitimos, entre la abundantísima bibliografía sobre el particular, al interesante trabajo de Gómez Marín, J. A. (2021).

¹⁶ Cf. Langenhorst (1995), citado en Estrada (2003, p. 79).

¹⁷ Cf. Fernández, V. M. (1990, p. 108).

¹⁸ Rossano, P.; Ravasi, G. y Girlanda, A. (1990, p. 900); cf. Annus, A. and Lenzi A. (2010).

¹⁹ Un tratamiento mucho más amplio de las primeras explicaciones mitológicas del mal puede verse en Marcel Neusch (2010).

3. El problema del mal en la filosofía occidental

Se dice algunas veces, bien con irritación o bien con cierta satisfacción, que la filosofía no hace progresos. Realmente es cierto, y pienso que es esta una característica soportable y no lamentable de la disciplina, que la filosofía en cierto sentido tiene que mantener el intento de volver al principio: algo que no es nada fácil de hacer. Existe un doble movimiento en la filosofía, un movimiento hacia la construcción de teorías elaboradas, y un movimiento de vuelta otra vez hacia la consideración de hechos simples y obvios (Murdoch, 2011, p. 11).

Estas palabras de Iris Murdoch bien pudieran aplicarse también a una rama de la filosofía, y por idénticas razones: pensamos, en efecto, que se pueden decir de la teodicea. Intentaremos hacer visible este constante retorno a los orígenes en que consiste la historia de la misma a través de un periplo aproximado que recorre las respuestas filosóficas clásicas que han pretendido dar una razón suficiente del mal.

Como marco teórico clasificatorio de las diversas teorías, se hace imprescindible comenzar con la clásica triple distinción entre las diversas especies del mal que propuso Leibniz en su *Teodicea* de 1710. El filósofo, como es sabido, distingue entre mal metafísico, que es la imperfección —inevitable y origen de los otros dos—; el mal físico, que es el dolor, el padecimiento; y el mal moral, que se corresponde con el pecado, la culpa²⁰.

Mas a Leibniz se llega después de un largo camino en la reflexión filosófica.

Los primeros filósofos griegos (Dalferth, 2018, pp. 174-178), entendían el mal como parte del cosmos, algo integrado en él, y el cosmos era como totalidad algo bueno y armonioso —no en vano “kósmos” significaba en griego, en primer lugar, *orden*—, siempre superior a toda desgracia o maldad que aconteciera. Incluso los males servían, por contraste, para destacar el bien y la bondad²¹. Esto se expresó de formas diversas: Homero separa en dos mundos a los dioses y a los hombres, Empédocles hablará de las raíces —agua, aire, tierra fuego— en armonía y discordia según dos fuerzas, amor y odio, que cíclicamente se imponen. En realidad, los griegos nunca habrían tenido un

²⁰ “El mal puede ser metafísico, físico y moral. El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el padecimiento, y el mal moral en el pecado” (Leibniz, [1710] 1946, §21, p. 122).

²¹ Cf. Cabada Castro (1999, p. 497).

serio problema con la teodicea, en la medida en que el mal de un mundo no creado por los dioses nunca podría achacárseles a ellos, que se limitaban a ordenar una materia preexistente²².

Sin duda que también el griego experimentaba el mal de todos modos. Platón distinguirá, con la tradición griega anterior, un mundo afectado por el mal, el sensible, y un mundo bueno, sin mal, el suprasensible; el mal del mundo físico dependería, con todo, de la limitación de la materia que moldea el Demiurgo en su creación, no de la divinidad²³. Si bien es cierto —como apunta Estrada (2003, p. 93), que difiere en esto de Dalferth— que podemos encontrar pasajes inspirados en el orfismo que hacen pensar en un dualismo. El propio Aristóteles (1987, pp. 49-50)²⁴ dirá de su maestro: “Además, [Platón] asignó a ambos elementos la causa del bien y del mal, una a cada uno; doctrina que, como decimos, habían tratado de sostener ya algunos de los filósofos anteriores, por ejemplo Empédocles y Anaxágoras”. Sólo algunos siglos más tarde (Dalferth, 2018, p. 176), las corrientes gnósticas juzgarán el mundo como algo malo *per se*, y se dará en ese sentido por terminada la teodicea griega antigua²⁵.

Aristóteles (1987, pp. 471-472) parece haber sido de los primeros en interpretar el mal como cierta privación de ser:

Que el acto es también mejor y más valioso que una buena potencia, es evidente por lo que vamos a decir. Todo lo que decimos que tiene potencia para una cosa, la tiene también para lo contrario; por ejemplo, lo que decimos que puede estar sano puede también estar enfermo, y lo puede simultáneamente; pues la potencia de estar sano y de

²² Lo que ya fue observado por Nietzsche (cf. *ibid.*, loc. cit., nota 12).

²³ “Entonces, lo bueno no es causa de todo, sino únicamente de lo que está bien, pero no de lo que está mal [...] la divinidad, pues es buena, no puede ser causa de todo, como dicen los más, sino solamente de una pequeña parte de lo que sucede a los hombres; mas no de la mayor parte de las cosas. [...] Las buenas no hay necesidad de atribuírselas a ningún otro autor; en cambio la causa de las malas hay que buscarla en otro origen cualquiera, pero no en la divinidad.” (Platón, 1993, *La república* II, 379b-379c). Es importante advertir que fue Platón al parecer el primero en exculpar a los dioses del mal, aunque actualmente el debate sigue abierto (cf. Platón, 1993, p. 143, nota 70).

²⁴ *Metafísica* I, 6, 988a.

²⁵ El gnosticismo —junto con la religión de los magos, el mandeísmo y el maniqueísmo— se incluye en el llamado dualismo teológico. Alcanzó su mayor difusión en el siglo II, siendo motivo de debate la existencia de la gnosis antes del cristianismo (cf. Montserrat i Torrents, 2006, pp. 629-656). Las características generales de la gnosis son: 1- La antítesis entre Dios y la materia, considerada ésta el origen del mal. 2- La existencia de intermediarios —eones— entre Dios y el mundo. 3- El mal se explica por la rebelión del demiurgo —un eón—. 4- La redención consistiría en liberarse de la parte material; (cf. Llorca, 1955, pp. 69-74; Fraile, 1986, pp. 86-115; Trevijano, 1994, pp. 67-77; o Guerra, 2006, pp. 267-271).

estar enfermo, y la de estar quieto y moverse, y la de edificar y derruir, y la de ser edificado y ser derruido, es la misma. Así, pues, la potencia para los contrarios se da simultáneamente; pero es imposible que se den simultáneamente los contrarios, y también es imposible que se den simultáneamente los actos (por ejemplo, estar sano y estar enfermo), de suerte que uno de los dos será necesariamente el bien; en cambio, la potencia será ambas cosas o ninguna. Por consiguiente, es mejor el acto. Pero, en las cosas malas, el fin y el acto serán también necesariamente peores que la potencia; pues la potencia para ambos contrarios es la misma. Es, pues, evidente que el mal no está fuera de las cosas, pues el mal es por naturaleza posterior a la potencia. Por consiguiente, ni en las cosas primordiales ni en las eternas hay ningún mal ni error ni corrupción (pues también la corrupción es un mal)²⁶.

El mal moral también lo explicará el Estagirita (Estrada, 2003, p. 103) como un tipo de privación, esto es: no cumplir con la actividad propia del hombre, el actuar conforme a la razón²⁷.

Los griegos, como dijimos, no necesitaban en definitiva disculpar a los dioses del mal, para ellos el mal hundía sus raíces en las limitaciones del universo y del hombre, un universo que existía desde siempre y no había sido creado por Dios.

Con la llegada del cristianismo se agudiza el problema del mal, pues todo el mundo, y no sólo su ordenación demiúrgica, depende en su existencia de un Dios creador infinitamente bueno —en contraposición con la gnosis, recordemos: un auténtico dualismo, con un principio sobrenatural del bien y del mal—. Esta *nueva* creencia hubo de enfrentarse a duros retos y problemas en su teodicea, en cuanto que proclamaba la existencia de un Dios creador de todo, bueno, personal y providente (Estrada, 2003, pp. 109-110). También el sufrimiento y la muerte de Jesús, un hombre inocente, hará replantearse la teoría judía clásica de la retribución, cuestionada ya por el libro de Job²⁸. A su vez, el cristianismo se verá *infiltrado* por el dualismo gnóstico y el

²⁶ *Metafísica* IX, 9, 1051^a. Sobre la concepción aristotélica del mal, cf. además *Metafísica* V, 22, 1022b; Tomás de Aquino, *De malo*, q. 1, a.1, ad 3 y ad 19; q. 1, a. 2; *Suma Teológica*, I, q. 48, a. 1 (cf. Putallaz, 2021, pp. 27-38).

²⁷ Cf. *Ética a Nicómaco* X, 7, 1178a: “lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz”.

²⁸ Para el complejo concepto de retribución en las relaciones entre Dios y el hombre, cf. Rossano, P.; Ravasi, G. y Girlanda, A. (1990, pp. 1660-74).

maniqueísmo, que ejercerán su influjo también, como es sabido, en el itinerario creyente de san Agustín.

El problema del mal angustió a Agustín desde joven, tal y como él mismo reconoce en *Confesiones* (1951, pp. 323-325)²⁹:

Buscaba yo el origen del mal, pero buscábale mal, y ni aun veía el mal que había en el mismo modo de buscarle. [...], y decía: he aquí a Dios y he aquí las cosas que ha creado Dios, y un Dios bueno, inmenso e infinitamente más excelente que sus criaturas; mas como bueno, hizo todas las cosas buenas. Pero si esto es así, ¿dónde está el mal y de dónde y por qué parte se ha colado en el mundo? ¿Cuál es su raíz y cuál su semilla? ¿Es que no existe en modo alguno? Pues entonces, ¿por qué tememos y nos guardamos de lo que no existe? Y si tememos vanamente, el mismo temor es ya ciertamente un mal que atormenta y despedaza sin motivo el corazón, [...]. Por tanto, o es un mal lo que tememos o el que temamos es ya un mal. ¿De dónde, pues, procede éste, puesto que Dios bueno hizo todas las cosas buenas: el Mayor y Sumo bien, los bienes menores; pero Criador y criaturas, ¿todos buenos? ¿De dónde viene el mal?

La doctrina de Manes le resultó al santo atractiva durante un tiempo³⁰. El maniqueísmo concebía el cosmos como una lucha entre dos reinos: el de la luz y el de las tinieblas; por eso los seres vivos constarían de dos elementos: la materia, que procedería del reino de las tinieblas, y consecuentemente mala, y de otro elemento bueno, que tendría su origen en el reino de la luz³¹. Según el maniqueísmo la libertad del hombre quedaría además muy limitada³², pues el bien y el mal serían el fruto de ese balance de contrarios que habita en cada uno de nosotros (Luis Vizcaíno, 2014, pp. 93-97).

Insatisfecho con el maniqueísmo, y después de años de reflexión, Agustín se opondrá en diversos escritos polémicos a los maniqueos, por ejemplo, en *De libero arbitrio* (388-395) o en el *De natura boni* (405). La objeción definitiva que opondrá el santo contra la concepción maniquea será el atributo de la incorruptibilidad divina. Si Dios está en lucha contra el mal, ello significaría que el mismo Dios es susceptible de

²⁹ *Conf.* VII, 5,7.

³⁰ La pertenencia de Agustín al maniqueísmo fue en condición sólo de *auditor* (cf. Moriones, 2004, p. 71).

³¹ Como introducción al maniqueísmo, cf. Rubio Bermejo (2008).

³² Cf. Moriones, 2004, p. 343, aunque al respecto hay matices interpretativos (Brown, 1969, pp. 56-75).

recibir algún daño, lo cual atentaría contra su incorruptibilidad. Por consiguiente, si Dios no puede ser dañado, el maniqueísmo quedaría derrotado³³.

Llegado a este punto, ante la inexistencia de ningún ser al que atribuir y culpar del mal, puesto que Dios no puede ser su origen porque es bueno por definición, Agustín atribuirá el mal, no a Dios, sino a una carencia de bien, una *privatio*³⁴. La comprensión del mal como privación en el cristianismo no es original de Agustín, ya estaba presente en Hipólito y Clemente de Alejandría, pero será él quien sistematizará y dará cuerpo a la teoría (Coreth, 2006, p. 105).

La teoría de la privación daría respuesta al mal metafísico y al físico, pero también en última instancia al mal moral —manejamos aquí la división tripartita del mal de Leibniz—. Es la voluntad del hombre, aquejado también él mismo por la privación de perfección, la que, en virtud de su libre albedrío, es la responsable del mal moral³⁵.

El núcleo del problema sería, sin embargo, de nuevo el mismo: si la voluntad del hombre es capaz de hacer el mal, en última instancia, en cuanto creado por Dios, la causa eficiente del mismo sería de nuevo Dios. No obstante:

Agustín supera la dificultad distinguiendo entre causa eficiente y causa deficiente. La causa deficiente es lo que menoscaba una causa en su efecto. No produce nada, sino que impide. Es una especie de medio en el que la causa eficiente se debilita y disminuye, o en definitiva cesa por completo (Safranski, 2000, p. 51).

En realidad, lo que quiere decir Safranski es que todo ente, en cuanto limitado, es siempre inevitablemente causa deficiente en su acción causal, lo que incluye también al hombre.

La reflexión y defensa del pecado original del hiponense se puede encuadrar en su tratamiento del mal. Es aquí en donde el Doctor de la Gracia polemiza con el monje britano Pelagio, que defenderá el libre albedrío puro y lo innecesario de la gracia. Contra esto el santo reaccionará para justificar la necesidad de la redención del género humano por medio de Jesucristo (Moriones Benedit, 2004, pp. 265-267).

³³ *Conf.* VII, 2,3.

³⁴ *Ibid.* III, 7,12.

³⁵ *De civ. Dei*, XII, 8.

Santo Tomás abordará el problema del mal en varias de sus obras, principalmente en las *Cuestión disputada sobre el mal* y en la *Suma de teología*, así como en la *Suma contra los gentiles*³⁶, III, c. 71. La concepción del mal que tiene Tomás es una *reelaboración* de la de Agustín: el mal es una deficiencia del bien, del que vive como un parásito y sin el que no podría existir, al tiempo que la existencia del mal permite la existencia de bienes en el mundo que no existirían sin el mal³⁷.

Para algunos autores la justificación tomasiana de Dios a pesar de la existencia del mal sería más una *defensa* que una *teodicea*³⁸.

Según Agustín Echavarría, después de un detallado análisis, la doctrina de santo Tomás no puede considerarse en rigor una teodicea, porque no cumple con las condiciones que se requieren para tal fin:

[...] en la actualidad el término “teodicea” se utiliza en un sentido amplio para designar toda doctrina filosófica que no busque únicamente establecer la compatibilidad entre la existencia de Dios y la existencia del mal, sino que pretenda además dar una respuesta “positiva” al problema del mal, esgrimiendo razones para su permisión por parte de Dios. Aquí utilizaremos el término en un sentido más específico y cercano al sentido original, para designar toda doctrina que, como la de Leibniz, sostenga las siguientes tesis:

- 1) Holismo: la perfección del universo creado considerado como un todo es la razón última de la permisión del mal.
- 2) Consecuencialismo: la justificación de la existencia del mal se basa en el hecho de que este es un “medio” o al menos una *conditio sine qua non* instrumentalizable en orden a la obtención de la mayor perfección del universo.

³⁶ Cf. nota 26.

³⁷ “no existiría la paciencia de los justos sin la malignidad de los perseguidores; ni habría lugar para la justicia vindicativa de no existir los delitos: e incluso en las cosas naturales no habría generación de uno si no existiera la corrupción de otro. Luego si la divina providencia excluyera totalmente el mal del universo creado, sería preciso disminuir la cantidad de bienes” (*Contra Gentiles*, III, 71), de modo que Dios ni quiere el mal, lo que iría contra su bondad, ni quiere impedirlo, lo que implicaría una limitación de su omnipotencia, sino que quiere permitirlo porque de ello se derivan bienes: “Dios ni quiere el que ocurran los males ni quiere que no ocurran, sino que quiere permitir que ocurran. Y esto es bueno” (*S.Th.* I, q. 19, a.9, ad 3, cf. además Cabada Castro, 1999, p. 515).

³⁸ Las respuestas al problema del mal se dividen en ocasiones en *defensas* y *teodiceas* —si bien no todos los autores comparten esta distinción—. Las defensas se conformarían con demostrar que no atenta contra la lógica y por tanto son compatibles la existencia de Dios y del mal. Las teodiceas irían más lejos y aducirían además pruebas por las que Dios permite o crea el mal.

- 3) Optimismo: existe una relación directa entre el carácter óptimo de la obra de Dios —es decir, entre la proporción y cantidad de bienes y males existentes en el universo—, y la bondad o perfección “moral” del obrar divino (Echavarría, 2012, pp. 525-526).

También el profesor Sixto J. Castro llega a la conclusión de que la doctrina sobre el mal de Tomás de Aquino es una defensa y no una teodicea:

La razón por la que no se puede incluir sin más al Aquinate entre los partidarios de la teodicea es, fundamentalmente, de índole epistemológica. En su opinión, podemos saber que Dios existe, aunque no podamos saber qué es Dios, de ahí que sea imposible aducir una lista de ejemplos concretos de males como encarnaciones y realizaciones de las intenciones de Dios. La misma razón que hace que Tomás rechace la “prueba” de San Anselmo —no podemos derivar la existencia de Dios de su esencia, porque no conocemos la esencia de Dios—, es la que le lleva a rechazar las actitudes que corresponderían a las teodiceas que tanto prosperan en el pensamiento actual. No podemos penetrar en la mente de Dios para averiguar sus razones, aunque podamos dar ciertas justificaciones del mal a partir de una determinada comprensión del mundo (Castro, 2016, p. 241).

Con el paso del tiempo, aceptado que el universo se escribe en clave matemática y que el método científico es la herramienta para todo estudio de la *physis*, en el pensamiento moderno el mundo parece quedar reducido a *mera* naturaleza disponible para su manipulación. El *locus* del bien lo ocupará el hombre, y lo bueno y lo malo se predicará de modo creciente del hombre en exclusividad y de sus obras, sin relación alguna al más allá; Dios pierde su espacio progresivamente (Dalferth, 2018, pp. 181-185).

Es precisamente en la modernidad cuando aparece la *Teodicea*³⁹ de Leibniz, y se puede comenzar a hablar con rigor de ella⁴⁰:

³⁹ Sobre los *Ensayos de Teodicea* de Leibniz cf. Orio de Miguel (2014).

⁴⁰ El propio término es un neologismo introducido por Leibniz. “El término «teodicea» tiene una historia curiosa y conocida. Este neologismo saltó a la publicidad cuando en 1710 Leibniz publicó sus *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. El término resultó extraño a los contemporáneos del filósofo alemán hasta el punto de darse el caso curioso de que algunos lectores —y no siempre malos lectores— creyeron que, puesto que la obra se publicaba sin nombre de autor, «teodicea» (Teodiceo, diríamos) era el pseudónimo bajo el cual se escondía Leibniz.” (Pintor Ramos, 1978, p. 101).

Solo hay derecho a hablar de teodicea: a) cuando el *enunciado* del problema del mal se apoya en proposiciones orientadas a la univocidad; tal es el caso de los tres asertos considerados más comúnmente: Dios es todopoderoso; su bondad es infinita; el mal existe; b) cuando el *propósito* de la argumentación es claramente apologético: Dios no es responsable del mal; c) cuando los *medios* empleados parecen satisfacer la lógica de no contradicción y de totalización sistemática. Ahora bien, estas condiciones se cumplieron nada más que en el ámbito de la onto-teología, con la reunión de términos tomados del discurso religioso, esencialmente *Dios*, y de otros pertenecientes a la metafísica (platónica o cartesiana, por ejemplo), como *ser*, *nada*, *causa primera*, *finalidad*, *infinito*, *finito*, etc. En sentido estricto, la teodicea es el flósculo de la onto-teología. En este aspecto, la *Teodicea* de Leibniz sigue siendo el modelo del género (Ricoeur, 2011, pp. 40-41).

Mas la obra de Leibniz, como es sabido, es respuesta a Pierre Bayle (Neiman, 2012, pp. 162-176)⁴¹, quien retoma el cuatrilema de Epicuro para —con un estilo provocador, desafiante, irónico y directo— desacreditar a la razón y desembocar en un fideísmo, no se sabe si realmente sentido o fingido.

En el artículo “Rorarius” de su *Diccionario*⁴² Bayle aborda de forma desafiante toda la argumentación tradicional sobre la noción de Dios y la explicación del mal, para concluir, después de tratar desde la cuestión del libre albedrío hasta el maniqueísmo, que el mal existe y que la concepción cristiana clásica presenta un Dios monstruoso y contrario a la razón.

He aquí un pequeño ejemplo de sus habilidosas y *descaradas* razones:

Si uno dice que Dios ha permitido el pecado para manifestar su sabiduría, que brilla con más fuerza en medio de los desórdenes que la maldad del hombre produce día a día que como lo haría en un estado de inocencia, se le responderá que eso es como

⁴¹ Da cuenta de esta circunstancia el propio Leibniz en el prefacio de su Teodicea, cuya introducción tituló *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, toda vez que Bayle defendía la incompatibilidad entre religión y razón (cf. Hirschberger, 1990, p. 147).

⁴² *Dictionnaire historique et critique*. Pasa por ser la obra más leída del siglo XVIII, y de la que la Ilustración se valía en su combate filosófico contra el pensamiento tradicional (cf. Neiman, 2012, p. 162). Publicado en 1697. La primera edición es de 1696, fechada el siguiente año en dos volúmenes infolio. A partir de la segunda edición (1701, datada en 1702), la obra consta de cuatro volúmenes infolio. Será el texto definitivo publicado en vida del autor (Labrousse, 1965, p. 183, citado en <https://artfl.atilf.fr/dictionnaires/BAYLE/#Editions> (consultado en agosto de 2023)). La editorial KRK, Oviedo, ha comenzado su traducción al castellano en 2012.

comparar a Dios con un padre que permite que sus hijos se rompan las piernas, de manera que él pueda mostrar a todos su gran destreza para reparar los huesos rotos, o con un rey que permite que en su reino broten sediciones y desórdenes, de manera que él pueda cubrirse de gloria apagándolos (citado por Neiman, 2012, p. 166).

La reacción de Leibniz a la provocación de Bayle con sus *Ensayos de teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* es elegante y su respuesta, muy elaborada metafísicamente, recupera buena parte del argumentario y la terminología agustiniana-tomista en torno a la ontología de la privación⁴³. Es en esta obra en la que introduce la conocida distinción entre mal metafísico, mal físico y mal moral que hemos mencionado más arriba⁴⁴. También es en ella en donde defiende su característico *optimismo cosmológico* que afirma que el mundo creado por Dios es el mejor de los mundos posibles, a pesar de todo el mal; un mal cuya cantidad total es ridícula a la postre, en comparación con la sobreabundancia de bien⁴⁵. Para Leibniz la existencia del mal es compatible con la bondad y omnipotencia divinas porque el mal es —una vez más— limitación; Dios permite el mal físico y moral, pero no lo quiere; ítem más, en ocasiones un mal da lugar a un bien mayor, y el peso del mal es escaso si se compara con la bondad de toda la creación⁴⁶.

La *Teodicea* cosechó gran éxito en la ilustración alemana, pero será ridiculizada por Voltaire, como es sabido (Torres Queiruga, 2011, pp. 46-47).

⁴³ “Y así, los platonianos, San Agustín y los escolásticos han tenido razón al decir que Dios es la causa de lo material del mal, que consiste en lo positivo, y no de lo formal, que consiste en la privación; a la manera que puede decirse que la corriente es la causa de lo material del retardo, sin serlo de lo formal; es decir, es la causa de la velocidad del barco, sin ser la causa de los límites de esa velocidad. Y Dios está tan distante de ser la causa del pecado, como lo está la corriente del río de ser la causa del retardo del barco.” (Leibniz, 1946, §30, p. 127).

⁴⁴ Cf. nota 20.

⁴⁵ “Pero se dirá que los males son grandes y numerosos en comparación de los bienes. Esto no es exacto. Por falta de atención parecen menores los bienes, y es preciso que aquella se despierte por virtud de la mezcla de males. Si estuviéramos ordinariamente enfermos y raras veces sanos, sentiríamos maravillosamente este gran bien, y advertiríamos menos nuestros males; y sin embargo, ¿no vale más que la salud sea lo ordinario y la enfermedad lo raro? Suplamos por nuestra reflexión lo que falta a nuestra percepción para hacer que el bien de la salud sea más sensible. Si no tuviéramos conocimiento de la vida futura, creo que habría pocas personas que en el momento de la muerte no se manifestaran dispuestas a recobrar la vida a condición de gozar de los mismos bienes y males, con tal, sobre todo, que no fueran de la misma especie. Nos contentaríamos con variar, sin exigir una condición mejor que aquella en que hubiésemos vivido” (Leibniz, 1946, §13 ss., p. 114ss.).

⁴⁶ “lo formal del mal no tiene nada de eficiente, porque consiste en la privación, como vamos a ver; es decir, en aquello que la causa eficiente no hace. Por esta razón los escolásticos acostumbran a llamar deficiente a la causa del mal.” Leibniz (1946, § 20, p. 122).

El terremoto de Lisboa de 1755 fue la puntilla de una serie de tragedias que venían de lejos: pestes en Europa, guerras religiosas... El seísmo hizo que el hombre europeo se replantease el problema del mal y la visión amable del mundo que el filósofo alemán proponía. Voltaire será uno de los que levante su voz y su pluma contra el optimismo incondicional:

Se alza contra los abusos que se pueden hacer de este antiguo axioma *todo está bien*. Adopta aquella triste y más antigua verdad, reconocida por todos los hombres, de que *hay mal en la tierra*; confiesa que el lema *todo está bien*, tomado en un sentido absoluto y sin la esperanza de un futuro, no es más que un insulto a los dolores de nuestra vida [...] Reconoce, pues, con toda la tierra, que hay mal en el mundo, así como que ningún filósofo ha podido explicar nunca el origen del mal moral y físico (Voltaire, F. M. A. 1978, p. 204, citado por Estrada, 2003, p. 242)⁴⁷.

En su *Poema sobre el desastre de Lisboa*, Voltaire pretende poner en evidencia el optimismo leibniziano: el mal no puede explicarse como una simple privación. El filósofo francés estima que Dios *es culpable* en algún sentido, aunque la naturaleza se rija por sus propias leyes —que indirectamente elige Dios—; las muertes de niños inocentes y todo cataclismo hacen muy difícil una explicación compatible y razonable de la existencia del mal y del Dios cristiano (Voltaire, F. M. A. 1978, p. 207, citado por Sánchez Nogales, 2003, p. 892):

Acaso al escuchar sus lamentos agónicos,
Al ver, horrorizados, humear sus cenizas,
¿Diréis: ‘Es el efecto de las leyes eternas
Que de un Dios libre y bueno precisan elección’?
¡Diréis, al contemplar ese montón de víctimas:
‘Dios se vengó; su muerte ha pagado sus crímenes’?
¿Qué crimen cometieron, decid, esos infantes
Sobre el seno materno sangrientos y aplastados?
¿Lisboa, que no es ya, tuvo acaso más vicios
Que Londres, que París, en delicias sumidos?

De la misma opinión será el escocés David Hume, quien en su obra *Diálogos sobre la religión natural* (Hume, 2014, pp. 149-173) aborda asimismo el problema del

⁴⁷ Voltaire, F. M. A. (1978): *Opúsculos satíricos y filosóficos*, Madrid: Alfaguara.

mal y anticipa la crítica de Kant a las pruebas de la existencia de Dios. Rememorando a Epicuro, los tres personajes del brillante diálogo —Filón, Cleantes y Demea— debaten si el mal prevalece sobre el bien en esta vida, si el Ser Creador es bueno y omnipotente, y si podría haber creado un mundo mejor. De aceptar que la opinión de Filón es la del propio Hume, el resultado es el de un claro escepticismo que no rechaza la posibilidad de una teodicea, aunque las evidencias apunten a lo contrario⁴⁸.

Todos estos antecedentes hicieron que un *púgil* filosófico poco corpulento, pero de envidiable técnica, alcanzase la cara de la teodicea para dejarla tambaleándose: Emmanuel Kant.

Aunque en un principio compartiera la opinión de Leibniz, su visión posterior será otra: al igual que la posibilidad del conocimiento de Dios es negada para la razón teórica —y recuperada por la razón práctica—, la teodicea *doctrinal* tampoco es posible, dirá, por la vía especulativa; solamente lo es desde la práctica, a la que él llamará *teodicea auténtica*⁴⁹.

⁴⁸ “Si un extraterrestre cayera de repente en este mundo, yo [habla Demea] le mostraría, como espécimen de sus males, un hospital repleto de enfermedades, una prisión rebosante de malhechores y deudores, un campo de batalla cubierto de cadáveres, una nación que agoniza por la tiranía, el hambre o la peste” (Hume, 2014, pp. 153-154); “Admitimos [habla Filón] que el poder de Dios es infinito; todo lo que él quiere se ejecuta; pero ni el hombre ni ningún otro animal es feliz; por tanto, él no quiere la felicidad de éstos. Su sabiduría es infinita; jamás yerra para elegir los medios para un fin; pero el curso de la naturaleza no tiende a la felicidad humana o animal; por tanto, no ha sido establecido para este propósito. En todo el ámbito del conocimiento humano no hay inferencias más ciertas e infalibles que estas. ¿En qué sentido se asemejan su benevolencia y misericordia a la benevolencia y misericordia de los hombres?

Las viejas cuestiones de Epicuro continúan sin encontrar respuesta. ¿Quiere él prevenir el mal, pero no puede?, entonces es malévolo. ¿Puede y quiere?, entonces ¿de dónde sale el mal?” Hume, (2014, p. 156).

⁴⁹ “Toda teodicea ha de ser propiamente *interpretación* de la naturaleza, en la medida en que Dios hace saber mediante esta la intención de su voluntad. Ahora bien: toda interpretación de la voluntad declarada de un legislador es o *doctrinal* o *auténtica*. La primera es aquella que deduce con ingenio cuál sea esa voluntad tomando como punto de partida las expresiones de las que ella se ha servido, y poniéndolas en conexión con las intenciones ya conocidas del legislador; la segunda es la que hace el legislador mismo.

El mundo, en tanto obra de Dios, puede ser considerado por nosotros como una manifestación divina de las *intenciones* de su voluntad. Mas, desde este punto de vista, el mundo es *frecuentemente* un libro cerrado para nosotros. Y *siempre* lo es cuando se trata de descubrir incluso la *intención última* de Dios (que es siempre moral) tomándolo como punto de partida, por más que sea un objeto de experiencia. Los ensayos filosóficos de esta clase de interpretación son doctrinales, y constituyen la teodicea propiamente dicha, que se puede denominar, por tanto, doctrinal.— Sin embargo, tampoco se puede negar el nombre de teodicea a la sola refutación de todas las objeciones contra la sabiduría divina, cuando esta refutación es un *acto de autoridad divino*, o (lo que en este caso viene a ser lo mismo) cuando es una decisión de la misma razón merced a la cual nos formamos necesariamente, y antes de toda experiencia, el concepto de Dios como un ser moral y sabio. Pues en este caso Dios llega a ser, a través de nuestra

Será el idealismo alemán —Fichte, Schelling y Hegel— el que reanime a la teología racional, *noqueada* en el último asalto:

El ejemplo de Hegel es particularmente notable desde el punto de vista de los niveles de nuestro discurso, debido al papel que cumple aquí el pensamiento dialéctico, y en la dialéctica, la negatividad que garantiza su dinamismo. La negatividad es, en todos los niveles, lo que obliga a cada figura del Espíritu a volverse en su contrario y a engendrar una nueva figura que suprime y a un tiempo conserva a la precedente, según el sentido doble de la *Aufhebung* hegeliana. De este modo, la dialéctica hace coincidir lo trágico y lo lógico en todas las cosas: algo tiene que morir para que nazca otra cosa más grande. En este sentido, la desgracia está en todas partes, pero en todas partes es superada, en la medida en que la reconciliación prevalece siempre sobre el rompimiento. Hegel puede retomar así el problema de la teodicea en el punto en que Leibniz lo había dejado por no contar con más recursos que el principio de razón suficiente (Ricoeur, 2011, pp. 46-47).

Hegel desemboca de este modo en una “teodicea histórica” (Bonete, 2017, p. 178) que puede llegar a justificar a los héroes políticos a pesar de los males que han infligido a otros en aras de logro de unos fines universales, que coinciden con la Razón o el despliegue del Espíritu absoluto.

Tras el filósofo de Stuttgart nos encontramos con un extraño, una especie de valle entre las dos grandes cumbres de aquel y Nietzsche. Pesimista —frente a Leibniz—, concibe el dolor como una positividad en oposición a toda la tradición anterior⁵⁰. Orientalista, atrabiliario, sin apenas seguidores de escuela en sus inicios⁵¹. Se trata de Schopenhauer, para quien la motivación principal de la conducta humana es el egoísmo. El hombre tendrá por enemigo todo aquello que a él se oponga; su lema: “todo para mí y nada para los demás”⁵².

misma razón, el intérprete de su voluntad proclamada por la creación; y a esta interpretación la podemos denominar teodicea *auténtica*.” Kant (2011, pp. 39-41).

⁵⁰ Cf. Cabada (1999, p. 495).

⁵¹ Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer y Julius Bahnsen serían con el tiempo los más notables de entre ellos.

⁵² “El egoísmo es, por su naturaleza, ilimitado: el hombre quiere mantener incondicionalmente su existencia, la quiere incondicionalmente libre del dolor, al que también pertenece toda carencia y privación, quiere la mayor suma posible de bienestar y quiere todos los placeres de los que es capaz; e incluso pretende, en lo posible, desarrollar en sí mismo nuevas capacidades para el placer. Todo lo que se contrapone a la tendencia de su egoísmo excita su indignación, ira y odio: intentará aniquilarlo como a su enemigo. En la medida de lo posible, quiere disfrutar todo, tener todo; pero, puesto que eso es imposible,

En 1900 muere F. Nietzsche, el filósofo que invocó a Zaratustra para proclamar el nuevo evangelio del reino terreno. Si el profeta persa fue quien *fundó* la moral, que sea él mismo también quien reconozca su error⁵³ y pueda llevarse a cabo la inversión de todos los valores; pues tras un análisis de la moral se demuestra que los conceptos de *bueno* y *malo* se han desvirtuado y significan otra cosa diferente a la original⁵⁴. La religión ha matado la vida, Dios es su enemigo, y su muerte⁵⁵ es necesaria para que nazca un nuevo hombre: el superhombre⁵⁶. Vida y moral tradicional son irreconciliables.⁵⁷

quiere al menos dominarlo todo: «Todo para mí y nada para los demás», es su lema. El egoísmo es colosal: domina el mundo. Pues, si a cada individuo se le ofreciera la elección entre su propia destrucción y la del resto del mundo, no necesito decir dónde recaería ésta en la mayoría de ellos. Según ello, cada uno hace de sí mismo el centro del mundo, lo refiere todo a sí mismo; todo lo que ocurra, por ejemplo, los grandes cambios en el destino de los pueblos, lo relacionará ante todo con su interés y, por muy pequeño y mediato que éste sea, pensará sobre todo en él”. Schopenhauer (2022, p. 222).

⁵³ Cf. Nietzsche (2005, p. 137); cf. Morey (1993, pp. 77-78).

⁵⁴ Cf. los estudios preliminares de Enrique López Castellón a *Más allá del bien y del mal* (1984, pp. 5-21) y *Genealogía de la moral* (1985, pp. 7-35).

⁵⁵ Cf. Nietzsche (1987, pp. 139-140; 1988, p. 34; p. 347ss).

⁵⁶ Cf. Nietzsche (1988, p. 34).

⁵⁷ Nos hemos situado en esta introducción en el umbral del siglo XX, que verá los horrores de dos guerras mundiales y conflictos de alcance internacional como jamás tuvieron lugar. El estudio del mal no pierde vigencia, las sensibilidades y perspectivas se multiplican, desde la analítica de Bertrand Russell hasta las actuales teodiceas, pasando por interpretaciones, como la de Jean Paul-Sartre, que hacen innecesaria toda justificación de Dios, toda vez que, a su entender, Dios no existe. Para una rápida antología de la cuestión cf. Bonete (2017). En este trabajo, nos centramos en interpretaciones del mal más directamente relacionadas con el tema de nuestro estudio, que presuponen en cualquier caso la existencia de Dios.

4. La teodicea judía tras la Shoá⁵⁸

Llegamos así al siglo XX, probablemente el más duro e inhumano de la historia, y que afectará de forma decisiva a la forma de entender el mal e incluso la filosofía.

El reto para pensar el mal viene dado por Auschwitz⁵⁹, su expresión total⁶⁰, y es, nos dice Miguel Baró (2007, p. 51), “el tema capital del pensamiento judío contemporáneo”⁶¹.

Elie Wiesel, superviviente de los campos de exterminio y premio Nobel de la paz de 1986, recordaba en su relato *La noche* (1986, pp. 71-72):

Diez mil hombres habían venido para asistir al solemne oficio, jefes de blocks, kapos, funcionarios de la muerte.

— Alabad al Eterno...

Acababa de oírse la voz del oficiante. Al principio creí que era el viento.

— ¡Alabado sea el nombre del Eterno!

Millares de bocas repitieron la bendición, se prosternaron como árboles en la tempestad.

— ¡Alabado sea el nombre del Eterno!

¿Por qué, por qué lo alabaría yo? Todas mis fibras se rebelaban. ¿Porque había hecho quemar a millares de niños en los fosos? ¿Por qué hacía funcionar seis crematorios noche y día, hasta los días de Sabbat y los días de fiesta? ¿Porque en su omnipotencia había creado Auschwitz, Birkenau, Buna y tantas fabricas de la muerte? ¿Cómo decirle: “Bendito seas Tú, el Eterno, Señor del Universo, que nos has elegido entre todos los pueblos para ser torturados noche y día, para ver a nuestros padres, a

⁵⁸ Los términos *Holocausto* y *Shoá* suelen utilizarse indistintamente, aunque no hay acuerdo sobre ello. *Holocausto* quiere decir sacrificio, pero no es aceptado así por numerosos autores, pues implica *sacerdotes*, *víctimas* y *dioses* —aparte de otros matices—. *Shoá* se traduce por *catástrofe*, *devastación* —palabra que preferimos— Sternschein (2008, p. 304); García-Baró (2007, p. 155). Otros autores utilizan la sinécdoque *Auschwitz* para expresar lo mismo; e incluso, *Jurbán*, que puede traducirse por *destrucción*.

⁵⁹ Se nos permitirá aquí la desproporción expositiva dedicada a este periodo con respecto a todo lo anterior. Las razones de proximidad temporal y amenazas actuales creemos que lo justifican.

⁶⁰ Es inevitable citar aquí el pasaje clásico de Adorno: “Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino”, Adorno, T.W. (1975, p. 361): *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.

⁶¹ García-Baró (2007, p. 51) especifica que se refiere al judaísmo inspirado en la Torá, el Talmud, el Midrás, la Cábala y el jasidismo, no a la filosofía de una etnia determinada, tampoco a la filosofía hecha por judíos, pues sería gran parte de la historia de la filosofía de Occidente (Espinoza, Freud, Marx, Bergson, Wittgenstein, Escuela de Frankfurt...).

nuestras madres, a nuestros hermanos terminar en el crematorio, alabado sea Tu Santo Nombre, Tú que nos has elegido para ser degollados en Tu altar?

Oía la voz del oficiante elevándose, poderosa y entrecortada a la vez, en medio de las lágrimas, los sollozos, los suspiros de todos los asistentes:

— ¡Toda la Tierra y el Universo son de Dios!

Se detenía a cada instante como si no tuviera fuerzas para encontrar el contenido de las palabras. La melopea se ahogaba en su garganta.

Y yo, el místico de antaño, pensaba: “Sí, el hombre es más fuerte, más grande que Dios. Cuando Tú fuiste defraudado por Adán y Eva los expulsaste del Paraíso. Cuando la generación de Noé Te desagradó, hiciste venir el Diluvio. Cuando Sodoma no obtuvo gracia ante Tus ojos, hiciste llover fuego y azufre sobre ella. Pero estos hombres a quienes Tú has engañado, a quienes Tú has dejado torturar, degollar, gasear, calcinar, ¿qué hacen? ¡Oran ante Ti? ¡Alaban Tu nombre!”

— ¡Toda la creación testimonia la grandeza de Dios!

En otras épocas, mi vida culminaba el día de Año Nuevo. Sabía que mis pecados entristecían al Eterno e imploraba Su perdón. En otras épocas creía profundamente que de uno solo de mis gestos, que de una sola de mis oraciones dependía la salvación del mundo.

Ahora no imploraba ya más. No era capaz de gemir. Al contrario, me sentía muy fuerte. Yo era el acusador, y el acusado, Dios...”

Auschwitz ha sido considerado el *analogon* en el siglo XX del terremoto de Lisboa, una catástrofe que cuestiona casi toda la teodicea al uso, al tiempo que supuso el final de una concepción optimista del progreso dominante desde finales del XIX hasta la Segunda Guerra Mundial (Zamora, 2011, pp. 380-384). La pasada centuria es un mentís a la creencia de Kant, Hegel —“astucia de la Razón” (Zamora, 2011, p. 279)—, Comte, Spencer, Marx... en una evolución constante hacia el bien, un futuro mejor que el pasado, un devenir en el que el mal se interpretaba como el precio circunstancial y momentáneo a pagar, y siempre integrado en un resultado cualitativamente superior. Será Walter Benjamin quien con mayor vehemencia denuncie esta ingenuidad⁶². Para Benjamin el progreso va unido a la catástrofe y, por lo tanto, al mal. El progreso se funda en la catástrofe⁶³.

⁶² Cf. Löwy (2001).

⁶³ Cf. Benjamin (2005, p. 35) y Zamora (2011, pp. 382-383).

Benjamin con Rosenzweig⁶⁴ y Kafka pueden ser llamados los *avisadores del fuego* —así designaba el propio Benjamin a los heraldos de catástrofes—. Ninguno de estos tres autores conoció directamente los campos de concentración, pero avistaron sus negros nubarrones (Mate Rupérez y Mayorga Ruano, 2008, pp. 77-104).

Rosenzweig habría sido “el primero en denunciar que la metafísica occidental era una ontología de la guerra” (Mate Rupérez y Mayorga Ruano, 2008, p. 78).

Auschwitz constituye un caso único en la historia. Ahora bien, ¿qué hace de Auschwitz un *unicum*? ¿Qué hace que se pueda afirmar, con Susan Neiman (2012, p. 320), que “en Lisboa la humanidad perdió la fe en el mundo, y en Auschwitz perdió la fe misma?”, ¿qué ha sido Auschwitz para que Lyotard, insiste Neiman, lo compare con un terremoto que no solo acaba con vidas y ciudades, sino también con toda la instrumentación para medirlo y explicarlo?:

Hay algo que ningún otro régimen —cualquiera que sea su criminalidad— había intentado hacer antes. El régimen nazi alcanzó —a mi entender— una suerte de límite teórico exterior, en este sentido: uno puede considerar un número más grande de víctimas, incluso, y de medios de destrucción tecnológicamente más eficaces, pero cuando un régimen decide —en base a sus propios criterios— que hay grupos que ya no tienen derecho a vivir en la Tierra, como así el lugar y la forma de su exterminio, entonces uno ha alcanzado el umbral extremo. Desde mi punto de vista, ese límite fue alcanzado solo una vez en la historia moderna: por los nazis (Friedländer, 1993, pp. 82ss. citado por Zamora, 2011, pp. 385-386)⁶⁵.

Por ello precisamente, explica Zamora citando a W. Sofsky (2011, p. 387), el campo de exterminio es el símbolo del genocidio. En él las condiciones de vida y de muerte de los prisioneros tienen como objetivo la destrucción total de la persona, aplicando la violencia física y psíquica; en definitiva, los campos de exterminio fueron centros de *asesinato industrial*, fábricas de muerte. Se busca la negación total de la condición humana, acabar con la dignidad del prisionero. El día a día es una mezcla de humillaciones, castigos y normas que rompen al hombre⁶⁶. Allí, las condiciones cambiantes y azarosas de las circunstancias hacían impredecible cualquier conducta o

⁶⁴ Cf. Rosenzweig (1997).

⁶⁵ Friedländer, S. (1993): *Memory, history and the extermination of the Jews of Europe*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

⁶⁶ Primo Levi (1999): *Si esto es un hombre*, Barcelona: Muchnik Editores.

reacción; la muerte y el maltrato invadían todos los espacios sin justificación alguna. Todo quedaba transformado y sometido a un poder absoluto y absurdo: las relaciones sociales, el espacio, el tiempo, la relación con uno mismo.

Interesante es en este sentido la reflexión fenomenológica sobre el cuerpo del prisionero de Alberto Sucasas (2008, pp. 55-73): habiendo sido destruida la subjetividad del cautivo, a este solo le queda un cuerpo sin identidad, su carne. El *Lager* hace pensar en un cuerpo sin sujeto; su pasado desaparece: el hogar, país, familia, amigos, profesión... No solo se desintegra la identidad de la persona, sino que incluso se niega su pertenencia a la humanidad; a los judíos se los *zoologiza* —el autor remite a Primo Levi— maltratándolos, marcándolos, transportándolos en vagones de mercancías, privándolos de utensilios para sus necesidades básicas —anulando así también su cultura—..., exterminándolos:

Una horrible pestilencia, olor característico de los hombres que se pudren vivos, se apoderó de nuestra garganta, entre los cuerpos en descomposición [...] Esos hombres ya nada tienen de humano; parecen una especie de serpiente, no teniendo ya torso ni nalgas, sino tan solo brazos y piernas. Solo los ojos y las mandíbulas conservan un aspecto humano [...] una especie desconocida de altos bípedos blancos (Rousset, 1993, citado por Sucasas Peón, 2008, p. 59)⁶⁷.

En el campo de concentración el cuerpo es el protagonista de la experiencia radical del sufrimiento del prisionero: desde un cráneo rasurado a una lacerante herida en el pie que seguramente le cueste la vida, desde un uniforme rayado y sucio a un frío mortal, desde la sed a un hambre inhumanas. Es tal la menesterosidad que hace posible que se pueda hablar de la experiencia somática por partes, fragmentariamente, de acuerdo con la necesidad del momento. Se siente la piel, la boca, un brazo... en función del frío, hambre o dolor respectivamente. El contraste del cuerpo lastimado es el cuerpo de los *amos*, vigoroso, lozano, fuerte; un dato, este, cargado de potencia y significado.

Es evidente que este hecho singular llevó a replantearse el problema del mal a muchos pensadores. Entre ellos dos de los más célebres son Hannah Arendt y Theodor L. W. Adorno. Para ambos, Auschwitz es algo único y una ruptura en la línea de la historia (Zamora, 2011, pp. 387-395).

⁶⁷ Rousset, D (1993, p. 593): *Les jours de notre mort II*, París: Hachette.

Según Arendt, lo que hace único esta dominación es el *Lager*. La aniquilación industrial es posible porque se asienta en una perfecta maquinaria burocrática manejada por individuos normales, *funcionarios* que hacían lo que se les mandaba. El campo de exterminio es el lugar del mal radical —aquel que no se puede castigar ni perdonar, así se expresa la autora en su obra de 1951 *Los orígenes del totalitarismo*⁶⁸—. En él, la vida de un hombre no vale nada, este no tiene ni nombre. El *genocidio administrativo* convierte la muerte también en anónima; no se trata a los prisioneros como a personas ni tampoco sus restos.

El verdadero horror del mal radical consiste en “la insignificancia del ser hombre, su completa funcionalización en un proceso de aniquilación que lo convierte en puro material” (Zamora, 2011, p. 389).

En sus diarios filosóficos Arendt anota:

Los rasgos del mal radical [...] son: 1. La ausencia de motivos y el mal desinteresado. 2. La completa carencia de imaginación, de la que se deriva un fallo total de la compasión, ¡también de la compasión consigo mismo! 3. Coherencia de todo lo puramente lógico, sacar las últimas conclusiones a partir de las premisas previamente asumidas y mantener a raya a los otros con el argumento: quien ha dicho A, debe decir también B (Arendt, 2006 I, p. 124, citado por Zamora, 2011, p. 390)⁶⁹.

La Shoá es imposible explicarla desde la razón, sostendrá Arendt (García-Baró, 2007, p. 159), y tiene que ver con la *banalidad del mal*.

Como es sabido, después de estudiar la vida de nazis como Himmler, y sobre todo a Adolf Eichmann, Arendt concluye en que esos homúnculos no son más que fanáticos funcionarios, burgueses *normales* que cumplían con su trabajo con la determinación de un buen ciudadano para después regresar a su casa en donde los esperaban sus esposas, hijos y mascotas. *La banalidad del mal* no significa que el mal sea banal, sino que se normalizó de tal manera en esa maquinaria burocrática que acabó por verse como normal y aséptico, como un trabajo más⁷⁰.

⁶⁸ Cf. Claudia Hilb (2017).

⁶⁹ Arendt, H. (2006 I): *Diario filosófico 1950-1973*, 2 vol., Barcelona: Herder.

⁷⁰ Cf. Arendt (2003).

Si se hace una lectura correcta de la noción de Arendt, debemos tomar nota de que cualquier persona, cualquiera de nosotros, puede ser agente del *mal radical* si se dan las circunstancias para ello:

“Banalidad del mal” reúne, en suma, una pluralidad de fenómenos que se dejan agrupar todos en torno al pensamiento (a la experiencia reflexiva): no había por qué pensar ni se debía pensar; pensar no llevaba a nada; y tampoco había nada que pensar, pues ya otros lo habían pensado y ordenado por todos, y, en fin, nada pasa o nada cambia en la vida de uno por no pensar (Serrano de Haro, 2008, pp. 41-42).

Adorno, por su parte, niega la metafísica después de Auschwitz, pues Auschwitz supone un abismo, un corte, en la historia de la humanidad, imposible de explicar: “la aptitud para la metafísica quedó paralizada, porque lo que sucedió le hizo añicos al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la experiencia”, dirá el filósofo en la *Dialéctica Negativa*⁷¹ (Zamora, 2011, p. 392), y en *Versuch, das Endspiel zu verstehen*⁷²: “Solo callando es posible expresar el nombre de la calamidad” (Zamora, 2011, p. 393).

La interpretación de Adorno se asemeja a la de Arendt (Zamora, 2011, p. 393): la subjetividad burguesa se funda en la *frialidad*, la cual posibilitó tal grado de barbarie. El hombre busca su propio interés. La falta de empatía es la explicación psicológica más importante del genocidio judío; una tragedia que, si no puede hacer callar a todos, puede ser la piedra de toque, el tribunal de cualquier obra escrita después de él (Sternschein, 2008, p. 316).

Algunos autores se han ocupado de la *Shoá* desde una perspectiva teológica. No todos la conciben del mismo modo, ni siquiera la pertinencia de la pregunta: “¿necesita el Holocausto una atención especial y una teología específica?” (Sternschein, 2008, pp. 303-316). Tanto los ateos como los ultraortodoxos creen que no; los primeros, por razones evidentes; los segundos, porque entienden que a todo pecado le corresponde un castigo; y ¿cuál habría sido el pecado?, ¿el sionismo, la asimilación del pueblo judío en las naciones gentiles?

⁷¹Adorno, Th. (1970, p. 353): “Negative Dialektik”, en *Gessammelte Schriften* 6, ed. Tiedemann, R. et al., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, citado por Zamora.

⁷² Adorno, Th. (1974, pp. 281-321): “Versuch, das Endspiel zu verstehen”, en *Gessammelte Schriften* T.11, ed. Tiedemann, R. et al., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, citado por Zamora.

En definitiva, lo que subyace a todo sistema teológico judío de la Shoá es el trilema de Epicuro, una muy difícil teodicea.

Un autor digno de mención es Eliezer Berkovits⁷³ (García-Baró, 2007, pp. 166-168; Sternschein, 2008, pp. 309-312), que sostiene que cada pueblo tiene su catástrofe, su Holocausto, que provoca la llamada teología de la muerte de Dios⁷⁴.

Siguiendo la lógica de los campos de exterminio, la fe debería desaparecer después de Auschwitz, pues prácticamente reinó la increencia en Dios, se abandonó toda esperanza; más esa lógica impone también la fe, porque allí también se rezó, pero esta fe será una fe semejante, en lo posible, a la de Job, una confianza optimista sin buscar explicaciones; de lo contrario, el nihilismo se convertiría hasta en una justificación del nazismo.

Berkovitz no se preguntará ¿dónde estuvo Dios?, sino ¿dónde estuvo el hombre? (Sternschein, 2008, pp. 309-312). El concepto de hombre puede ser entendido de cuatro maneras diferentes según Berkovitz y que encaja en una concepción histórica de la humanidad en la que distingue la *historia del poder* y la *historia de la fe*:

- 1- Las víctimas; se entienden siempre como sagradas.
- 2- Los victimarios; que encarnan lo peor del hombre, y son los *Hijos de la historia del poder*, frente a los *Hijos de la historia de la fe*.
- 3- Los cómplices; pueden incluirse en la *Historia del poder*, se entiende por cómplices a los que callan, a los que no hicieron nada, y también las “filosofías y morales erróneas”.
- 4- *Los hermanos de Job* —este personaje no está en el libro de Job— No son los amigos de Job, que lo culpan por algo que habrá hecho, pero no sufren como él. Son descendientes de las víctimas o judíos que no fueron víctimas del Holocausto.

⁷³ Berkovits, E. (1973): *Faith After The Holocaust*. Nueva York: KTAV Publishing House (citado por García-Baró y Sternschein).

⁷⁴ Aclara García-Baró (2007, p. 166) que hay que contextualizar el lenguaje de Berkovitz en su tiempo, el de la teología de la muerte de Dios. Los principales representantes de la teología de la muerte de Dios, o también teología radical —que se desarrolla en la década de los 60—, son Willian Hamilton y Thomas Altizer, aunque en algunas listas se añadan otros nombres como los de Paul van Buren o Gabriel Vahanian, entre otros. En definitiva, esta interpretación es un ateísmo, es la negación del Padre y el anuncio del Hijo —Jesús, no Cristo— como hermano del hombre. Cf. Gibellini (1998, pp. 153-157); Gesché (2011, pp. 22ss).

Es este un análisis del Holocausto lleno de tensiones entre la fe y la increencia que lleva a concluir a Berkovits en un *velamiento del rostro de Dios*, un silencio de Dios que parece ausencia, pero es retirada, pues es la forma de Éste de respetar la libertad humana; Dios es una víctima más del libre albedrío. La prueba de que Dios está presente indirectamente es la supervivencia del pueblo judío.

En esta línea se sitúa la reflexión de Hans Jonas (2012, pp. 211-229) —pero dando un giro más radical al problema, a nuestro entender—⁷⁵.

Jonas se pregunta qué hace distinto, qué añade Auschwitz al estudio del horror del que es capaz el ser humano, qué añade al milenario sufrimiento judío después de numerosas reflexiones —desde Job, a los mártires—:

Nada de esta tradición puede cautivarnos ya en el acontecimiento que lleva el nombre de “Auschwitz”. Ni la fidelidad o infidelidad, culpa o castigo, ni prueba, testimonio o esperanza en la redención, ni siquiera fuerza o debilidad, heroísmo o cobardía, resistencia o sumisión tenían lugar alguno. En Auschwitz, donde también se aniquilaron a los niños, no se tenía conciencia de todo ello, y para ninguno de estos gestos tradicionales se ofrecía siquiera la oportunidad. Los judíos de Auschwitz no murieron *por* la fe (como los antiguos testigos de Yavé) y no fueron asesinados *por* su fe o por alguna orientación de su voluntad como personas. Lo que precedió a su muerte fue la deshumanización por medio de la más extrema humillación y miseria. A los destinados a la solución final se les despojó hasta del más tenue brillo de su dignidad humana... (Jonas, 2012, p. 213).

Visto esto, el autor cuestiona las tradicionales categorías teológicas por ser insuficientes para encontrar una explicación a tal monstruosidad; por ello o se abandona el concepto de Dios o debe repensarse.

Jonas especula que Dios se autolimita, deja de ser omnipotente, porque así Él lo quiso en virtud de la creación del mundo y de la libertad humana:

Mas, Dios permaneció en silencio. Y por eso digo: No intervino no porque no quiso, sino porque no pudo. Por razones inspiradas determinadamente en experiencias contemporáneas, propongo la idea de un Dios, que durante un tiempo —el tiempo del

⁷⁵ Según Jonas teológicamente para el judaísmo este problema es más grave que para el cristianismo, pues éste tiene puesta su esperanza en el más allá. Este mundo, debido al pecado original, está *manchado* por el mal, está *diabolizado*. El judaísmo entiende este mundo como la creación buena de Dios, en donde la justicia y la redención tienen cabida. Dios es el Señor de la Historia (2012, p. 214).

proceso universal en progreso— renunció a todo su poder de inmiscuirse en el curso de las cosas del mundo (Jonas, 2012, p. 226).

Renunciando a su propia invulnerabilidad, el eterno fondo del mundo permitió a éste que existiera. Todas las creaturas deben su existencia a esta autonegación y recibieron gracias a ella todo lo que había por recibir del más allá. Una vez que se ha entregado por completo al mundo y a su devenir, Dios ya no tiene nada que dar. Ahora le toca al ser humano darle lo suyo a Dios. Y lo puede hacer procurando, en los caminos de su vida, que no se convierta en motivo para que Dios se arrepienta de haber permitido el devenir del mundo (Jonas, 2012, p. 228).

Una concepción en cierto modo análoga es la de Greenberg⁷⁶ (Sternschein, 2008, pp. 312-315). Según su parecer la relación de Dios con el ser humano es cambiante, dinámica.

Este autor identifica tres momentos en la historia judía con su texto fundacional respectivo que ejemplifica su particular relación entre Dios y los hombres. “Dios le habla al mundo a través de la historia judía, puesto que Israel es el pueblo testigo” (Sternschein, 2008, p. 313).

El primer momento es el Bíblico, cuyo acontecimiento capital es el Éxodo y la entrega de la Torá; el texto, la Biblia. Aquí el ser humano debe cumplir los mandamientos y darlos a conocer, por ello será juzgado. La relación de Dios con el hombre está fijada espaciotemporalmente, el culto será en el Templo, y el liderazgo institucional lo asumirán los profetas.

El segundo es el que llama período Rabínico, con la destrucción del Templo y la Diáspora como acontecimiento. El Talmud constituye el texto de este periodo. La divinidad aquí se repliega. No se retira. Dios se encuentra ahora en la Sinagoga. La ley judía, Halajá, impregna toda la vida, desde la comida a las relaciones maritales. La intimidad del ser humano con Dios es más estrecha, mayor la concesión de libertad por parte de Este y, en consecuencia, mayor la responsabilidad de aquel.

Por fin, el tercer periodo es el de la Emancipación, cuyo evento tiene dos momentos a su vez —sin ningún texto en concreto— uno destructivo y otro

⁷⁶ Greenberg, A. (1981): “The Third Great Cycle in Jewish History”, en *Perspectives* pp. 1-43, citado por Sternschein.

constructivo y reparador: el Holocausto y la creación del Estado de Israel, respectivamente. Aquí lo sagrado se seculariza por completo. Dios se oculta aún más y se hará presente en cualquier lugar en el que se le sepa *buscar*, desde un árbol a una música. Dios estuvo sufriendo al lado del hombre en el Holocausto, el mismo hombre es responsable de sí y más libre todavía. Su mandamiento es actuar:

[...] hacer justicia y equidad, escoger, concebir hijos, apostar por la vida, cuidarla y defenderla por medio de una economía y sociedad justa, e incluso por medio de un ejército de defensa como el israelí, cobijar refugiados o desplazados (judíos o no), son algunas de las maneras de procurar y hallar lo sacro oculto en lo secular” (Sternschein, 2008, p. 315).

Otra interpretación del Holocausto es la de Ignaz Maybaum (García-Baró, 2007, pp. 162-166), que hablará de la tercera destrucción del templo; un templo constituido de millones de hombres, mujeres y niños judíos. La base teológica es la categoría de Siervo del Señor y la interpretación de sus dolores “como el sufrimiento vicario y expiatorio del pueblo por los pecados de la humanidad entera, incluido el propio pueblo” (García-Baró, 2007, p. 162).

Tanto esta explicación como la de Berkovitz, nos indica García-Baró (2007, pp. 169), es susceptible de interpretarse en el sentido de que Hitler y el nazismo son instrumentos del plan divino, lo que provocó una considerable polémica. Valga como ejemplo la reacción del rabino Richard Rubinstein que “consideró que toda teodicea implica un grado de complicidad de Dios con el hitlerismo, a la vez que una atenuación del mal que éste ha producido” (García-Baró, 2007, p. 169).

Ante tales consecuencias Emil Fackenheim juzga incompetentes las categorías tradicionales para entender la Shoá, que puede ser vista como una de las *experiencias-raíz* del judaísmo —comparable al paso del Mar Rojo y la entrega de la Torá— ; y, como en ellas, se escucha un nuevo mandamiento: la lucha contra el mal, Hitler no puede vencer.

Concluimos este apartado con palabras de Hans Jonas, una vez más, y del teólogo Pinchas Lapide —en un delicioso diálogo con Viktor Frankl— que dejan claras las diferencias entre Auschwitz y Lisboa:

Y la cuestión con la que la teología judía tiene que pelearse hoy es precisamente el hecho y el éxito del mal por voluntad, mucho más que las plagas de la ciega causalidad natural: Auschwitz, y no el terremoto de Lisboa (Jonas, 2012, p. 227).

Pero para mí Auschwitz sería más bien una cuestión de ‘antropodicea’, que sigue conservando su valor: ¿dónde estaba el hombre cuando fueron incinerados millones de seres humanos? (Frankl y Lapide, 2005, p. 86).

5. El problema del mal en la filosofía analítica de la religión

En la Europa continental debe situarse el comienzo del ateísmo entre las elites intelectuales en la Ilustración. En el siglo XIX se intensifica con el marxismo, el positivismo, Nietzsche y Darwin. El siglo pasado pasa por ser el de un ateísmo de masas —sin duda, al menos un ateísmo práctico en el mundo occidental—. Con esto nos referimos a Europa y Norteamérica, precisión geográfica nada desdeñable que tiende a pasarse por alto como consecuencia de prejuicios etnocéntricos o culturales demasiado arraigados, certificado además por la mayor parte de la filosofía académica⁷⁷. Se podrían mencionar excepciones como las de Marcel, Whitehead, Jaspers, Ricoeur o Swinburne entre otros; en España, las de Zubiri, Pedro Laín Entralgo o Julián Marías, pero la reflexión sobre Dios y la religión quedó relegada en la segunda mitad del siglo XX en lo esencial a la teología: Barth, Tillich, Rahner o Von Balthasar pueden servir como ejemplos (Romerales Espinosa, 1992, pp. 12-13).

Ese no fue exactamente el caso en el mundo anglosajón, según Enrique Romerales, aunque en los primeros años el ateísmo está muy presente en el ámbito filosófico, pero por razones distintas, pues este “provenía más bien de la ciencia —o el cientifismo— y de su heredero filosófico, el positivismo lógico” (1992, p. 13).

Paradójicamente, ya que en un principio el lenguaje teológico quedaba fuera del ámbito analítico, en la filosofía analítica la filosofía de la religión goza hoy en día de gran vitalidad, sobre todo en Gran Bretaña a partir de los años cincuenta del siglo XX, en la que la cuestión de Dios está tan presente que ha derivado en lo que ha dado en llamarse *teología filosófica*⁷⁸ (Conesa Ferrer, 2003, pp. 461-484; Romerales Espinosa, 1991, pp. 147-159).

Como es sabido “es característica de la tendencia analítica poner énfasis en el análisis lógico y conceptual como método privilegiado —aunque no exclusivo— para

⁷⁷ En ese sentido se ha llegado a afirmar que: “La filosofía hoy es filosofía atea, por lo menos por lo que se refiere a sus corrientes principales continentales y anglo-americanas. Pero, esto hay que añadirlo, lo es no en el sentido polémico, como si se dirigiera expresamente *contra* el planteamiento del problema, *contra* la cuestión si existe Dios y entonces cómo es. La filosofía es atea en el sentido de que simplemente ha olvidado a Dios” (Baumgartner, H. M., “Vorwort”, en ID. /Waldenfels, H. (1999, pp. 83-100): *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*. Friburgo-Munich, Alber, cit. en Amengual, G. (2005, p. 95) “Nihilismo y concepto de Dios”, en *Naturaleza y Libertad. La filosofía ante los problemas del presente*. Salamanca: SCLF.

⁷⁸ Cf. Romerales Espinosa (2010, pp. 558-599).

resolver los problemas de la filosofía” (Conesa Ferrer, 2003, p. 462), por ello es fundamental para la filosofía analítica dejar claro en primer lugar qué se entiende por Dios, definir, en la medida de lo posible, su concepto⁷⁹. Una vez hecho esto, se abre el abanico temático que va desde el problema de la existencia de Dios y la epistemología de la fe⁸⁰ hasta el del pluralismo religioso, pasando por el análisis los atributos divinos: la eternidad de Dios, la omnipotencia, omnisciencia y la bondad divina.

A efectos expositivos dividiremos en dos grandes líneas esta tradición filosófica, aunque es cierto que virtualmente se relacionan entre sí: una, identificada bajo el título colectivo de *Parábolas de Oxford*, y la otra, *Philosophical Theology*.

Las dos son deudoras en sus orígenes del neopositivismo, por una parte, y de la *nueva filosofía de la ciencia* y su noción de falsabilidad por otra, punto de partida del debate sobre la cuestión del problema del mal en el círculo de Oxford —la polémica viene dada por el desacuerdo entre autores sobre la aceptación o no de la significatividad de los enunciados teológicos, y si fuera el caso, su verosimilitud—.

Comenzaremos con las *Parábolas de Oxford*, suscitadas por el conocido *desafío de Flew*, quien siguiendo a Popper, sostiene que una afirmación teológica sólo sería legítima cuando el que la profiere estuviese en condiciones de concebir uno o varios hechos posibles que sean incompatibles con ella; es decir, que pudiera ser refutada por alguna experiencia⁸¹. Flew cree que el problema de las afirmaciones teológicas es precisamente que no son falsables, que no se pueden refutar, y por consiguiente no serían legítimas epistémicamente (Velázquez, 2010, p. 542-543), lo que ejemplifica con la conocida parábola de *los exploradores*⁸², también llamada *del jardinero*:

Érase una vez dos exploradores que se encontraron con un claro en la jungla. En el claro crecían muchas flores y maleza. Uno de los exploradores dice: ‘Algún jardinero cuida de este sitio’. El otro explorador disiente: ‘No hay ningún jardinero’. De forma que plantan las tiendas y se ponen a vigilar. Sin embargo, no se ve a ningún jardinero.

⁷⁹ El concepto de Dios que se tiene en mente es siempre el Dios de la tradición judeocristiana, cf. Conesa Ferrer (2003, pp. 463-468).

⁸⁰ Cf. Conesa Ferrer (1995).

⁸¹ Cf. Flew, A. y MacIntyre, A. (1955, pp. 96-108).

⁸² A. Flew construye este relato a partir de un cuento de J. Wisdom incluido en su artículo titulado *Gods*. Lo reproduce Santoni R. (1968, pp. 300-301) en *Religious Language and the Problem of religious Knowledge*, Indiana University Press.

‘Pero puede ocurrir que sea un jardinero invisible’. Así que colocan una alambrada de espino, la electrifican y pasean alrededor con sabuesos [...] Pero ningún ruido indica que un intruso haya recibido una descarga eléctrica. Ningún movimiento del alambre delata un escalador invisible. Los perros nunca ladran. A pesar de todo, el creyente no está aún convencido. ‘Hay un jardinero invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, que no desprende ningún olor ni hace ruido, un jardinero que se allega en secreto a cuidar el jardín que ama’. Al final, el escéptico se desespera: ‘Pero, ¿qué es lo que queda de tu afirmación original? El jardinero que tú consideras invisible, intangible, eternamente esquivo, ¿en qué se diferencia de un jardinero imaginario o siquiera de ningún jardinero?’ (A. Flew y A. MacIntyre, citado en Velázquez, 2010, p. 542).

De acuerdo con lo que acabamos de decir, no es posible “tomar en serio” la proposición “algún jardinero debe de cuidar este terreno”, puesto que no es falsable; advierte Sánchez Nogales (2003, p. 612). El creyente no va a aceptar ninguna experiencia que le haga pensar que no hay ningún jardinero que cuida el lugar; siempre encontrará una escapatoria, un subterfugio, una *calificación* a la proposición de partida que le hará seguir creyendo en el jardinero, aunque no se lo vea, huela o pueda tocarse. Al final no queda nada de lo que en un principio se proponía como prueba. “La proposición sucumbe a la postre a la ‘muerte de las mil calificaciones’” (Sánchez Nogales, 2003, p. 612).

Abundamos un poco más es esto, porque en el fondo yace el problema del mal. Esto lo podemos ver en otro duro ejemplo que Flew también aduce para insistir en que el creyente no renunciará a su fe, a pesar de todas las experiencias que parecen contradecirla:

Alguien nos dice que Dios nos ama como un padre a sus hijos. Nos anima. Pero encontramos a un niño muriendo de cáncer inoperable de garganta. Su padre terreno se desvive en esfuerzos por ayudarlo, pero su Padre Celeste no da señal alguna de interesarse. Hay que hacer una cualificación como ‘El amor de Dios no es un amor meramente humano’ o ‘es un amor inescrutable’. Caemos en la cuenta [...] y nos reanimamos. Pero entonces quizá preguntamos: ¿cuánto vale tal seguridad de un ‘amor de Dios (debidamente cualificado)’; qué es lo que realmente garantiza? ¿Qué debería ocurrir para que lógicamente dijéramos: “Dios no nos ama” o, incluso, “Dios no existe?” (A. Flew y A. MacIntyre, citado por Caffarena, 2007, p. 286).

Ante estas constataciones, el creyente tiene que ir modificando, adaptando su concepto de Dios y de amor a medida que se le van presentando los hechos: “Bueno..., Dios no es como nosotros; Él sabrá”, puede decirse a sí mismo. En definitiva, cualquier cosa que suceda sirve para excusar todo sufrimiento de su hijo; por lo tanto, “¿qué me queda de ese Dios que nos ama?”; preguntará el escéptico, y así Flew.

La reacción al desafío de Flew vino por las llamadas dos *alas* del grupo oxoniense, la *izquierda* y la *derecha*⁸³. Desde la primera, R. M. Hare responde a Flew alegando que en el campo por él elegido siempre saldrá victorioso por lo que propone un cambio de terreno; y propone otra parábola, la del *lunático*:

Cierto lunático está convencido de que todos los profesores quieren asesinarle. Sus amigos le presentan a los profesores más amables y respetables que encuentran y después de cada encuentro, le dicen: ‘Ya ves que no te quiere asesinar, te ha hablado con mucha cordialidad. ¿Te has convencido ya?’. Pero el lunático contesta: ‘Sí, pero eso sólo era una maniobra diabólica; en realidad está conspirando contra mí todo el tiempo, al igual que los demás. Te digo que lo sé’. Y por muy amables que sean los profesores, la reacción es siempre la misma (la parábola está recogida en J. Hick⁸⁴, citado por Velázquez, 2010, p. 544).

El lunático, por más que le mostremos e intentemos hacer ver que realmente nadie está en su contra y que los profesores no le quieren dañar, seguirá creyendo lo mismo. Modificará la creencia sobre la forma en que se presentan sus *enemigos*, pero no dejará de creer lo que cree. Pero el pobre lunático está equivocado, no es cierto lo que él tiene por tal. No se le saca de su error, aunque le apliquemos el *remedio* de Flew, ¿por qué?

Hare considera que no se puede comparar las creencias religiosas con las proposiciones sobre el mundo físico, dirá que las creencias expresan una actitud⁸⁵, una interpretación que no se expone a la verificación ni a la falsación; dependerá todo de tener un *blik*, una determinada mirada (Velázquez, 2010, pp. 544-545).

⁸³ Los pensadores creyentes se *dividieron* en dos grupos —la izquierda y la derecha oxonienses, la segunda defenderá la posibilidad de algún tipo de conocimiento teológico, la primera lo niega (Conesa, 1995, p. 222)— (Caffarena, 2007, p. 286), esta división fue establecida por W. T. Blackstone (Velázquez, 2010, p. 547); Conesa Ferrer, (1995, p. 222).

⁸⁴ Hick, J. (1973, pp. 87-88): *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice Hall.

⁸⁵ El término creado por Hare para esto es *blik* —aunque su inspirador parece ser Hume—.

El *ala derecha* aceptó jugar en el campo propuesto por Flew; es célebre en este sentido la tercera parábola de Oxford propuesta por B. Mitchell:

En tiempo de guerra en un país ocupado, un miembro de la resistencia se encuentra una noche a un extranjero que le impresiona profundamente. Pasan esa noche juntos de conversación. El extranjero le cuenta al partisano que él mismo está del lado de la resistencia —en verdad, que está al mando de ella, y urge al partisano a tener fe en él sin importar lo que suceda—. El partisano queda enteramente convencido en el encuentro de la sinceridad y fidelidad del extranjero y se compromete a confiar en él.

Nunca se encuentran de nuevo en condiciones de intimidad. Pero a veces el extranjero es visto ayudando a miembros de la resistencia, y el partisano está agradecido y dice a sus amigos: ‘está de nuestro lado’.

A veces es visto con el uniforme de la policía entregando patriotas al poder de ocupación. En estas ocasiones sus amigos murmuran contra él; pero el partisano, no obstante, dice: ‘está de nuestro lado’. Él aún cree que, pese a las apariencias, el extranjero no le engañó. A veces pide ayuda al extranjero y la recibe. Entonces está agradecido. A veces la pide y no la recibe. Entonces dice: ‘el extranjero sabe lo mejor’. A veces sus amigos exasperados, dicen: ‘bien, ¿qué tendría que hacer para que admitas que estabas equivocado y que él no está de nuestro lado?’ Pero el partisano se niega a contestar. No consentirá en poner a prueba al extranjero. Y a veces sus amigos se quejan: ‘bien, si eso es lo que tú quieres decir con su estar de nuestro lado, cuanto antes se pase al otro lado tanto mejor’” (en Romerales Espinosa⁸⁶, citado por Sánchez Nogales, 2003, p. 620)

La interpretación de Mitchell difiere de la de Flew, aunque también acepte que los enunciados teológicos deban ser aserciones (Sánchez Nogales, p. 621).

Para Mitchell el partisano, a pesar de tener en cuenta las circunstancias que apuntan en contra de sus creencias —lo que haría al extranjero colaborador del enemigo—, tiene otro tipo de conocimiento del que se fía y que reivindica, al que podríamos llamar fe, confianza; y, forzando un poco la interpretación, experiencia

⁸⁶ Romerales Espinosa (1992, pp. 55-57).

religiosa. Como dice Caffarena (2007, p. 288), “la parábola apela además al valor de otro tipo de experiencias, las interiores y subjetivas”⁸⁷.

Terminamos la exposición con la parábola que en 1957 propuso J. Hick⁸⁸, con ella el autor pretende mostrar las distintas interpretaciones que pueden hacer distintos sujetos ante el mismo contexto y experiencia.

Será la de Hick una intervención conciliadora; y las creencias en Dios, según él, por su propia naturaleza están abiertas a la posibilidad de ser comprobadas “al volver la esquina”; a una “verificación escatológica”, no cismundana (Cabada Castro, 1999, p. 232).

La parábola dice lo siguiente:

Dos hombres caminan juntos por una carretera. Uno de ellos está convencido de que conduce a la Ciudad celeste, el otro, en cambio, de que no conduce a ninguna parte. Pero, dado que no hay otra carretera, siguen juntos. Puesto que ninguno de ellos la ha recorrido de antemano, no pueden predecir lo que ocurrirá en cada paso. En el viaje tienen momentos fáciles y gozosos, otros duros y peligrosos. Uno siempre interpreta todo como pasos de una peregrinación a la Ciudad celeste: los gozos como estímulos, los dolores como pruebas. El otro no cree nada de eso; simplemente goza el bien y sufre el mal. Para él no hay nada que dé sentido al caminar, más allá del camino mismo y sus momentos, buenos y malos [...] Al volver la última curva se verá que uno ha tenido razón y el otro ha estado equivocado (J. Hick⁸⁹, citado por Gómez Caffarena, 2007, p. 289).

Respecto a la segunda corriente de la filosofía analítica de la religión, la llamada *philosophical theology*, diremos que es la clásica teología natural pero abordada con nuevas metodologías como el análisis lógico y lingüístico (Romerales Espinosa, 2010, p. 558).

El problema del mal, como no podía ser de otro modo, ocupa gran parte de sus reflexiones. Podemos encontrarnos con argumentos de dos tipos, a saber: el deductivo y

⁸⁷ “El partisano queda enteramente convencido en el encuentro de la sinceridad y fidelidad del extranjero y se compromete a confiar en él”. (Este fragmento, a modo de ejemplo, es una elección nuestra).

⁸⁸ John Hick (1922-2012), defensor del pluralismo religioso, considerado por algunos el filósofo de la religión más completo del siglo XX (Romerales Espinosa, 1991, p. 154).

⁸⁹ *Faith and Knowledge*, Cornell University Press (1957, pp. 150-151).

el inductivo. Un ejemplo del primero⁹⁰ es el de J. L. Mackie, quien inicia la polémica en 1955 desde una concepción atea (Conesa Ferrer, 1996, pp. 43-159)⁹¹. Se trata de un replanteamiento del trilema de Epicuro. Según Mackie, no hay consistencia lógica entre las afirmaciones “existe un Dios omnipotente, omnisciente y absolutamente bueno” y “existe el mal”⁹².

Frente a esta versión lógica se sitúan autores como Plantinga, que en sus obras— por ejemplo la del mismo Plantinga *God, freedom and evil*— dieron la réplica y llevan a cabo una defensa. Se trata de una defensa que apela a la libertad humana; se llama *defensa basada en el libre albedrío* (Conesa Ferrer, 1996, pp. 78ss; 2003, 475-476), y afirma que en un mundo en el cual exista esa libertad, necesariamente existirá el mal, pues Dios no podría evitar el mal que los hombres hiciesen. Es común creer, como creyeron Leibniz y también Mackie, que Dios puede actualizar cualquier mundo posible en virtud de su omnipotencia; eso no sería así según Plantinga; ni siquiera Dios puede modificar ciertos estados de cosas lógicamente posibles, y en concreto, no puede hacer un mundo posible en el que existan hombres libres y en el que al mismo tiempo quedase excluida por principio la posibilidad de que alguno de ellos hiciese el mal. Con lo cual se demuestra que es lógicamente posible la existencia de Dios a pesar de la existencia del mal.

Otro tipo de defensa es la llamada *epistémica*, y sus más importantes representantes son N. Pike y R. Chisholm (Conesa Ferrer, 1996, pp. 94ss). Lo que se pretende desde esta perspectiva es demostrar que no existe inconsistencia lógica entre las susodichas proposiciones porque el hecho de desconocer nosotros las razones no significa que pueda haberlas para Dios, y que en Dios sean posibles.

Se podría decir que es semejante la defensa de filósofos como D. Lewis y W. P. Alston (Conesa Ferrer, 1996, pp. 109ss), que argumentan la limitación cognoscitiva del ser humano como causa de la inexplicabilidad del problema del mal.

⁹⁰ También llamado “a priori” o “versión lógica”.

⁹¹ Mackie, J. L. (1955, pp. 200-212) “Evil and Omnipotence” *Mind* 64. Excelente explicación en Francisco Conesa, a quien seguimos. Recomendamos la lectura de la obra de este autor *Dios y el mal: La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*.

⁹² Se hablará de inconsistencia lógica cuando dos proposiciones no pueden ser verdaderas a la vez si la afirmación de una de ellas implica la negación de la otra.

Vistas las primeras respuestas *defensivas*, el problema de Dios y del mal se planteará en otros términos: de girar en torno a la cuestión de la consistencia lógica entre las proposiciones “existe un Dios” y “existe el mal”, pasará a centrarse en la probabilidad de la existencia de Dios a pesar de la existencia del mal en las llamadas versiones *evidenciales*, es decir, en evaluar la probabilidad de que Dios exista si el mal existe, considerando la existencia de Dios como algo muy improbable. Suelen ser estos argumentos de tipo inductivo⁹³ —otros son de tipo probabilista—. Un brillante autor perteneciente a esta corriente es William L. Rowe, quien afirma que la existencia de un Dios que permite el mal gratuito y sin sentido, por ejemplo, la muerte de niños o el sufrimiento monstruoso y sin sentido de los animales, es altamente improbable⁹⁴.

Terminamos este epígrafe dedicado a las teodiceas analíticas con dos ilustres filósofos de la religión: Richard Swinburne y John Hick. Este último, actualizando ideas de Ireneo de Lyon, elabora su *teodicea de la formación del alma (soul-making theodicy)*, según la cual, habiendo podido Dios crear a los hombres sin sufrimiento alguno, no lo ha hecho porque no habrían podido desarrollarse como seres morales ni *formar* o perfeccionar sus almas sin el mal, cuya existencia les han permitido *madurar moralmente*.⁹⁵

Swinburne por su parte (2015, pp. 267-306) también cree que los males sirven a bienes superiores y son necesarios además para el conocimiento. También propone razones para entender el *derecho* de Dios a infligir daño y reflexiona sobre qué cantidad

⁹³ Llamado también argumento empírico, porque partiendo de los hechos de la experiencia se cree que la existencia de Dios es improbable (Conesa Ferrer, 1996, p. 57).

⁹⁴ Cf. Rowe, W. (1979): “The problema of evil and some varieties of atheism” en *American Philosophical Quarterly*, vol. 16 (4), pp. 335-341. Otra interesante formulación del problema del mal, y que cada vez interesa más, es la existencial: la experiencia subjetiva del mal gratuito, el sufrimiento, el dolor. Frente a la frialdad de la lógica de los anteriores razonamientos, esta línea aborda el problema desde la realidad de nuestra condición, y se plantea abiertamente el problema del sentido; cf. C. S. Lewis. *Una pena en observación*.

⁹⁵ En el fondo se trata de una versión moral, si se quiere, del argumento del bien mayor [“greater good”], que ya está formulado explícitamente tanto en san Agustín como en santo Tomás. Éste afirma rotundamente que: “no existiría la paciencia de los justos sin la malignidad de los perseguidores; ni habría lugar para la justicia vindicativa de no existir los delitos: e incluso en las cosas naturales no habría generación de uno si no existiera la corrupción de otro. Luego si la divina providencia excluyera totalmente el mal del universo creado, sería preciso disminuir la cantidad de bienes. Cosa que no debe hacerse, porque más poderoso es el bien en la bondad que el mal en la maldad. Por lo tanto, la divina providencia no debe suprimir totalmente de las cosas el mal” (*Contra Gentiles*, III, 71); “Pertenece a la providencia divina el permitir que existan algunas deficiencias en algunas cosas particulares, para que no se impida el bien perfecto del universo. Ya que, si se impidiesen todos los males, carecería el universo de muchos bienes” (*S.Th.*, I, q. 22, a. 2, *ad quantum*).

de mal resulta compatible con la existencia de Dios, así como por qué el propio Dios se oculta y no se hace evidente al ser humano.

Defendidos los motivos por los que Swinburne cree que Dios tiene razones para crear al hombre libre y con capacidad de tomar decisiones responsables sobre sí y el mundo que le rodea, lo que supone la posibilidad de la aparición del mal —pues si Dios interviniera continuamente para evitarlo careceríamos de esa responsabilidad— el filósofo inglés proporciona también razones por las que los males sirven a bienes superiores:

La primera de las razones importantes por las que nuestra capacidad para hacer elecciones libres significativas quedaría gravemente disminuida en ausencia del mal natural es la que se conoce como la defensa de “orden superior”. Esta afirma que el mal natural proporciona oportunidades para clases especialmente valiosas de respuesta emocional y elección libre. Comienza por señalar que el gran bien de la compasión (la respuesta emocional natural al sufrimiento de los otros) solo puede sentirse si los otros sufren. [...] Pero, por supuesto, el objetor dirá que aunque el dolor sea mejor para la respuesta de la compasión, mejor aún sería que no hubiese dolor en absoluto. Obviamente sería una locura que Dios multiplicase los dolores para multiplicar la compasión. Pero sugiero que un mundo con algo de dolor y algo de compasión es al menos tan bueno como un mundo sin dolor y sin compasión. Porque es bueno tener una preocupación profunda por los otros; y la preocupación puede ser una preocupación profunda y seria sólo si las cosas van mal para el sufriente (pp. 272-273).

Y así empleará este argumento para otro tipo de circunstancias, como que la valentía es imposible sin el miedo o el sufrimiento, etcétera:

Así que al producir el mal natural del dolor y otros sufrimientos, Dios proporciona un mal tal que permitiendo que éste, o un mal igualmente malo, ocurra, hace posibles —y es el único modo moralmente permisible en el que él puede hacer posibles— muchos estados buenos (p. 275).

Continúa el autor su reflexión sobre el mal, y argumenta que es necesario para el conocimiento:

La segunda razón sustancial por la que, sin males naturales, tales como la enfermedad y el accidente, nuestra capacidad para hacer elecciones libres significativas quedaría enormemente disminuida es que los males naturales nos proporcionan el

conocimiento necesario para hacer tales elecciones. Los males naturales son necesarios para que los agentes tengan el conocimiento de cómo producir el mal o impedir que ocurra, conocimiento que deben tener para tener una opción genuina entre producir el mal y producir el bien. O más bien, son necesarios para que los agentes tengan este conocimiento sin estar privados del bien de la respuesta racional a la evidencia, y de la búsqueda racional (p. 277).

Incluye Swinburne en su estudio una ingeniosa razón por la que Dios *nos puede hacer daño* —o permitir, más bien, que suframos—, apelando a la noción de los *derechos* de los padres sobre sus hijos —o sobre la educación de sus hijos, más exactamente—:

Dios, como autor de nuestro ser, tendría derechos sobre nosotros que nosotros no tenemos sobre nuestros congéneres humanos. Para permitir que alguien sufra por su propio bien o por el bien de otro, uno tiene que estar en alguna clase de relación paternal hacia él. No tengo el derecho a forzar a un extraño, Joe Bloggs, a que sufra por el bien de su alma o del alma de Bill Snoggs, pero tengo *algún* derecho de esta clase con respecto a mis propios hijos. Puedo dejar que mi hijo menor sufra *un tanto* por el bien de su alma y de la de su hermano. Tengo ese derecho porque en una pequeña parte soy responsable de la existencia de mi hijo menor, de su comienzo y continuación; le alimento y le educo. Tengo el derecho de pedir algo a cambio, que él esté abierto a la posibilidad de que su hermano mayor le inflija un daño (limitado) sobre él. Si esto es correcto, entonces, *a fortiori*, un Dios que es, *ex hypothesi*, mucho más el autor de nuestro ser que nuestros padres, tiene derechos mucho mayores a este respecto (p. 290).

Swinburne es consciente de que el mal es una potente objeción a la creencia en un Dios bueno y todopoderoso, complica el problema además la cantidad de mal que Dios debe o es capaz de permitir —sufrimiento de inocentes, como niños y animales, también—: “Este es, creo, el *quid* del problema del mal” (p. 297). Volvemos a dar la palabra al filósofo:

Con esa objeción de que si hay un Dios, se le ha ido la mano, siento una simpatía *inicial considerable*. La objeción parece válida contra la afirmación de que hay un Dios.

Pero entonces pienso que cada mal estado o posible mal estado eliminado elimina *un* bien real. Cada pequeña adición al número de malos estados reales o

posibles supone una pequeña adición al número de buenos estados reales o posibles. Supongamos que la bomba atómica de Hiroshima hubiese quemado una persona menos. Entonces habría habido menos oportunidad para la valentía y la compasión, un fragmento menos de información acerca de los efectos de la radiación atómica, menos personas (parientes de la persona quemada) que habrían tenido un fuerte deseo de hacer campaña a favor del desarme nuclear y contra la expansión imperialista. Y así sucesivamente (p. 297) ⁹⁶.

Claro que podría aducirse que un mal menos no afecta prácticamente al mucho bien, y algo es algo, de ello es sabedor Swinburne⁹⁷, quien concluye en que de atender a esa objeción “...tal mundo sería un mundo de juguete, un mundo en el que las cosas importan, pero no mucho, en el que podemos elegir y nuestras elecciones marcan pocas diferencias, pero las elecciones reales siguen siendo las de Dios” (p. 298).

Una razón adicional para la desproporción del mal actualmente existente sería la probabilidad de su compensación escatológica y la solidaridad demostrada del Dios-hombre con el sufrimiento humano —argumento que podríamos denominar quizás estauroológico—:

Dado que el que permita las clases de mal que permite es, como tal, compatible con su bondad perfecta, y no es algo inesperado a la vista de los estados buenos que hace posibles, mi preocupación (como la de la mayoría de la gente preocupada por el problema del mal) tiene que ver con el grado de ese mal (la cantidad que los individuos particulares tienen que sufrir). Mi afirmación es que Dios tendría motivos para permitir eso solo si proporciona un periodo compensatorio de buena vida tras la muerte (cuando sea necesario) y quizá también comparte el sufrimiento de los humanos y los animales encarnándose (p. 298).

⁹⁶ Sobre la teodicea en relación con el sufrimiento de los animales, que ha adquirido relevancia en los últimos decenios al hilo de la sensibilización social sobre el tema, se puede consultar a modo de introducción, Romerales, E. (1995, pp. 80-87): *El problema del mal*, Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, que remite a su vez a Hick, J. (1981, pp. 42-43) “An Irenaean Theodicy”, en S.T. Davis (ed.), *Encountering Evil*, Edimburgo: T. & T. Clark, , así como a Lewis, C. S. (1990, p. 104) *The problem of pain*, Glasgow: Collins, así como el artículo *supra* mencionado de Rowe (1979). Las publicaciones sobre la materia aumentan al mismo ritmo que la sensibilización social sobre el bienestar animal (cf. por ejemplo entre las más recientes: Sollereder, B. N. (2018). *God, evolution, and animal suffering: Theodicy without a fall*. Routledge, o Creegan, N. H. (2013). *Animal suffering and the problem of evil*. Oxford University Press).

⁹⁷ Aquí nos introduciríamos de lleno en el problema lógico de la vaguedad o bien la paradoja sorites, cosa ajena al objeto de nuestro trabajo.

Por último, ¿por qué se oculta Dios? El filósofo británico alega que si Dios respeta en serio nuestra libertad, así debe ser; “necesitamos ‘distancia epistémica’ de Dios para tener una opción libre entre el bien y el mal” (p. 303). Y, además, de ello, de ese ocultamiento, también se deriva un bien, que puede ser que los creyentes se replanteen la expresión de su fe tanto de palabra como de obra frente al agnóstico.

6. El problema del mal en el pensamiento español reciente

Para terminar la presente introducción, nos ocuparemos a continuación de la reflexión sobre el mal en el ámbito cultural hispánico.

El pensamiento escrito en español no es ajeno al grave problema, y cuenta con egregios representantes. Nos limitamos a señalar a algunos que consideramos más representativos con un breve apunte de sus opiniones. Comenzamos con el filósofo Reyes Mate, a quien, aunque no aborda específicamente la teodicea, incluimos por tratar la cuestión del mal genéricamente.

Las víctimas de la historia ocupan un lugar central en la filosofía de Reyes Mate, como muestra el título de algunas de sus obras: *La razón de los vencidos*, *Memoria de Auschwitz*, *Medianoche en la historia*.

Reyes Mate se pregunta: “¿por qué recordar?” (1995, pp.71-77). En el espíritu judío, y en concreto para W. Benjamin, el recuerdo, el memorial, tiene un contenido sagrado⁹⁸.

Entiende Reyes Mate que Habermas fue capaz de entender ese significado en el debate con el teólogo J. B. Metz sobre la razón anamnética⁹⁹. Habermas reconoce que el recuerdo tiene “una fuerza mística capaz de operar retrospectivamente la reconciliación” (citado por Mate Rupérez, 1995, p. 72); lo que implicaría hacer justicia a la víctima, *salvarla*. Esto se refiere al genocidio judío y al afán de varios supervivientes por sobrevivir con la intención de poder contarlo y así permanecer en el recuerdo, como fue el caso de Violeta Friedmann, quien a la pregunta de un periodista sobre la razón por la que luchó por la vida en circunstancias tan horriblemente adversas respondió: “para poder contar lo que allí ocurrió, para que no se olvide, para que se recuerde” (citado por Mate Rupérez, 1995, p. 71).

Pero, aunque Habermas parece comprender, no acepta sin embargo esa carga semántica:

⁹⁸ Recordemos que, en el judaísmo, hasta que no es pensada y aceptada la resurrección, la supervivencia del individuo quedaba sólo en el recuerdo de sus hijos, familiares o la comunidad.

⁹⁹ Cf. Mate Rupérez, M. R (1994): “La herencia pendiente de la razón anamnética”, *Isegoría*, 10, pp. 117-132.

Habermas no puede aceptar esa carga semántica que pondría el judaísmo en el recuerdo. Y no lo puede aceptar por una razón que nos lleva al centro de nuestra reflexión: porque excede el ‘potencial semántico’ que se puede permitir una conciencia postmetafísica como la suya o la nuestra. Es decir, la superviviente del campo de concentración [...] que luchaba para contarle, estaba dando a entender algo excesivo al oyente contemporáneo, pues estaría haciendo gala de una esperanza teológica (Mate Rupérez, 1995, p.72).

Consecuentemente, podemos preguntarnos si lo que los judíos pretendían es transmisible a través de la memoria. Dará luz a esto el debate que mantuvieron Horkheimer y W. Benjamin sobre el *Eingedenken*¹⁰⁰. W. Benjamin defendió que el recuerdo, la memoria, permite reabrir expedientes archivados, casos prescritos; lo que sería recuperar los derechos de las víctimas. Horkheimer dirá, de alguna manera, que la historia la escriben los vencedores, y los de estos son los derechos que se imponen; le replica a su interlocutor que ese empeño es teológico, pues habría que suponer un Juicio Final y un Dios justo. W. Benjamin insiste en la idea de que, si los derechos de los vencidos prescriben, el crimen se perpetúa. Recordar es dar esperanza (Mate Rupérez, 1995, p. 74).

Es cierto que este debate es teológico, continúa Reyes Mate, pero si hablamos de *injusticias* causadas por el hombre, del *mal moral*, ya traspasamos ese ámbito; y aquí “la memoria judía despliega todas sus virtualidades” (1995, p. 75):

¿Qué significa recordar los derechos de las víctimas que padecieron en el pasado injusticias y que murieron víctimas de ellas?, ¿qué significa reivindicar hoy los derechos no saldados?, ¿qué nos quieren decir los sobrevivientes de Auschwitz cuando recordamos sus sufrimientos, los suyos y de los que murieron entonces? (1995, p. 75).

En este momento el autor cede la palabra al neokantiano judío H. Cohen, que en su obra *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* afirmaba que los males históricos esperan una respuesta del hombre, incluso del hombre actual, al que también afectan.

¹⁰⁰ Rememoración, recuerdo.

En conclusión, se debe recordar para desactivar cualquier posibilidad de que se repita el oprobio y, a su vez, responsabilizar a sus culpables, incluso de injusticias presentes, sostiene Reyes Mate.

Pero la memoria exige algo más, exige replantearse categorías o bases culturales como puede ser la experiencia del tiempo, tal como hace Reyes Mate en *El tiempo tribunal de la historia*.

Mate entiende (Barreto González, J. D. 2019, pp. 65-78) que ya desde el siglo II el modelo de tiempo que se ha impuesto en la cultura cristiana es el gnóstico, frente al originario que era el apocalíptico.

El tiempo gnóstico, al secularizarse, da en el tiempo del progreso —recordemos a W. Benjamin: progreso y catástrofe van juntos—. Reyes Mate pretende demostrar lo antinatural de esta concepción del tiempo:

[...] rescatar el concepto originario de historia, puesto en marcha por el tiempo apocalíptico. La historia, según este planteamiento, la pone en marcha el primer hombre con el primer gesto libre, que es una transgresión [...]. Y la pone en marcha porque ese gesto es la causa del sufrimiento y de la muerte. La historia [...] consiste en responder a la pregunta por el sufrimiento y por la muerte causados por la libertad humana. Esa es la tarea del ser humano en su existencia (2019, p. 67).

Y es necesario, ahondará Reyes Mate, identificar correctamente el tiempo gnóstico:

[...] la contaminación gnóstica del cristianismo provoca un triple desplazamiento teológico, con evidentes consecuencias políticas, a saber: se desplaza la responsabilidad ante el mal, de Dios al hombre, exculpando a Dios; se espiritualiza el mal: el problema ya no es el sufrimiento sino el pecado; y se transforma la respuesta: no se trata ya de salvar al hombre de sus miserias materiales, sino de liberarle del pecado.

El sufrimiento que hasta ahora era la pregunta se convierte en la respuesta: sólo sacrificándose se libera el hombre de su pecado, es decir, uno se salva sufriendo (2019, p. 69).

Presentamos a continuación, de forma muy sucinta, la reflexión sobre el mal de Javier Muguerza, que es la reflexión de un no creyente, lo que él llama “un esbozo de (anti)teodicea” (1995, pp. 7-36).

Recordando a Kant, Muguerza sostiene que la teodicea es algo que no concierne al no creyente, pues presupone siempre la creencia en Dios. Está claro, continúa, que el problema nuclear de la teodicea es el mal, lo que ya no está tan claro para él es “saber en qué consiste, de qué se trata o dónde está el problema” (1995, p. 13).

De entrada, Muguerza niega el mal *en sí*; no acepta la ontologización del mal, porque el mal siempre es cometido o padecido por alguien, implica un sujeto agente o paciente¹⁰¹; es por esa razón por la que no acepta la noción leibniziana de mal metafísico, por fraudulenta en su opinión, ya que no explicaría nada; el mal metafísico, el mal como imperfección, en última instancia no deja de ser un mal padecido y producido por alguien. Por otro lado, la teodicea de Leibniz flaquea también al identificar bien y ser, porque esto llevado a sus últimas consecuencias implicaría que el hombre carecería de responsabilidad moral al ser creado limitado, *malo* por naturaleza, echando por tierra también todo concurso de la libertad del individuo en la causación del mal.

Siendo ello así, ¿qué responsabilidad tendría el Dios de Leibniz en el mal si Dios es todopoderoso, bueno y omnisciente? Muguerza es claro: ante el dilema de elegir entre la omnipotencia y la bondad como atributos divinos —pues la contradicción es obvia— opta, al igual que Voltaire, por preferirlo bueno. Tal renuncia a un Dios omnipotente es lo que procedería desde el punto de vista ético en la religión.

Para el sociólogo Ignacio Sotelo (1995, pp. 113-137) es importante dejar claro que el problema de la teodicea no viene de siempre, como muchas de las llamadas cuestiones llamadas *eternas*. Estas problemáticas se ciñen a momentos históricos y culturas concretos; por eso el problema del mal y su compatibilidad con Dios es algo, se podría decir, tardío; pues secularmente no desazonó al hombre, además de circunscribirse al ámbito judeocristiano. Y eso fue posible después de que los conceptos de Dios y mal hayan sido acrisolados por la reflexión filosófica tras centenares de años

¹⁰¹ A Javier Muguerza el mal que le interesa es aquel que tiene un agente responsable o un sujeto paciente; el mal desde el punto de vista ético.

de asunción de la compatibilidad entre ambos. Es más, incluso el libro de Job —no para Ernst Bloch, quien dice que anticipa la teodicea¹⁰²— no se sale de la *ortodoxia*: el mal es entendido como justo castigo al inicuo, o como prueba para el bueno —así como tampoco se pone en duda en el escrito la existencia de Dios—.

En definitiva, para el profesor Sotelo la teodicea se configura en el racionalismo y la modernidad, hallándose fuera del ámbito bíblico. Además, considera que la teodicea hoy no tiene solución, sobre todo si partimos de la formulación de Leibniz, que es lógicamente impecable según los principios metafísicos que la cimentan; pero hemos de añadir que el edificio leibniziano se ha venido abajo, sus fundamentos han colapsado.

Lo que queda es una interesante labor que puede tener dos frentes: o modificar la idea de Dios, exponiéndose al fideísmo o al ateísmo, o replantearse el concepto de mal —¿secularizarlo?— y concluir que este es una categoría tan solo aplicable al ser humano.

No podemos obviar en este trabajo la interpretación que propone Manuel Fraijó del problema del mal desde el cristianismo (1995, pp. 79-112; 2006, pp. 23-74; 2012, pp. 241-259), consciente de que en la cultura cristiana es en donde se presenta la cuestión con mayor virulencia y de que filosofía y cristianismo contrajeron un matrimonio que dura hasta hoy, si bien no libre de continuas disputas y crisis por causa, entre otras, del problema del mal.

Rememorando Fraijó la permeabilidad del cristianismo al sufrimiento evoca dos perspectivas que nos podemos encontrar en el Nuevo Testamento con respecto al mal: la una sería la inspirada en el Génesis, la tradición paulina, que tiene continuación en Agustín; en ella el hombre merece el mal, el indebido uso de su libertad le hace responsable. La otra es la sinóptica, con Lucas como centro, que se arraiga en el libro de Job; aquí no hay pecado previo, se sufre inmerecidamente; es el sufrimiento del inocente.

Esta diferente concepción del mal conlleva una diferente forma de reaccionar ante él. La paulino-agustiniana se centró en el ascetismo, y dio importantes reflexiones sobre la *expiación*, el *infierno*, la *tentación*, etcétera. Por su parte la tradición lucana

¹⁰² Bloch, E. (2019): *Ateísmo en el cristianismo. La religión del Éxodo y del Reino*. Madrid: Trotta. Citado por Sotelo, nosotros citamos la obra en su traducción al español.

profundizó más en paliar el dolor, en la superación del mal, inspirada en la conducta de Jesús, que sin ignorar el pecado —mal de culpa— fue sobre todo compasivo para con los que sufren.

Y en consonancia con esto ¿es Dios omnipotente? Si repasamos la historia nos asaltarán muchas dudas bien fundadas: guerras, hambre, enfermedades, Auschwitz...; podemos acabar coincidiendo con Hans Jonas y negarle a Dios dicho atributo; incluso creer que Dios es cruel, como sostiene David R. Blumenthal¹⁰³; o aceptar, en fin, que es el hombre el que tiene que *salvarse* sin la ayuda de Dios.

Pero es posible repensar y ver la omnipotencia, no con ojos filosóficos, sino más bien como un deseo, una esperanza, como parecería ser su significado bíblico genuino. En definitiva, el cristianismo confía en la victoria final frente al mal.

Prolongamos esta reflexión filosófico-teológica con las consideraciones al respecto del profesor Pedro Fernández Castelao¹⁰⁴. Para él la etiología del mal sólo admitiría tres posibilidades (2012, pp. 213-240): que tenga su origen en Dios, lo que sería contrario a la fe cristiana; que lo tenga en el mundo, en la naturaleza física; o que su causa sea el hombre, su propia voluntad, la libertad.

Castelao deja claro de entrada que el mal no es *una realidad en sí*, sino que es una *afección privativa*, no se puede *ontologizar*; la realidad del mal se experimenta, se vive, pero el mal tiene un carácter relacional, es una carencia de algo que debería tenerse, por ejemplo: salud; o una presencia de algo que sobra, por ejemplo: dolor. “El mal es vivido, pues, como un ‘no-deber-ser’ respecto de lo que, de forma cabal, ‘debería-ser’” (2012, p. 215). Agustín lo explicó con fuerza en sus polémicas contra los maniqueos: el mal es *privatio boni*; el bien coincide con el ser, el mal es ausencia de bien.

Si admitimos que el mal no puede venir de Dios, y la naturaleza tampoco es su causa —pues el mal no tiene naturaleza propia—, solo queda la tercera opción, que el mal tenga su fuente en el hombre, en su voluntad; esta es la conclusión de Agustín, que

¹⁰³ Blumenthal, D. R. (1998): “Teodicea: disonancias en la teoría y en la práctica. Entre la aceptación y la protesta”, *Concilium*, 274, pp. 131-146, citado por Fraijó (2006, p. 54).

¹⁰⁴ Pedro Fernández Castelao nació en Ribeira, A Coruña, el año 1975, en la actualidad es profesor de Antropología Teológica de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

acabará afirmando que la desobediencia de esa voluntad a un mandato hace que se herede la culpa, que se llamó *pecado original*.

Castelao da por buena esta explicación, pero precisa que para lograr una correcta inteligencia de lo que quiso decir Agustín es clave afinar el concepto de *pecado* y reinterpretar lo que se quiere decir con *pecado original*:

[...] el pecado no es el incumplimiento de un mandato divino o de una prescripción religiosa que, siendo esa, podría ser otra. Es el atentado contra el bien creado por parte de la libertad humana. Porque corrompe y destruye al hombre y al mundo es por lo que Dios lo odia (2012, p. 219). [...] el pecado no es solo —aunque también— mal cometido, sino incluso mal padecido, ya que cometer el mal implica ser afectado, degradado, corrompido por él. De hecho, toda realización de la libertad finita implica el riesgo de un mal que no conduce sino a la autodestrucción. (2012, p. 219).

Y en otra parte:

El mal que hacemos —y el bien que dejamos de hacer— daña a quien nos quiere, y a nosotros nos hace más diminutos. [...] Porque el mal nos encoge el pecho y nos avergüenza el rostro. Perdemos peso existencial en el trato con el mal. Nos adelgaza el alma (2015, p.39).

Por consiguiente, como toda acción humana, toda acción libre, tiene lugar en la historia, se corre el riesgo de interpretar el pecado original de forma historicista y dejarlo reducido en su esencia, la cual está en la protología¹⁰⁵.

Otro importante matiz es que el pecado original es pecado en sentido análogo, no estricto: “El pecado, en sentido estricto, es el término teológico que nombra el mal moral en cuanto mal cometido o mal padecido” (2012, p. 218), por eso la significación no es unívoca en las dos expresiones sino análoga: el pecado original no es cometido, sino contraído.

La interpretación subyacente a la doctrina del pecado original es que el hombre necesita de Dios para realizarse; que para ser en plenitud necesita del amor de Dios, sin el cual el hombre siente una ruptura que lo aparta de lo único que da sentido y dirección

¹⁰⁵ La protología es la parte de la teología que, a diferencia de la escatología que se ocupa de la vida del más allá, se ocupa de los orígenes, de lo *primero*, se podría decir. Cf. Beinert, W. (1990, pp. 568-569).

a su vida, para dejarse arrastrar por el mal. Esta *escisión íntima* es debida, por un lado, a que el hombre de forma natural tiende a centrarse en sí mismo¹⁰⁶ —lo que constituye la razón del pecado— frente a la dinámica inversa, la donación al otro; el hombre nace inclinado al mal porque lo tenemos más cerca, más a mano en nuestro día a día, aparece como el camino más corto de nuestras apetencias. Y es aquí en donde radica para Castela la posibilidad del mal, en que la creación no es perfecta, aunque sea buena.

Por otro lado, dicha escisión responde también al “carácter absoluto de los trascendentales y la inmanencia del mal” (2012, p. 226). La bondad, la belleza y la verdad son inalcanzables en su total realidad para nosotros desde nuestra inmanencia; no así el mal, con el que en nuestra finitud nos topamos inmediatamente, si bien no tiene el poder de trascender más allá de nuestra muerte.

Para terminar, debemos aclarar para comprender plenamente la visión de Castela, que la interpretación de la teología del pecado original no puede hacerse sin la centralidad de Cristo como expresión absoluta del amor de Dios.

A modo de breve reseña, queremos incluir alguna reflexión de otros autores, los cuales consideramos que deben estar también presentes en este elenco de pensadores españoles que han abordado el problema del mal: Fornet-Betancourt, Juan Masiá Clavel, José Gómez Caffarena, Julio Trebolle y Ricardo Franco.

Fornet-Betancourt¹⁰⁷ (2011, pp. 405-420) introduce el concepto de *mal común*, válido para definir la época contemporánea desde la visión de las sociedades empobrecidas o en donde la tónica dominante es la injusticia social; y esto, frente al otro medio planeta que define este tiempo como *era atómica*, *sociedad de consumo*, *sociedad de la información*, *sociedad de ocio*, etc. Así, la propuesta de Fornet-Betancourt es llamar a este momento histórico *época de mal común*, término tomado de Ignacio Ellacuría¹⁰⁸. Ahora bien, ¿qué es el mal común? Según Fornet-Betancourt:

¹⁰⁶ Castela remite en este punto a W. Pannenberg (2012, p. 224): Pannenberg, W. (2006): *Antropología en perspectiva teológica*. Salamanca: Sígueme.

¹⁰⁷ Raúl Fornet-Betancourt, nacido en Holguín, Cuba en 1946. Director del Instituto ISIS (Institut zu interdisziplinären und interkulturellen Erforschung von Phaenomenen sozialer Exklusion) en Alemania.

¹⁰⁸ Debe hacerse notar que el análisis propuesto se refiere al mal moral social, y no agota por tanto todo el espectro del problema del mal.

[...] es el término que expresa el contraste histórico decisivo para Ignacio Ellacuría, a saber, el contraste entre la realidad que el curso dominante de la historia hace que haya en el mundo y la realidad “prevista-preferida” por la voluntad de Dios (2011, p. 410).

No debemos interpretar la idea de *mal común* solo como aquel que afecta a muchos, sino que “mal común será aquel mal estructural y dinámico que, por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen una unidad social” (Ellacuría¹⁰⁹, citado por Fornet-Betancourt, 2011, p. 412); y esto, en virtud de unos procesos sociales, públicos —estructuras injustas— que condicionan la vida de forma negativa.

La contrapartida no puede ser otra que la exigencia del *bien común* —concepto clásico de la filosofía política asumido con matices por Ellacuría— con las mismas características que hacen que el mal sea común: debe tener una dinámica y una estructuración de justicia y humanidad que alcance a todos, lo que estaría de acuerdo con el mandato evangélico de implantar el reino de Dios en la historia.

Comparte sensibilidad con Ignacio Ellacuría el también jesuita Juan Masiá Clavel¹¹⁰. Es una exigencia, afirma (2006, pp. 45-54), la práctica de la liberación: actuar contra el mal frente a teorizaciones que no cambian nada, que resultan ineficaces ante la realidad del sufrimiento. Masiá recuerda sobre el particular las palabras de Jon Sobrino: “bajar de la cruz a los crucificados” (Masiá, 2006, p. 45). Y es fundamental para alcanzar la liberación del mal, el darse cuenta de que cada uno de nosotros es o puede ser a la vez agresor y víctima, hacemos y padecemos el mal.

Sería injusto no citar, dada su importante obra y protagonismo en la filosofía de la religión hispana, a José Gómez Caffarena¹¹¹, igualmente jesuita.

Esta breve mención pasa por apuntar qué entiende Gómez Caffarena por mal, lo cual será la base de profundos análisis que aquí no podemos abordar.

Caffarena sostiene con la tradición que el mal no tiene realidad positiva:

¹⁰⁹ Ellacuría, I. (2001, p. 448): “El mal común y los derechos humanos”, *Escritos Filosóficos*, tomo III, San Salvador.

¹¹⁰ Juan Masiá Clavel, nacido en Murcia 1941, ha sido profesor de la Universidad Sofía de Tokio y de la Universidad Pontificia Comillas.

¹¹¹ José Gómez Caffarena, nacido en Madrid en 1925; falleció en la misma ciudad en 2013. Fue profesor de Metafísica y Filosofía de la Religión en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

[...] lo que llamamos “mal” no es [...] “una realidad”. Es lo opuesto de “bien”; pero tampoco “bien” es, sin más, una realidad. “Bien y mal” son términos *valorativos* que aluden, ante todo, a *expectativas humanas sobre lo real*; y que extrapolamos, no sin razón, desde ahí hasta ver la totalidad de lo real como una red relacional en la que se dan expectativas de unos elementos sobre otros (2007, pp. 569-570).

Asume el autor (2007, pp. 569-589) que el mal llamado “físico” es resultado siempre de alguna frustración —más o menos compleja según las circunstancias—, una “frustración de expectativas de obtención de metas de deseo” (2007, p. 573), lo cual es fuente de *dolor*. Por otra parte, el mal moral se refiere a otro ámbito, el ético; y se trata de un problema antropológico —hablaríamos en ese sentido de *antropodicea*— con dimensiones varias: psicológicas, jurídicas, éticas.

El trabajo de Julio Trebolle¹¹² (1995, pp. 139-149) que aquí citamos es una aproximación a las posibles teodiceas bíblicas. La teoría de la retribución, que sostiene que a toda culpa le corresponde un castigo, que el hombre es responsable de sus acciones, ha sido la forma en la que la Biblia ha podido *aceptar* el mal, integrarlo y hacerlo compatible con la existencia de Dios. Pero semejante doctrina de la retribución entró en crisis, sobre todo a partir del exilio judaico, en la medida en que la desproporción entre culpa y castigo era patente. Que los hijos sufrieran por los pecados de los padres no parecía justo, y por eso se *ensayó* otra explicación: la del *Siervo sufriente*, en la que un individuo o grupo carga con los pecados de otros, que resultó ser a la postre tan injusta como la anterior. Se buscará así salida a esto en una esperanza escatológica, que en los escritos veterotestamentarios no queda, con todo, clara. En dichos textos se intuye sin embargo en ocasiones otra forma de entender el mal: que el mal tenga origen en Dios. Varios son los lugares en los que esto se puede constatar, citamos alguno¹¹³:

¿Sobreviene una desgracia a una ciudad sin que la haya provocado Yahvé?
(Amós 3,6).

Yo modelo la luz y creo la tiniebla, yo hago la dicha y creo la desgracia, yo soy Yahvé, el que hago todo esto (Isaías 45,7).

¹¹² Julio Trebolle Barrera nació en Ourense en 1943. Catedrático emérito del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad Complutense de Madrid.

¹¹³ Las citas están tomadas de *Biblia de Jerusalén* (2019).

¿No salen de la boca del Altísimo los males y los bienes? (Lamentaciones 3, 38).

Según esta concepción, aunque el mal tenga su origen en Dios, Dios es bueno y el mal es necesario porque permite identificar y conocer el bien. Se encontrarían trazas de esto en los escritos esenios de Qumrán y en la cábala, por ejemplo.

Otras posibles aproximaciones bíblicas al problema del mal, en opinión de Trebolle, serían la sapiencial y la profética. En la primera lo que se cuestiona no es tanto la omnipotencia y omnisciencia divinas cuanto su providencia. En la segunda se hace hincapié en la conducta del hombre, que es quien tiene que “‘justificar sus obras’ y probar su justicia ante Dios y ante los otros hombres y pueblos” (p. 148).

Insiste en esta idea la insinuación de Ricardo Franco¹¹⁴ (1995, pp. 151-159) — insinuación porque él mismo afirma que su propuesta se puede justificar “pero yo no me encuentro de momento capacitado más que para presentar un camino, que tal vez se pueda legitimar” (p. 159)— según la cual la solución al problema de la teodicea acaso se encontraría en modificar la imagen de Dios, aceptar una imagen dialéctica de Dios, que se expresaría a través del mito.

Está claro que la imagen bíblica de Dios ha ido evolucionando progresivamente —recordemos los pasajes anteriormente citados en los que parece que en Dios se hallan elementos *malignos*—. Y se puede encontrar también en los Salmos una idea de lucha que nos podría permitir —forzando quizás la hermenéutica de los textos— una concepción dialéctica del monoteísmo: “Yahvé sería simultáneamente el que es [...] y el que *deviene*” (p.157):

Tú eres, oh Dios, mi rey desde el principio,
autor de hazañas en medio de la tierra.
Tú hendiste el Mar con tu poder,
quebraste las cabezas de monstruos marinos,
machacaste las cabezas de Leviatán,
y las echaste como pasto a las fieras. (Sal. 74, 12-14)

Tú domeñas el orgullo del mar

¹¹⁴ Nació en Sevilla en 1920. Fue profesor de la Facultad de Teología de Granada, de la que fue rector de 1966 a 1968.

reprimes sus olas encrespadas;
machacaste a Rahab como a un cadáver,
dispersaste al enemigo con brazo potente.
Tuyo es el cielo, tuya la tierra,
fundaste el orbe y cuanto contiene... (Sal. 89, 10-12)

En definitiva:

Para explicar las diversas imágenes de Dios que encontramos en el Antiguo Testamento, creo que se impone la alternativa de dialéctica o dualismo. La dialéctica sería admitir la pluralidad o el dualismo anterior al interior mismo del único Dios, Yahvé, que tendría un lado oscuro, absolutamente incomprensible para nosotros. El dualismo, en la Biblia, sería admitir otra potencia, de alguna manera *equivalente* a Dios en el sentido de que tiene tal potencia que Dios necesita un amplio periodo para vencerla. Esta imagen difícilmente se puede entender si no es de forma mítico-poética (p. 158).

De esta manera el problema del mal podría ser explicado desde el mismo Dios.

SEGUNDA PARTE. EL REPENSAMIENTO DEL MAL EN ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

Tras el breve recorrido histórico de la primera parte sobre las diversas respuestas al problema del mal, podemos preguntarnos una vez más: ¿es posible, todavía hoy, la teodicea?; incógnita que intentamos despejar en lo que sigue de la mano del teólogo Andrés Torres Queiruga.

Antes de abordar de lleno el problema, presentaremos los presupuestos filosófico-teológicos sobre los que Torres Queiruga *levanta* su teodicea. Trataremos también problemas teológicos clásicos que van desde la revelación hasta la acción de Dios en el mundo, pasando por el diálogo interreligioso, así como las reflexiones del pensador gallego sobre el fin del cristianismo premoderno, claves para entender su teología¹¹⁵.

Haremos después mención de algunos autores importantes en la teodicea actual, sobre todo del pensamiento español —ámbito en que hemos centrado esta tesis—, que hemos preterido en la primera parte, como Juan Antonio Estrada, el *antagonista* por excelencia de Queiruga en este tema; y Pedro Castela —del que algo ya hemos visto—, *discípulo* del teólogo gallego y una nueva voz de la teología contemporánea española: la propuesta de Castela es *continuada* de la de Queiruga pero yendo más allá en *correcciones* que prometen una seria vía de investigación, así como una novedosa antropología teológica. Daremos cuenta, asimismo de la crítica a Estrada y Queiruga hecha por José Antonio Galindo, y de su propuesta intermedia: el *optimismo soteriológico*.

¹¹⁵ Proporcionamos en esta nota en orden cronológico las principales obras de Torres Queiruga de las que nos hemos servido para esta exposición previa a su teodicea. Para todo aquel que desee iniciarse en el estudio de nuestro teólogo, la lista aquí referenciada —completa en la bibliografía final— da una idea del recorrido intelectual de nuestro autor.

Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre (1986); *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana* (1995); *¿Qué queremos decir cuando decimos “infierno”?* (1995); *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora* (1997); *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una filosofía de la religión* (2000); *El problema de Dios en la modernidad* (2000); *Del terror de Isaac al Abba de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios* (2000); *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte* (2000); *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura* (2003); *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte* (2005); *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana* (2008).

1. Introducción: itinerario biográfico y orientación teológica del pensamiento de Torres Queiruga

Seguramente resulte extraño el título genérico de esta segunda parte a quienes se acerquen por primera vez a este pensador; no así a los que conozcan algo de su obra. Recordemos a modo de ejemplo títulos como: *Recuperar la salvación*, *Recuperar la creación*, *Repensar la resurrección*, *Repensar la revelación*, *Repensar el mal*.

Como se colige de los títulos mencionados, la intención constante de Torres Queiruga es reconstruir o actualizar aquellas nociones clave de la teología que con el paso del tiempo han quedado anquilosadas, esclerotizadas quizás, inasequibles a un pensamiento que se sustenta en categorías que ya no son las mismas que las que sostenían aquellos conceptos.

Antes de adentrarnos en el estudio de su pensamiento, proporcionamos algunos datos biográficos que consideramos relevantes:

Andrés Torres Queiruga (Aguíño, Ribeira, A Coruña, 1940) fue un niño aficionado a los libros. Dejemos que él mismo sea quien nos hable —se disculpará la extensión de la cita que sigue, que nos ha parecido oportuna por la riqueza de su contenido informativo— (2012a, pp. 15-18):

Empecé el bachillerato, haciendo dos cursos en un año; pero lo interrumpí para — con cierta resistencia de mi padre y aprobación no entusiasta de mi madre— entrar en el Seminario. [...] El recuerdo, a pesar de unas condiciones de vida espartanas, sigue siendo para mí entrañable [...] Después fue Comillas (1956-1966), la de Santander. [...]. Comillas era entonces un centro de vitalidad increíble, tanto en lo cultural como en lo religioso. La disciplina jesuítica no era especialmente abierta, pero encuadraba y encaminaba la vitalidad de un alumnado vivísimo, llegado no solo de toda España sino también de Portugal e Hispanoamérica. La inquietud cultural, de lo literario a lo filosófico o teológico, de lo religioso a lo político-social, no creo que tuviese entonces paralelo en la Península. Y luego, la biblioteca espléndida, con plena libertad en el acceso y con las novedades siempre expuestas. En ella fue donde los idiomas se mostraron decisivos...

[...] las Humanidades —4º-6º curso— eran magníficas, en cierto sentido, lo mejor y más actualizado. Pero el deslumbramiento fue la filosofía. Amor Ruibal, de quien oyerá hablar en Santiago, se convirtió en mi maestro decisivo. Por tres motivos principales. Primero, su libertad intelectual. Una libertad siempre entregada a los problemas en sí mismos; con una enorme fuerza crítica y un gran sentido histórico (creo que a él y a Ortega les debo una percepción aguda de la historicidad, tanto respecto de las ideas como de la misma realidad; Hegel vendría después, reforzando y profundizando). En segundo lugar, pienso que me marcó también su carácter fundamentalmente autodidacta. Yo tuve más ocasiones que él, que solo salió fuera un año a Roma; pero como él, tampoco pertenecí ni pertenezco a ninguna escuela. [...] Sobre todo, en tercer lugar, el más decisivo: Amor Ruibal me libró de quedar encerrado en la escolástica y me inoculó de manera incurable la urgencia por repensar y actualizar la comprensión de la fe.

[...] De entrada, mi entrega a la filosofía fue tan fuerte, que después me costó mucho entrar en la teología: me parecía intolerable —eran tiempos de Pío XII— estar pendiente de lo que decían las encíclicas y no atender exclusivamente a la fuerza de las razones. Por fortuna, hacia el fin del primer curso, un libro de Yves Congar —de suyo, pesado y nada divertido: *Jalones para una teología del laicado*— me hizo entrever la lógica típica de la teología, distinta pero no menos rigurosa que la de la filosofía y, para mí, cada vez de más fuerza vital. [...] Me impresiona una afirmación de Husserl, con la que sintonizo: “en el infinito filosofía y teología coinciden”.

Después fue Roma (1966-1968) para la tesis de doctorado. En aquel ambiente internacional, como intención de fondo quería mostrar que Amor Ruibal no era una típica “gloria local”, sino que pertenecía por derecho propio a la corriente universal del pensamiento. Inicialmente iba a estudiar el tema de lo sobrenatural, y ya había entrado en contacto epistolar con Henri de Lubac; pero, por incompreensión del padre Alfaro, tuve que cambiar para el tema de la evolución del dogma. Y fue una suerte, pues eso no solo me ayudó a comprender que Amor Ruibal estaba buscando una respuesta creativa a la problemática radical de la crisis del modernismo, sino que me obligó a meterme de lleno en la intrincada problemática gnoseológica y hermenéutica tanto filosófica como teológica que estaba en el fondo de las discusiones [...] En cualquier caso, en mí ese largo trabajo, acabado ya en Santiago, puso los fundamentos —mejores o peores, pero decisivos— de mi pensamiento.

[...] Y finalmente, la vuelta a Santiago. Fui llamado ya como profesor mientras terminaba la tesis. [...] Enseñé en el Instituto Teológico durante veinte años, procurando unir fe, cultura y teología, siempre atento a lo universal, pero con el corazón puesto en el compromiso evangélico con Galicia.

Incomprensiones y clausura de horizonte [...], me hicieron decidir a entrar por oposición en la Facultad de Filosofía de nuestra universidad.

Tal fue el camino. [...] Yo crecí con mucho miedo a Dios. Quien conozca el *Retrato de un artista adolescente* de James Joyce, puede hacerse una idea. Tomaba al pie de la letra cuanto nos predicaban, sobre todo en aquellos ejemplos terroríficos de los ejercicios acerca del infierno. El estudio de la escritura, con el progresivo descubrimiento de Dios, preocupado ante todo por el huérfano, el esclavo y la viuda; que, según Isaías no nos olvidaría, aunque lo hiciese una madre; que, como dice la Carta de Juan, es más grande que nuestro corazón..., en definitiva, el Dios de Jesús, *abbá* de amor infinito y perdón incondicional, hizo el milagro. Primero a nivel teórico y después, poco a poco, a nivel vital¹¹⁶.

En cuanto a las líneas orientadoras de su reflexión, tres son los rasgos por él mismo reconocidos que caracterizarían toda su obra teológica (2012a, pp. 21-25):

La ya mentada “*dialéctica entre repensar y recuperar*” (2012a, p. 21), evitando cualquier ruptura con la tradición —a pesar de posibles malentendidos cuando, como se dijo, lo que realmente se intenta es renovar nociones tradicionales en categorías actuales—. Su intención no es nunca la renovación gratuita: “pero creo no engañarme si afirmo que —no solo en la intención, sino también en la realización— nunca en mi obra existe un puro afán de renovación por renovación y menos, un talante destructivo” (2012a, p. 21). En su obra *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora* (1997, p. 27) afirma sobre el particular:

[...] esta actitud [de revitalizar nociones antiguas en marcos categoriales nuevos] implica un *profundo y verdadero respeto por el pasado*. Porque rechazar las expresiones *hoy* no significa, sin más, negar que tuvieron validez en *su tiempo*, ni siquiera que lo tengan aún en un *segundo o tercer nivel de reflexión*. El problema es hermenéutico: consiste en que

¹¹⁶ La traducción del gallego es nuestra.

ni aquél es el contexto ni estos son los niveles en los cuales las perciben e interpretan los receptores actuales¹¹⁷.

Un segundo rasgo de la teología de Torres Queiruga es su *carácter positivo* (2012a p. 23), entiéndase: una teología optimista que hace hincapié en la bondad del mundo y el amor de Dios, algo menos optimista cuando se trata del hombre, en este caso Queiruga prefiere que se le vea como realista.

El tercer rasgo es la voluntad de *rigor y la coherencia lógica* (2012a p. 23). Es una constante también en la crítica a la obra del autor gallego motejarla de racionalista, y, desde ámbitos contrarios, de fideísta. Torres Queiruga ha contestado a estas objeciones de viva voz y por escrito en numerosas ocasiones. Lo que a él le inquieta es la facilidad con la que se despachan graves cuestiones teológicas sin un sólido rigor argumentativo, sin ser consecuentes con los principios una vez aceptados y asentados.

De sí mismo cree que no hay fundamentos para esa crítica. Queiruga insiste en que esto puede deberse a que prefiere callar antes que proponer cualquier hipótesis cuando lo que tenemos por delante no es más que un desarrollo lógico y riguroso de un problema que debe plantearse adecuadamente. También rehúsa recurrir al demasiado socorrido *Misterio* para explicar y zanjar problemas que caen objetivamente fuera de ese ámbito y que se pueden dilucidar por la mera razón natural:

[...] sorprende la facilidad con que se manejan palabras tremendas y se tratan realidades sagradas. Solo cuando nos sentimos tocados por el misterio de la “imposible posibilidad” de la realidad finita, y cuando experimentamos el sobrecogimiento ante la presencia de un Amor infinito, estamos en condiciones de intuir de lejos el sentido auténtico de la pregunta. La claridad cartesiana se convierte aquí en la máxima trampa, precisamente porque pretende saber demasiado: lo reduce todo a las precisas dimensiones del *problema*, pretendiendo conocer el sentido preciso de cada concepto y encerrar la respuesta en la estrecha y tajante

¹¹⁷ Nos parece pertinente mencionar en este punto el hecho de que la Comisión Episcopal para la doctrina de la fe de la Conferencia Episcopal Española, hizo pública una Notificación en 2012 sobre algunas obras de Andrés Torres Queiruga. En la conclusión se instaba al teólogo a que clarificase algunos puntos de su pensamiento para evitar distorsiones de elementos de la fe de la Iglesia. (puede consultarse el texto de la notificación en: https://doctrina.conferenciaepiscopal.es/wp-content/uploads/2022/12/2012_Torres-Queiruga.pdf, consultado en diciembre de 2023).

alternativa del dilema. Cuando se procede así, todos parecen saber qué es el mal, quién es Dios, qué quiere y qué no quiere, qué mundo podría o no podría crear ...

Nuestra postura quisiera ser más humilde: remite al *misterio*; sabe que el hombre está envuelto por la realidad; que, en lo definitivo y profundo, no le toca legislar sobre ella, sino reconocerla y escucharla. Solo entonces podrá “dar respuesta”, es decir, ser responsable y tratar de situarse activamente comprendiendo y transformá(nde) (1995a, p. 88).

Volveremos más adelante sobre esto último.

1. 1. Relación entre razón y fe

La obra de Torres Queiruga se encuentra entreverada de filosofía y teología. En opinión de Diego Gracia (2012, p. 279):

Esta tensión entre teología y filosofía de la religión es perfectamente visible en la vida y en la obra de Andrés Torres Queiruga. Él nunca ha querido renunciar a su doble condición de teólogo y de filósofo de la religión, y toda su obra es un esfuerzo denodado por buscar la convergencia de ambas perspectivas. No es tarea fácil.

En su trabajo nos encontramos, pero sin conflicto, con la inevitable relación entre la razón y a la fe, “las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad” (Juan Pablo II, 1998, p. 7).

Cabe mencionar aquí a otro eminente teólogo, Ratzinger (2013, pp. 115-125), quien recuerda cómo en los orígenes del cristianismo los primeros cristianos optaron, para hacer racionalmente plausible su fe, por el Dios de los filósofos frente a las numerosas creencias mitológicas de otras culturas y religiones contemporáneas: “Esta elección significa una opción a favor del *Logos* frente a cualquier forma de mito, así como la desmitologización del mundo y de la religión” (2013, p. 116). El futuro Benedicto XVI se preguntaba si la opción por el logos fue correcta. Y después de comprobar que se hizo así también en la crítica filosófica de los mitos griegos llevada a cabo por Jenófanes o el mismo Platón, por ejemplo, concluye en que, de no haber llevado a cabo esa elección, el cristianismo habría corrido la misma suerte que la antigua religión: el fracaso y su desaparición:

La fe cristiana optó, como hemos visto, por el Dios de los filósofos frente a los dioses de las religiones, es decir, por la verdad del ser mismo frente al mito de la costumbre. Esta fue la razón por la que se tachó de ateos a los miembros de la Iglesia primitiva. La Iglesia rechazó todo el mundo de la antigua *religio*, no aceptó nada de ella, la consideraba una costumbre vacía que se alzaba contra la verdad (2013, pp. 119-120).

Sin embargo, siendo fieles a lo que sucedió, el profesor alemán nos enseña que los cristianos no solo optaron por el Dios de los filósofos, sino que lo transformaron, lo sacaron de las discusiones meramente filosóficas. Dejó de ser ese puro pensamiento solipsista, eterno e inmutable —en Aristóteles, por ejemplo—, para darse al hombre con el nombre de Amor.

Dejamos el discurso de Ratzinger con una también contundente cita que nos parece más que probatoria de la coherencia posible entre la razón y la fe:

La fe cristiana es ante todo una opción por el primado del *Logos* y en contra de la pura materia. Cuando decimos “creo que Dios existe”, afirmamos también que el *Logos*, es decir, la idea, la libertad y el amor no sólo están al final, sino también al principio; que él es poder que abarca y da origen a todo ser. Es decir, la fe es una opción que afirma que el pensamiento y el sentido no sólo son un derivado accidental del ser, sino que todo ser es producto del pensamiento, es más, en su estructura más íntima es pensamiento.

Así pues, la fe en su sentido específico, es opción por la verdad, ya que para ella el ser es verdad, comprensibilidad y sentido (2013, pp. 127-128).

Las observaciones de Ratzinger pueden completarse con la reflexión de Juan Antonio Estrada sobre el particular (2001, pp. 47-64): ya desde los presocráticos la razón era tenida por buen instrumento para el análisis del fenómeno religioso; si bien serán los sofistas los primeros en dudar del valor racional de las creencias religiosas, intuición que avanzará hasta la propuesta de los grandes sistemas filosóficos griegos cuando defienden que la experiencia religiosa debe ser tamizada por la razón.

Con el tiempo el enfrentamiento entre filosofía y religión se agravó, sobre todo debido a las influencias de las religiones llamadas *del libro*, que, sin embargo, pretenden una compatibilidad entre la propia razón y la revelación divina:

Una cosa es que no todo se pueda explicar a base de la razón, ya que persisten el misterio de Dios y nuestra forma inadecuada de representarlo —que es el equivalente religioso al enigma científico— y otra que se pueda defender algo irracional, es decir, lógicamente inconsistente y contradictorio (2001, p. 48).

Por eso, Estrada nos dice que ese intento de hacer razonable la fe da en la teología filosófica y en la teología natural: “Ambas pretenden alcanzar a Dios racionalmente, a partir del análisis del cosmos y del hombre” (2001, p. 48).

De esa manera, gracias a la teología natural, se ha podido llegar a un acuerdo de mínimos común a todas las confesiones. Ese fue, de algún modo, el intento del deísmo:

[...] puso el marco para una “religión dentro de los límites de la razón”, en la que los mandamientos divinos en la tradición religiosa no eran sino confirmación, desde una revelación positiva, de los imperativos de la razón, como ocurría en el caso de Kant (2001, p. 49).

No obstante, se supo también desde el principio de una barrera insalvable entre razón y fe. La transcendencia divina hace del todo imposible su comprensión desde nuestra inmanencia, de ahí la teología apofática —Plotino, Pseudo-Dionisio, el mismo santo Tomás— que nos dice que de Dios podemos conocer sobre todo lo que no es, poniendo así límites a las pretensiones de la razón humana¹¹⁸. Esta teología negativa no defiende que la fe sea irracional, sino que no podemos llegar a conocer a Dios comprendiéndolo; se hace por medio de algún tipo de analogía a través de sus efectos en la creación.

Las críticas fuertes a la racionalidad de la fe vinieron de parte del nominalismo, que con su defensa del voluntarismo extremo daba cabida a la posibilidad de una acción divina *caprichosa*, irracional —lo que es pecado lo es porque Dios lo quiere, pero, para una idéntica naturaleza humana, podría ser virtud si ese fuera su deseo¹¹⁹—.

¹¹⁸ Para más detalle cf. Gómez Caffarena (2007, pp. 389- 443).

¹¹⁹ Eso, grosso modo, defiende el voluntarismo exagerado de Ockam, si bien con los límites de respetar el principio de contradicción o el de no ir contra lo que Dios dispusiera y ordenara previamente, cf. Mindán Manero (2009, p. 177).

Más recientemente, Heidegger es otro exponente de la expresión de un Dios fuera del alcance de la razón con su crítica a la onto-teología:

El ser necesita la causación: “por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que *Causa sui*. Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía. A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. ... no puede caer temeroso de rodillas” (Heidegger, 2013, p. 153).

Estrada razona del siguiente modo en relación con la teología racional: el hombre es un ser racional, si Dios se comunica con el ser humano debe hacerlo de algún modo compatible con la razón, de lo contrario se expondría a que éste rehusase su oferta de amor y salvación al resultarle de todo punto incognoscible.

Si bien es cierto que, aceptemos lo que aceptemos como creencia, por mucho que la creencia sea *subjetiva en algún sentido* —en cuanto la adhesión a la *creencia* depende de criterios no exclusivamente racionales, sino de decisiones hasta voluntarias—, y nunca daremos por *divino* lo que a nuestra razón o leyes lógicas sea contradictorio, no es menos cierto que el hombre no lo puede todo con su razón; la razón tiene límites, y aunque el encuentro o la demostración lógica de la existencia de Dios no es posible según Estrada, el teísmo no es lógicamente inconsistente con la ciencia o la filosofía. “No hay una equiparación entre el Dios de los filósofos y el de las religiones, pero tampoco necesariamente incompatibilidad total. Hay que distinguirlos, pero no rechazarlos” (2001, p. 62).

Queremos abundar en lo que anteriormente apuntaba Diego Gracia respecto a la tensión entre teología y filosofía en la teodicea, porque al parecer de Estrada, Platón fue el primer *teólogo*: “Ya sabemos que fue Platón el que estableció el concepto de teología en sentido estricto, el logos de Dios” (2001, p. 105), que su filosofía defiende que lo divino es racional, y que el hombre es capaz de conocer la esencia divina. En la filosofía de Platón la ética, la estética y la ontología coinciden al fin en lo mismo: la idea de Bien. Se puede comprender el mundo y al hombre desde la racionalidad asequible de esta idea.

La filosofía posterior hará sus aportaciones; por ejemplo, Aristóteles. Y Estrada puede concluir:

El ser se dice de muchas maneras y se capta desde su doble relación con los principios constituyentes y con Dios, que es su causa final y eficiente.

Toda la filosofía y la teología occidental han estado marcadas por esta doble pretensión, que ha llevado a una absolutización de la razón (Descartes) y a una racionalización de la realidad, la del mundo terreno, del hombre y del ámbito divino. La cultura occidental es la del *logos* en su sentido amplio (2001, p. 106).

En este estado de cosas, observa Estrada, la teodicea se encuentra en una posición singular, pues Dios es la garantía de la ecuación entre pensamiento y ser, estableciéndose a su vez una correspondencia entre teología natural griega y cristianismo a costa de una minimización de los rasgos de Dios más propios del judaísmo y del *logos* cristiano —Jesús—, esto es, el Dios que se comunica y es providente.

Con esta premisa —la de que el mundo es racional y comprensible, y de él podemos deducir la existencia de Dios— la teodicea, el problema del mal— se convierte en un índice acusador, o mejor dicho, impugnador de la metafísica racionalista:

[...] en realidad lo que se impugna es la concepción de la racionalidad que se ha establecido en Occidente y la función que se asigna a Dios en ese sistema. Si el principio de contradicción es el germen del sistema racional mismo, como afirma Adorno, el mal es la contradicción esencial con la que tropieza un mundo de sentido en el que converge la verdad, el bien y la belleza. El problema ya no es por qué hay algo y no nada (de Leibniz a Heidegger), sino por qué hay mal y no bien, en la línea de Lévinas (2001, pp. 111-112).

1. 2. Teodicea y crisis de la religión

Antes de conceder la palabra a Torres Queiruga, nos detenemos muy brevemente en algunas consideraciones de Gómez Caffarena sobre la crisis religiosa actual —de alguna manera, cuestión colateral a lo que estamos tratando—.

La aportación de Caffarena nos parece interesante porque nos va a servir de *pórtico de entrada* para un posterior análisis pormenorizado de la propuesta de Queiruga: el cambio de paradigma en la relación del hombre con lo sagrado.

Caffarena (2007, pp. 155-220) se refiere con *crisis moderna de lo religioso* a la actual crisis religiosa. El motivo no es puramente semántico, sino histórico. La crisis arrancaría con un cambio de mentalidad general que tiene sus precedentes en unos descubrimientos, ya geográficos ya científicos; inventos, como la imprenta, y un humanismo renacentista que hacen que esta conjunción se exprese en una nueva sensibilidad.

De una parte, los hombres se sienten más cercanos unos de otros gracias a la circunnavegación del globo, las ideas circulan más rápido y harán entrada en la cultura europea dos nuevos elementos, para culminar su protagonismo a mediados del siglo XVIII: la confianza ilimitada en la razón y el sujeto —ambos cada vez más independizados de lo que tradicionalmente se consideraba su fundamento último: Dios—.

A ello cabe añadir además variables sociológicas. Caffarena se detiene en su análisis en el impacto que supuso para la religiosidad y las costumbres en general la industrialización creciente del siglo XIX, la revolución industrial. Esta originó una profunda transformación de la vida. El éxodo rural conlleva un desarraigo en las personas que acaba provocando cambios de costumbres en sus prácticas religiosas, antes regladas por unas pautas y tiempos distintos. El resultado es la ya mentada e inevitable crisis religiosa.

La nueva sociedad también presionará sobre estas personas, y las relaciones familiares también se transformarán, desde la debilitación de los vínculos familiares al surgimiento de un *ethos* competitivo.

Todo ello conformó una sociedad más poliédrica, testigo de un pluralismo axiológico creciente:

Todos estos rasgos desembocan convergentemente en el “*pluralismo*”, que se confirma así, al final del análisis, como el rasgo social moderno más característico. Es

un rasgo que crecerá aún con el progresivo alcance y poder de los “medios de comunicación de masas”.

Es también, piensan los sociólogos, el más típico *factor de la crisis religiosa moderna* (2007, p. 162).

Como vemos, a pesar del somero recorrido por esta reflexión, el alcance de la crisis religiosa es lo suficientemente importante como para tenerlo en cuenta en este trabajo; tanto, que será fundamental, repetimos, conocerlo para entender bien el cambio de paradigma que Queiruga aborda en su explicación del mal.

1. 3. Ciencias de la religión, filosofía de la religión y teología

También se incluye en este trabajo una referencia a las ciencias de la religión por no ser un campo del todo extraño a la teodicea —más de un autor cruza los límites de estas *disciplinas* debido a sus conexiones internas, entre ellos el propio Andrés Torres Queiruga, lo que hace necesaria esta breve alusión—.

Martín Velasco¹²⁰ (2006, pp. 375-381) afirma que el nacimiento y estatuto de las llamadas ciencias de la religión— fenomenología de la religión¹²¹, sociología del hecho religioso, psicología de la religión, antropología del hecho religioso e historia de las religiones— está fuertemente ligado a la teología, porque en sus comienzos los que las impartían eran teólogos, y porque en algunos países, como Francia, se presentaban como un conocimiento sobre la religión alternativo a la teología, convirtiéndose así en una *versión* secularizada de la misma.

Estas tensiones se entienden sabiendo que la primera intención de estas ciencias de la religión es la de independizarse de la teología; tiranteces que se hicieron patentes al intentar la ciencia de la religión —o ciencias de la religión—¹²² incluir a la teología —nos referimos a la teología cristiana en general— en su ámbito de estudio, del mismo modo que la teología intentó hacer lo propio con las ciencias de la religión.

¹²⁰ Juan de Dios Martín Velasco (1934-2020).

¹²¹ No entramos aquí en la polémica sobre el estatuto epistemológico de la fenomenología de la religión, y en concreto sobre si se trata de una disciplina diferenciada de las ciencias de la religión, cf. Martín Velasco (2006, p. 65 y ss.).

¹²² Utilizamos el singular y el plural indistintamente para no marcar diferencias significativas entre los dos usos.

Por un lado, la teología intentó dejar la ciencia de la religión en un estudio propedéutico histórico de la teología, así como imponerle una tarea a las ciencias de la religión que concluyera en una definición de religión y clasificación de las religiones que expresara la superioridad del cristianismo sobre las demás. Al final, el papel de la ciencia de la religión sería el de una nueva sirvienta.

Por el otro lado, desde las ciencias de la religión, se consideró la teología y a los teólogos objeto de estudio, por ser una parte del fenómeno religioso.

Desdichadamente estas fricciones no acaban de desaparecer, se lamenta Velasco; pero, no obstante estas reticencias desde los dos *frentes*, hay autores que celebran las conquistas de sus *oponentes*, como los teólogos que ven con interés los avances de las ciencias de la religión porque enriquecen los conocimientos de los orígenes del cristianismo y de la Biblia.

Por todo ello, tal vez la teología no deba verse solamente restringida al ámbito de lo revelado, limitando innecesariamente su alcance y sus posibilidades.

P. Gisel estima que el horizonte en el que se inscribe la reflexión teológica no es la Iglesia como espacio propio, sino el mundo de todos [...]. El horizonte de la teología es la cuestión de Dios (de los dioses, de la ausencia de Dios) o del Absoluto, es decir, de lo último, de la trascendencia, de lo sagrado, etcétera (2006, p. 379).

“Esta forma de entender la teología rompe con la forma convencional de entenderla...” (2006, p. 380), asevera Martín Velasco, y continúa: “Centrada en la cuestión de Dios —el Absoluto— la teología no vería su objeto reducido a las doctrinas reveladas, sino que comprendería todo un trabajo de reflexión referido al horizonte universal del hombre” (2006, p. 380).

Para esta tarea no cabe duda de que la teología tendría que apoyarse en las ciencias de la religión, pues está claro que la afirmación o negación de Dios, sus consecuencias, expresiones culturales, los ritos e instituciones incumbe a todas las religiones.

Y concluye Velasco: “Personalmente, pienso que esta forma de entender la tarea de la teología la diferencia poco de la filosofía de la religión” (2006, p. 381)¹²³.

1. 4. Filosofía y teología en Torres Queiruga: la constitución moderna de la razón religiosa

La reflexión sobre el mal en Queiruga se inserta en el entramado de las líneas metodológicas generales de su actividad teológica, a la que no es ajena, como no podría ser de otro modo, la en ocasiones tensa relación entre filosofía y teología. Queiruga (2013, pp. 109-122), es consciente de la difícil convivencia entre el Dios de los filósofos y el de la fe, problema análogo, en cierto modo, al medieval de la doble verdad, “pues no resulta fácil conjuntar razón y revelación, vivencia religiosa y ocupación filosófica” (2013, p.109).

El autor gallego considera que el lenguaje sobre Dios será diverso o matizado, de acuerdo con el contexto filosófico o teológico en que se hable. En realidad: “Se trata, desde luego, de distintos contextos ‘pragmáticos’, pero el referente es el mismo. Distinción no significa oposición, y menos todavía puede convertirse en exclusión: perspectivismo y pluralismo son conceptos ya familiares que debieran hacer esto patente” (2013, p. 109).

La oposición de la que habla Queiruga es el resultado de tradiciones que se prolongan en el tiempo durante centenares de años y que presentan ya sea el dios frío y desvitalizado de la filosofía, ya una concepción del mismo del todo sobrenaturalista.

La denuncia de Torres Queiruga no excluye al Dios de algunos teólogos en exceso especulativos, incluso ya desde la Patrística y la Escolástica, de la misma forma que valora positivamente las interpretaciones de numerosos filósofos, y nos recuerda — como ya apuntamos — que Heidegger propuso la superación del Dios ontoteológico, proponiendo en su lugar:

¹²³ Es de advertir, y así lo hace Velasco en nota a pie de página (2006, p. 381), que I. Dahhlfert entiende de forma diferente a P. Gisel las relaciones entre teología y ciencias de la religión.

[...] la búsqueda de un Dios más vivo. Pues eso es lo que significa la exigencia de un pensamiento *filosófico* que supere la imagen de un dios “a quien el hombre no puede rezar ni hacer sacrificios”, ante el que “no puede caer reverente de rodillas, ni tampoco tocar instrumentos ni bailar” (2013, p. 112).

Queiruga defiende una superación de la situación que revise tanto el enfoque unilateral filosófico como el teológico:

Puesto que ambos están afectados, solo una reconsideración de ambos puede renovar el planteamiento, de suerte que resulte posible romper el excesivo dualismo que se ha convertido en moneda corriente a la hora de explicar las relaciones entre la razón y la revelación. Únicamente desde una radical flexibilidad de ambos extremos podrá patentizarse la existencia de una íntima convergencia de fondo (2013, p. 113).

Para abordar este nuevo planteamiento se precisa entender la *revelación como mayéutica* así como aceptarla desde de *una razón ampliada*.

Son necesarios dos breves incisos aclaratorios de estas dos expresiones.

El primero de ellos tiene que ver con la noción de “revelación”¹²⁴. Según Queiruga: “Únicamente viejos hábitos mentales han podido ocultar que el viejo adagio teológico tiene también alcance filosófico: ‘A Dios solo se le conoce por Dios’” (2013, p. 114).

Él quiere significar con la última frase que, antes de la modernidad, un sobrenaturalismo mal entendido concebía la revelación como un dictado de Dios, un dictado de su palabra desde el más allá, que debía de ser aceptado a la letra, y por la exclusiva razón de su carácter revelado.

La actual crítica bíblica, sin embargo, está lejos de esa interpretación literalista de la revelación, la visión renovada de la revelación nos hace ver que la revelación es otra cosa; Torres Queiruga habla en ese sentido de *mayéutica histórica*, a saber:

¹²⁴ Para más detalles, cf. Torres Queiruga (2008).

[...] un proceso donde la persona que escucha acepta la afirmación que se le hace, porque despertada por ella [...], se reconoce en ella. Con dos consecuencias importantes.

La primera, que la persona que acepta críticamente la verdad de la revelación, la acepta porque la ve *gracias a Dios, pero en sí misma y con sus propios ojos*. Por dos motivos fundamentales: a) Toda experiencia religiosa consiste justamente en “caer en la cuenta” de que, si algo descubre, es porque Dios está dándoselo a conocer: “¡Así pues, está Yahvé en este lugar y yo no lo sabía! (Gen 28, 16). b) Pero dándoselo no como una intrusión meramente externa, sino a través de *su* ser y de *su* situación, descubiertos así en su verdad última y fundamental, en cuanto fundada en su acción creadora y salvadora.

La segunda: que siendo el Dios que ama a todos por igual, a todos quiere ofrecer y revelar idéntica salvación. Por eso, el que descubre es solo el primero en descubrir lo que Dios trata de manifestar a todos. Dicho intuitivamente: “acepto lo que Isaías me dice que Dios le ha dicho, porque, gracias a sus palabras, caigo en la cuenta de que Dios también me lo estaba diciendo a *mí* (2011, pp. 259- 260).

Permítasenos la extensión de la cita por mor de una mayor fidelidad a su interpretación de tan delicado y nuclear tema de su pensamiento. Queiruga pretende de este modo, a nuestro entender, expresar el difícil equilibrio entre transcendencia e inmanencia en la revelación.

El segundo inciso aclaratorio remite al hecho de que así como la teología ha tenido que replantearse sus posiciones e interpretaciones a partir de la crítica y reflexión filosóficas, de modo semejante la filosofía estaría obligada también a evitar la estrechez de miras a la que la abocó la Ilustración, esto es, a manejar una “razón ampliada” (2013, p. 115; 2000b, p. 232 y ss.)¹²⁵.

Sobre todo, en dos aspectos puede ser fecundada la filosofía por la reflexión creyente en relación con la problemática de Dios: “1) el carácter situado e histórico de la razón y 2) su apertura a integrar todas las dimensiones de la experiencia” (2013, p. 116).

¹²⁵ Cf. también Habermas (2006) y Pannenberg (2002).

La filosofía, nos dice Queiruga, no debe olvidar sus orígenes enraizados en una tradición mítica o religiosa. El dios concebido por los griegos no es un dios solamente filosófico.

También el carácter histórico de la razón, insiste, tiene su peso, y más desde el siglo XIX, aunque ya el idealismo —Hegel, Schelling— había hecho sus observaciones acerca de la positividad histórica de la religión (2000c, pp. 253-256); y el mismo Heidegger sentenciará que “la teología como ciencia positiva está fundamentalmente más cerca de la química y de la matemática que de la filosofía”¹²⁶.

Respecto a la apertura de la razón a todas las dimensiones de la experiencia, Queiruga mantiene que una mera actitud positivista es superada por la actitud fenomenológica, por abrir esta el campo de la reflexión a todo tipo de manifestaciones de lo real, y por señalar la exigible y necesaria correspondencia entre el método de reflexión utilizado y el tipo de objeto filosóficamente estudiado, lo que es especialmente relevante si el *objeto* en cuestión es Dios.

Pero la fenomenología no está sola en la causa de la ampliación del repertorio de recursos metodológicos de aproximación al conjunto de lo real, precisa Queiruga, se han sumado a ella a lo largo del siglo XX la hermenéutica, el personalismo o el existencialismo, que ampliarán el horizonte de campos accesibles a la razón más allá de los límites unilaterales impuestos por el positivismo y la razón cientificista.

Al fin, apelando a Husserl, defiende que “En lo infinito coinciden filosofía (que cada vez se vuelve más concreta) y teología (que cada vez se vuelve más filosófica)” (Queiruga, 2013, p. 122)¹²⁷.

En lo que sigue insistiremos, aún a riesgo de repetirnos, en repensar algunas líneas de interpretación expuestas por Torres Queiruga en su obra *La constitución*

¹²⁶ Cita tomada de Torres Queiruga (2000c, pp. 251-252) de la conferencia dada por el filósofo alemán *Phänomenologie und Theologie*.

¹²⁷ Cita que Torres Queiruga toma de Gomez Romero, I. (1986, p. 194): *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid: Cincel.

moderna de la razón religiosa, concebida como una introducción a su filosofía de la religión¹²⁸.

Lo que interesa sobremanera a Queiruga es establecer una nueva relación entre teología y filosofía:

[...] una nueva relación —ni defensivamente apologética ni agresivamente polémica— entre los dos grandes *logoi* que se ocupan del mismo campo religioso. Me refiero, claro está, al logos filosófico y al logos teológico. Juntos nacieron sin duda la filosofía y la teología en el alba del pensamiento; si luego fue necesario separarlos porque su unión se había pervertido en kantiana “lucha de facultades” o en doméstica rivalidad de sierva y señora, tal vez esté llegando el momento de una unión dialogal e igualitaria (2000c, p. 14).

La reflexión filosófica sobre lo religioso —sin olvidar las aportaciones preliminares en el campo de la teología natural de Raimundo de Sabunde, Benito Pereira y Francisco Suárez— entra en una nueva vía con Leibniz y Wolff:

[...] que inician la época del racionalismo y la ruptura con la teología. Razón y revelación son tratadas ya como dos magnitudes claramente definidas y contrapuestas: amplían el campo de la teología natural, buscan criterios filosóficos para la revelación, para el milagro y aun para la crítica del dogma, y se acentúa el carácter científico y sistemático con el énfasis wolffiano en la “físico-teología” (2000c, p. 157).

Queiruga (2000c, pp. 158-159) observa cómo, desde entonces, el surgimiento de una filosofía de la religión independiente de la teología se hace irreversible: la religión natural viene a sustituir a la teología natural, la razón filosófica sustituye el eje eclesiástico sobre el que giraba antes la reflexión teológica.

Las consecuencias se verán en la ilustración alemana (Reimarus, Lessing, Kant), que pretenderá que el estudio del fenómeno religioso se haga desde la filosofía, así como reorientar la teología desde la filosofía.

¹²⁸ Queiruga fue profesor de esta materia en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela durante los años 1991-2010.

Todo ello hará que la modernidad —especialmente desde el siglo XVIII— suponga una ruptura con el paradigma especulativo anterior.

1. 5. Fin del cristianismo *premoderno*. Retos hacia un nuevo horizonte

El epígrafe de este apartado es el título de una de las obras de Queiruga (2000b), en ella trata *in extenso* la llamada crisis de la modernidad y el cambio de paradigma filosófico-teológico que conlleva¹²⁹.

La intención del autor gallego con este escrito se indica al comienzo del mismo: “La profundidad del cambio cultural y la inaudita novedad del horizonte que en este cambio epocal se abre ante la humanidad exigen el repensamiento de una religión que cuenta su duración no ya por siglos, sino por milenios” (2000b, p. 9); “En definitiva se trata de enunciar como tarea fundamental para la teología cristiana en nuestro tiempo la necesidad de darle una vuelta completa al modo de concebir la relación de Dios con nosotros” (2000b, p. 14).

Es sabido por la fenomenología del hecho religioso que el núcleo de la religión es la creencia en la existencia de un “Misterio” —Dios en las tradiciones teístas—, y que ese Misterio es, de algún modo, trascendente e inmanente al mundo de forma simultánea.

Queiruga, consciente de ello, quiere denunciar el desequilibrio entre ambos polos en el común de los creyentes cristianos. La inmanencia divina sería algo por descubrir; por ello exhorta expresamente:

Dios está siempre aquí entre nosotros: en el hombre y en la mujer, en la tierra y en la historia. Está como iniciativa absoluta, siempre en acto: como el que sostiene y promueve, salva y perdona, llama y suplica. Y en Él y desde Él, el hombre y la mujer son, ante todo, íntima y radical pasividad, como suscitados y convocados; también desde luego, activos en cuanto entregados a sí mismos; por tanto, activos sólo en cuanto libertades finitas, siempre indecisas entre la respuesta y la pasividad, entre la acogida y

¹²⁹ Insistimos en ofrecer estas páginas como propedeútica para el abordaje inteligible de la teodicea de Torres Queiruga. De la misma manera, también en el hecho de que van a seguir entrecruzándose los caminos de la filosofía y de la teología.

el rechazo, entre dejarse amar y salvar o cerrarse en la apatía y perderse en el egoísmo. De suerte que el movimiento fundamental, infalible y que no falla, es siempre el que va *de Dios al hombre* (2000b, p. 14).

Consideramos esta cita necesaria como cimiento de todo el edificio filosófico-teológico de Queiruga; imprescindible para entender su concepción de cómo actúa Dios en el mundo y, en definitiva, la posible justificación de Dios ante el mal —la difícil teodicea—.

El teólogo gallego denuncia esta situación en el pensamiento común del cristiano medio —la de un Dios en el cielo y el hombre en la Tierra; activo este, pasivo aquel; al que debemos, mediante ruegos y sacrificios, convencer de lo adecuado de su intervención. Más adelante se tratará esto con mayor detenimiento—.

Para Queiruga, desde la modernidad esta comprensión de la relación entre Dios y el hombre es insostenible, esa disonancia no puede ser mantenida por más tiempo. El cataclismo cultural, la crisis —entendida como ruptura— exige un nuevo enfoque, una perspectiva a la altura de esos cambios; pues tan grave es el desajuste que hasta el creyente tiene cierta responsabilidad del ateísmo:

La crisis del cristianismo en el mundo moderno se debe fundamentalmente al desajuste producido por ese derrumbamiento, y el mismo Vaticano II reconoce que los creyentes tenemos una “parte no pequeña” de culpa nada menos que en el nacimiento del ateísmo, justo por no haber adecuado la forma de la fe a la nueva situación (2000b, p. 16).

Por tal motivo, también reflexionará sobre el ateísmo (1986, pp. 14-71), uno de los problemas más graves que acechan a la teología y a la creencia religiosa en general. Insiste con muchos otros teólogos en que: “El ateísmo es, teológicamente, el gran problema de nuestro tiempo” (1986, p. 15). Cualquier muerte de Dios, ya sea social, semántica, práctica o postulatoria, haría, en efecto, imposible la teología.

Además, entiende, que el ateísmo es un fenómeno novedoso en la historia del pensamiento —exceptuando individualidades marginales—, y sitúa su comienzo en la

Ilustración. Porque lo que se oculta en la Ilustración es la idea de “Dios como rival del hombre” (1986, p. 32).

Así es, esta corriente cultural acaba identificando a Dios con la idea que niega la realización y desenvolvimiento pleno del ser humano. Queiruga nos lo recuerda con una cita de L. Feuerbach (1975, p. 73): “para enriquecer a Dios debe empobrecerse el hombre; para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada”.

El análisis del teólogo gallego no se queda solo en la descripción, sino que pretende ir más lejos, a la raíz. Si el ateo, dice Queiruga, prescinde de Dios será porque es más feliz así; algo sucede por tanto con esa imagen de Dios que atenta al parecer contra la autonomía del hombre, su felicidad y limita el progreso.

Una palabra clave en todo lo anterior es la palabra “autonomía”. Esta conquista del ser humano que se habría logrado entre los siglos XVI y XVIII “aparece, así, como la experiencia básica que vertebra y anima todo el movimiento de la modernidad” (1986, p. 34). Una autonomía que irá ganando el mundo físico, social y moral; sin olvidar el hecho de que “la realidad no solo se muestra dotada de una legalidad intrínseca que garantiza su autonomía, sino que aparece como radicalmente *histórica y evolutiva*” (2000b, p. 18)¹³⁰.

Ante tal desajuste existencial, Torres Queiruga propone que desde la creencia se haga un esfuerzo de comprensión de la increencia. Dicho empeño debe ser al mismo tiempo teórico y experiencial.

En un primer momento las reacciones apologéticas de los dos polos ante el partido contrario, entre cristianismo y ateísmo, fueron inapropiadas, por inmaduras y agresivas. Desde la increencia se acusaba al cristianismo de todos los males: atraso social y cultural, inmovilismo, represión..., de lo que indirectamente se hacía

¹³⁰ Queiruga es consciente de que este análisis puede parecer una claudicación o entrega a la modernidad. Lo que él da por irreversible es el *proceso como tal* (2000b, p. 19), si bien reconoce que no todo lo propuesto por la modernidad es aceptable. Por eso su propuesta es conscientemente *postilustrada* (2000b, p. 20).

responsable a Dios. Desde la otra orilla, se consideraba a los ateos personas sin moral, inicuas, irresponsables y peligrosas¹³¹.

Por todo ello, es importante según Queiruga: “distinguir entre lo *explícito* y lo *implícito*: alguien puede considerarse explícitamente ateo y, con todo, ser implícitamente creyente; y viceversa: un creyente explícito puede ser un ateo implícito” (1986, p. 19): algunos confiesan a Dios y viven a sus espaldas; así como otros niegan a Dios, y su obrar es la afirmación del mensaje evangélico: amor al prójimo, respeto a la vida.

En definitiva, y como se ha dicho en numerosas ocasiones, muchas veces más que la negación de Dios, lo que se niega es una determinada idea de Dios. Queiruga profundiza en ello con la ayuda de Karl Rahner y su categoría de *cristianismo anónimo* (Rahner, 1979, pp. 159- 167 y 177- 188), que consistiría en (Queiruga, 1986, p. 20):

[...] no tomar la propia postura como un privilegio exclusivo, sino reconocerle al otro —en apariencia excluido o autoexcluido— el mismo derecho a la salvación y a participar en la misma realidad, a pesar de las distintas teorías. En definitiva, *desde la propia convicción* de lo que es bueno y significa bondad en el hombre, Rahner no le quiere negar esa bondad ni ese bien a aquel que, siendo ateo en sus ideas, muestra ser bueno en su vida.

El argumento del teólogo friburgués, explica el pensador gallego, es que en este único mundo real la humanidad histórica, única también, está llamada a la salvación de Dios, sin excepción. Una llamada que afecta a lo más profundo del ser humano, a todas sus posibilidades, de acuerdo con su doctrina del *existencial sobrenatural*:

[...] por el que la existencia de cada persona está real y dinámicamente llamada a realizarse en la plenitud sobrenatural de la salvación de Dios. Más concretamente: toda persona que viene al mundo está siempre “trabajada” por la *gracia* que, inscrita en su ser, le hace posible acoger libremente la salvación o, lo que es lo mismo, realizarse

¹³¹ Por cierto, el mismo Locke exigía excluir de cualquier sociedad tolerante a los ateos — además de a los católicos y a los musulmanes, aunque por otras razones—, porque uno no podría fiarse de su palabra: “no deben ser de ninguna forma tolerados quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo. Prescindir de Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, disuelve todo” Locke, J. (1985, p. 57): *Carta sobre la tolerancia*, Madrid: Tecnos

plenamente con la ayuda del Señor, que le llama a la comunión con Él. Más concretamente aún: esa gracia es *cristiana*, pues no hay —ni ha habido ni habrá— otra salvación real que la realizada por Dios en Cristo (Queiruga, 1986, p. 20).

Insiste Torres Queiruga en que, de acuerdo con Rahner, todo aquel que responda a esa llamada, a esa oferta divina —por medio de la justicia, el amor al prójimo...— es ya un creyente *de facto* aunque él no lo sepa; no puede negar al verdadero Dios que lo está apelando *de profundis*.

En realidad, el “cristianismo anónimo” estaría ya implícitamente recogido en el Nuevo Testamento, en el pasaje del juicio universal: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer o sediento y te dimos de beber? [...] ‘Os aseguro que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis’” (Mt 25, 37-40).

Otro punto importante de la comprensión del ateísmo según Queiruga es que el ateísmo tendría uno de sus orígenes, a la postre, en el propio cristianismo: “Fue este el que lo hizo posible. Y lo hizo no por sus defectos, sino por sus virtudes. En definitiva, por sus ideas de creación y encarnación” (1986, pp. 22-23). Lo que querría decir: la desacralización es consecuencia de la idea de creación, que establecería una clara diferencia entre el mundo —lo creado, que quedaría “fuera” de Dios— y Dios; lo profano-finito-sin-Dios y lo sobrenatural—. Ello permitiría al hombre descubrir la autonomía del mundo y la suya propia, tanto como para llegar al ateísmo¹³².

Abordamos a continuación la segunda perspectiva en la comprensión del ateísmo según Queiruga: la comprensión desde la experiencia.

Se trata aquí de buscar y encontrar las razones que conducen al ateísmo, no por las ideas o las teorías conscientes, sino por las experiencias existenciales, preteóricas en cierto modo, causa verdadera de las primeras.

¹³² Se trata de una constatación —el cristianismo como religión “secularizadora” a su pesar, por su proceso de “desencantamiento” del mundo— sostenida por muchos autores, por ejemplo Whitehead: “mi explicación es que la fe en la posibilidad de la ciencia, generada antecedentemente al desarrollo de la moderna teoría científica, es un derivado inconsciente de la teología medieval” (Whitehead, A.N. (19125) *Science and modern World*, London: MacMillan, p. 19 (cit. en Castro, S. (2015, pp. 55-56), *Lógica de la creencia. Una filosofía (tomista) de la religión*, Salamanca: San Esteban, (cf. igualmente Oakley, F. (1995). *Los siglos decisivos: la experiencia medieval*. Madrid: Alianza Editorial).

Queiruga no cree que haya en el origen del ateísmo una mala intención por parte de quienes lo profesan, sino que “tiene que haber algún tipo de experiencia positiva, porque solamente lo positivo puede mover de verdad el esfuerzo continuado y la actividad vital de tantos hombres” (1986, p. 25). No obstante, matiza y afirma que “el ateísmo trajo también muchas cosas negativas. Nadie puede captar mejor que el creyente auténtico lo que significa privar al hombre de los profundos veneros de humanidad, amor y esperanza que manan de la experiencia de Dios” (1986, p. 25)¹³³.

Aunque de momento se explique de forma sucinta, pues sobre ello se volverá más adelante: lo que sucedió positivamente y subyace en el ateísmo es, según nuestro autor, el nacimiento de un mundo nuevo (1986, p. 26) que desde el Renacimiento con su “descubrimiento del hombre” pone a éste en el centro del universo, un universo que se va dejando conocer con el nacimiento de la ciencia. A su vez, será reinterpretada la subjetividad del ser humano y su dignidad, tendencia cuyos ecos llegan desde la Ilustración hasta hoy.

En esas circunstancias, el cristianismo se verá “en el choque entre dos paradigmas” (1986, p. 27), dos visiones del mundo muy diferentes: la antigua y la moderna.

Queiruga aprecia que la fe no debería verse afectada por el cambio de paradigma, pero la fe se incultura siempre, e invariablemente es deudora de unas formas de pensar y categorías históricas. En este caso, la fe cristiana se levantaba sobre los cimientos de la Patrística y la Escolástica, y las instituciones eclesiales eran herederas de las constantinianas. Todo esto era lo cuestionado en ese cambio epocal.

¹³³ Podríamos citar en este sentido a Nietzsche, profeta, él mismo, del nihilismo que provocaría la muerte de Dios: “El más grande de los últimos acontecimientos –que “Dios ha muerto”, que la fe en el Dios cristiano se ha hecho increíble- comienza ya a lanzar sus primeras sombras sobre Europa. [...] Y no hablemos de que muchos sepan ya *lo que* propiamente ha acontecido con esto, y todo cuanto en los sucesos tiene que desmoronarse, una vez que esta fe se ha corrompido, porque estaba edificado sobre ella; por ejemplo toda nuestra moral europea. Esta amplia plenitud con sus consecuencias de ruptura, destrucción, hundimiento, [...], ¿quién sería capaz de adivinar ya hoy bastante de todo ello, para tener que hacerse el maestro y pregonero de esta ingente lógica de horror, el profeta de un oscurecimiento y eclipse de sol, cuales no hubo nunca probablemente sobre la tierra?” Nietzsche, F. (1986, pp. 234-235): *El gay saber*, Madrid: Austral.

Queiruga insiste en ello (1986, p. 27), y se sirve con libertad para su interpretación de la teoría de T. S. Kuhn, relativa a la explicación de las revoluciones científicas¹³⁴: cuando *chocan dos paradigmas*, dos universos de creencias distintas, puede acontecer que el viejo paradigma *se acomode*, que asimile los nuevos datos e hipótesis, para transformarse él mismo y continuar manteniendo su vigencia. Por el contrario, puede suceder que la inmovilidad del viejo paradigma ante la nueva perspectiva y datos acumulados provoque una *revolución científica* debido al inevitable empuje ocasionado por el nuevo, que fue lo que resultó en gran medida en nuestra cultura, en relación al conflicto suscitado entre el cristianismo medieval y los valores emergentes de la modernidad.

Esa *incapacidad* del cristianismo para adaptarse a los nuevos tiempos fue uno de los principales motivos del ateísmo, algo que lamenta Queiruga, pues podría no haber sucedido necesariamente, si bien reconoce que desde esta distancia histórica es fácil ver las cosas de otra manera, como dice Bloch: “al pie del faro no se ve” (1986, p. 28).

Lo que había que haber visto bien, y no fue así, es que “resultaba muy difícil de separar, por un lado, la fe como *experiencia* y, por otro, su *interpretación* en un determinado contexto cultural” (1986, p. 28). Lo que entonces se cuestionó no fue “la fe sino la *cultura* en la que la fe estaba involucrada” (1986, p. 28). Los nuevos y revolucionarios descubrimientos históricos y científicos debían haber conducido a una reinterpretación teológica, y no a cuestionar las experiencias positivas de la nueva época (1986, pp. 28-29).

Por otro lado, desde el ateísmo se interpretó la fe como causante de una rivalidad entre Dios y el hombre (Queiruga, 1986, p. 32). Desde la increencia se cree que Dios es una amenaza para el hombre, al que coarta y aliena, He ahí la más poderosa de las razones de la crítica a la fe, de la crítica a Dios mismo.

Prescindiendo de entrar en los detalles de estos *lógicos*, se podría decir, *malentendidos* por ambas partes, de lo que se trata, al parecer de Queiruga, es de identificar las experiencias de base en el ateísmo para confrontarlas con la experiencia

¹³⁴ Cf. Kuhn. T.S. (2006).

cristiana, y así intentar lograr un encuentro (1986, p. 26). Encuentro (1986, pp. 38-45) que supondría en la medida de lo posible una “apertura mutua en la común defensa del hombre” (1986, p. 26).

Las dos visiones opuestas del mundo, con sus creencias y valores deberían poder avenirse sin que ello suponga cobardía o vacilaciones doctrinales, antes al contrario: la seguridad y confianza en Dios permite la reinterpretación y asunción de las críticas justas desde el ateísmo —del mismo modo que el ateísmo debería estar dispuesto a una reapropiación de los contenidos valiosos de la religión—.

Sin entrar en otras consideraciones, que excederían los objetivos del presente trabajo, puede concluirse en que, si el cristianismo muestra, de palabra y obra, que Dios está siempre del lado del hombre, que *lo que es bueno para el hombre es bueno para Dios*, porque Dios es su primer y mayor valedor o garante, el encuentro con la increencia sería más fácil y colaborativo, pues ambos coinciden en la defensa de la dignidad humana (1986, p. 39).

Ese encuentro supone también que estemos “juntos, frente al fracaso de la Ilustración” (1986, p. 40): de alguna manera, la modernidad ha fracasado, no ha conseguido todos sus objetivos. Negar a Dios para afirmar al hombre solo consiguió deformar o cercenar la concepción antropológica, vaciar al hombre de lo que corre en lo más profundo, señala Queiruga; la autonomía del hombre se ve amenazada por la más agresiva heteronomía; la ciencia no ha traído la ansiada felicidad, al contrario; la tecnología ensombrece un futuro con desastres ecológicos y atómico. Y lo mismo puede decirse de la anhelada libertad e igualdad¹³⁵.

Tal vez la solución pase por (1986, p. 42):

[...] lo que Horkheimer¹³⁶ llamó la “ilustración de la Ilustración”: no negar sus descubrimientos ni su intención, pero sí criticar su optimismo excesivo, su estrechamiento de la razón, con la consiguiente instrumentalización de la naturaleza y

¹³⁵ Cf. De Lubac H. (1967), o bien Adorno T. y Horkheimer M. (2016): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta.

¹³⁶ Cf. Horkheimer M. (1969): *Crítica de la razón fundamental*, Buenos aires: Sur

del hombre y el acaparamiento fáctico de la libertad y el progreso en favor de unos pocos privilegiados. Tal es la gran apuesta de la humanidad actual.

Y un tercer punto en ese encuentro con el ateísmo, sería la “cristonomía como aportación cristiana” es decir como aportación propia del cristianismo (1986, p. 42):

En ella tiene que inscribirse la aportación específica de los creyentes, que consiste, ante todo, en reconvertir nuestra imagen de Dios en la medida que, como reconoció el Vaticano II, ella es, “en parte no pequeña”, causante del ateísmo moderno, al velar con sus defectos e insuficiencias el verdadero rostro de Dios y sus posibilidades emancipadoras para el hombre. Pero eso no puede reducirse a lo meramente negativo: hay que transformar el viejo paradigma teológico, de modo que pueda acoger, de verdad y no por pura acomodación o por estrategia del momento, las nuevas experiencias del hombre.

No nos detendremos en matices teológicos de los que podemos prescindir para nuestro propósito, pero Queiruga se refiere con cristonomía en cualquier caso a “ver a Dios a través de Cristo, para recuperarlo en su verdadero rostro y hacer fructificar su presencia en la sociedad moderna” (1986, pp. 43-44), o bien, con otras palabras: “el Dios de Jesús, lugar de encuentro para la afirmación del hombre” (1986, p. 44).

Así, se hace necesario un nuevo equilibrio que facilite las metas comunes; un diálogo que debe comenzar por la dilucidación exacta de la relación inmanencia-transcendencia, que es la “tarea más honda y urgente para un repensamiento de la fe que de verdad quiere ayudar a su comprensión y vivencia actual” (2000b, p. 23).

Queiruga remite en este sentido a la conocida tesis de la “desmitologización” de Rudolf Bultmann¹³⁷, pues es cierto que la lectura teológica que se hace aún hoy de la Biblia, en algún sentido, adolece de impregnación mitológica, según el autor gallego.

La modernidad hace imposible, afirma, la interpretación bíblica mitológica, así como la concepción intervencionista de Dios¹³⁸, o la división tripartita del cielo *arriba*,

¹³⁷ La teología existencial de Bultmann ha sido, por lo demás, debatida y cuestionada ya incluso por sus propios discípulos, por ejemplo, Ebeling. Cf. Gibellini R. (1998).

¹³⁸ En la teología actual se entiende por “intervencionismo” a la creencia en que Dios actúa directamente en el curso del mundo sin mediación de causas segundas.

abajo el infierno, y entre ambos, este nuestro mundo. Por eso Queiruga, sabedor también de las limitaciones del mismo Bultmann, sostiene que: “Para nuestro propósito es suficiente mantener claro el significado más primario y evidente de la propuesta ‘desmitologizadora’ que no niega ‘la acción de Dios’, sino su *degradación* a acción mundana” (2000b, p. 24).

La reinterpretación teológica debe abordar sin falta además la cuestión — intrínsecamente relacionada con la anterior— de la “Trascendencia que se realiza en la máxima inmanencia” (2000b, p. 26), como hemos dicho.

La vieja mentalidad, la mitológica, concibe la transcendencia divina alejada de este mundo, que a su vez es, por otra parte, permeable a los influjos e intervenciones divinas. El teólogo gallego entiende que aceptar algo así hoy conduce a un “*deísmo* puro y duro del ‘dios arquitecto o relojero’, que se desentiende de su creación, o bien a una especie de *deísmo intervencionista*” (2000b, p. 26):

[...] un Dios que mora en el cielo, donde no está totalmente pasivo, puesto que interviene de vez en cuando, pero al que, *por eso*, hay que tratar de acercarse mediante el rito, el recuerdo o la invocación, e intentar mover o convencer mediante la petición, la ofrenda o el sacrificio. En cualquier caso, la *estructura radical* es la de que la iniciativa y la preocupación continua están en nosotros, mientras que de Él solicitamos que intervenga de cuando en cuando con su “ayuda” (2000b, p. 26).

Semejante concepción es inaceptable: Dios no viene al mundo porque ya está en él “en su raíz más honda y originaria” (2000b, p. 26); y no tiene que intervenir “porque su acción es la que lo está sustentando y pro-moviendo todo; no acude e interviene cuando se le llama, porque es Él quien desde siempre está convocando y solicitando nuestra colaboración” (2000b, pp. 26-27)¹³⁹.

Según Queiruga, la creación es iniciativa amorosa de Dios y “se dirige a la afirmación de la criatura *en y por sí misma*” (2000b, p. 30), por todo ello el dualismo de lo natural frente a lo sobrenatural no tiene cabida:

¹³⁹ En este punto Queiruga no se aleja tanto de la tradición “premoderna”. El mismo santo Tomás no deja de reconocer que Dios está “íntimamente” en todas las cosas por su *esse* prestado (*S. Th.*, I, q. 8, a. 3).

Puesto que *todo* viene de Dios, *todo* puede y debe ser vivido como acogida y afirmación de su acción creadora. Cuanto ayude a la verdadera realización de la realidad creada, material o espiritual, científica, social, moral o religiosa [...] responde al designio creador y constituye, *idénticamente*, la alegría del Creador por el bien de las criaturas y el bien de éstas como afirmación del propio ser y realización del designio divino (2000b, p. 31).

Por idénticas razones, tampoco ha lugar ningún tipo de intervencionismo divino sobrenatural sobre la realidad natural:

Dios actúa creando y sosteniendo, “haciendo que hagamos” o, mejor, posibilitando y animando a que hagamos. Porque no nos quita la responsabilidad, puesto que sin nuestra colaboración nada puede suceder en el reino de la libertad; ni nos abandona al juego desesperado, entre Sísifo y Prometeo, de una libertad solitaria ante una tarea inacabable. Repitémoslo: *quien obra siempre es Dios; quienes podemos estar pasivos o resistirnos somos nosotros*. Lo grande es que nuestro esfuerzo está siempre precedido y acompañado por su presencia activa y amorosa, inscrito en su acción más amplia y poderosa, que nos invita sin obligarnos y nos mueve sin forzarnos. Hacer es consentir, pero consentir es hacer de verdad (2000b, pp. 31-32)¹⁴⁰.

Queremos introducir aquí, a modo de *excursus* aclaratorio, dos referencias que pueden resultar esclarecedoras en relación con esta temática¹⁴¹: ¿cómo podría actuar Dios en el mundo, supuesta la eternidad divina y su carácter sobrenatural, en relación con un mundo temporal y natural?

Según Pedro Castelao (2017, pp. 733- 739), las concepciones posibles de la acción de Dios¹⁴² en el mundo admitirían tres variantes: el naturalismo, el supranaturalismo y el “panenteísmo dialéctico” —también llamado “transnaturalismo dialéctico”.

¹⁴⁰ Respecto las objeciones inevitables desde la teología a la tesis del “no intervencionismo” respecto a la gracia y los sacramentos, cf. Queiruga (2008b; 2012b).

¹⁴¹ Cf. Castelao, P. (2015, pp. 115- 141; 2017, pp. 733- 739) y Böttigheimer, C. (2015, pp. 123- 141). Incluimos en esta nota también la aportación de Murphy, N. (2021, pp. 125, 148).

¹⁴² Es importante advertir en este punto que en la teología contemporánea existe cierta polémica al hablar de *acción* divina frente a *obra* divina. La primera se entiende como la decisión puntual de un sujeto; la segunda parece adecuarse mejor al ser de Dios, cf. Böttigheimer, C. (2015, pp. 12-13).

Castelao denomina naturalismo a la posición que defiende que solamente existe aquello que se puede observar, medir y experimentar, el mundo natural empíricamente verificable. Esta concepción, que aboga por la total autonomía del mundo, se encuentra con el problema de explicar la presencia y actuación divina sin caer en el intervencionismo. El riesgo evidente es la increencia. Como alternativa la teología naturalista afirma que:

Dios no está, ciertamente, en el mundo ni actúa en él porque la divinidad es el propio mundo y, por tanto, no hay necesidad de hablar de la “acción” de Dios en él, a no ser como identidad sin diferencia entre el actuar del mundo y el propio “actuar” de Dios (2017, p.735).

Por su parte, el supranaturalismo defiende la posición contraria, y presenta dos formas o versiones: una clásica y una segunda versión de la misma, moderna o actualizada.

Según la primera posición, Dios interviene en el mundo cuando lo cree oportuno, *suspendiendo* momentáneamente las leyes naturales. De esto se deduce que Dios está fuera del mundo y, si nos fijamos, comparte con el naturalismo la idea de que Dios no está en el mundo de forma habitual.

En la forma moderna, el supranaturalismo defiende que Dios respeta la autonomía del mundo. Defiende que no se inmiscuye ni hay ningún tipo de intervención, si excluimos la indeterminación de la mecánica cuántica o la probabilidad, en lo que lo azaroso gobierna, pues serían estas las formas o circunstancias en las que Dios se hace *presente* o interviene en el mundo — lo que, por otro lado, no dejaría de ser otro tipo de intervencionismo especial—.

Y el panenteísmo dialéctico sostendría lo siguiente:

Si la “acción de Dios” en el mundo y, por tanto, su presencia es efectivamente de Dios —a saber: si es realmente divina— entonces, ha de ser absolutamente trascendente a todo cuanto acontece y existe, al tiempo que absolutamente inmanente a todo proceso intramundano. Lo cual significa que se encuentra a igual distancia —en la máxima cercanía de la inmanencia y en la total diferencia de la absoluta

trascendencia— tanto de los procesos regulares como de los azarosos o indeterminados sin poder identificarse ni confundirse con ninguno de ellos. Este movimiento dialéctico que acabo de señalar es absolutamente capital¹⁴³ (2017, p. 737).

Pedro Castela se posiciona así a favor del panteísmo dialéctico:

Dios está en todas las cosas y no hay ninguna de ellas privada de su presencia y actuación de Dios en ella —debido a su absoluta inmanencia— sin que, no obstante, Dios pueda ser identificado ni confundido con ninguna de ellas —habida cuenta de su absoluta trascendencia— (2017, p.737).

Volveremos sobre las consecuencias prácticas de esta posición a lo largo de nuestro trabajo.

Una visión semejante de la presencia de Dios en el mundo defiende Christoph Böttigheimer¹⁴⁴ (2015, pp. 135-141) “A pesar de su inmanencia en el mundo, Dios nunca deja de ser trascendente respecto del mundo” (2015, p. 135)¹⁴⁵.

De modo parecido, véase el siguiente texto en el que el panteísmo queda descartado (2015, p. 137):

Dios y la naturaleza no deben ser identificados sin más entre sí. Dios no se agota en el mundo; antes bien, el mundo ha de ser pensado como englobado en Dios. A pesar de su omnipresencia, Dios es diferente del mundo; él es el fundamento del ser de todo, sin que ello signifique que el mundo sea parte de Dios ni que sea algo dentro del mundo. Entre el ser de Dios y las cosas creadas existe una diferencia ontológica fundamental [...] Esto significa que Dios es radicalmente inmanente al mundo a la vez que radicalmente trascendente respecto de él, sin ser idéntico a él.

1. 5. 1. Necesidad de un “nuevo paradigma”

Retomamos a continuación la cuestión: existe, por tanto, según Queiruga la urgencia de construir un nuevo paradigma para la teología cristiana, o el cristianismo en

¹⁴³ “Por dialéctico entiendo aquí aquella forma de pensamiento que exige el entrelazado de discursos aparentemente opuestos, como el de la absoluta trascendencia y el de la absoluta inmanencia. Sin el dinamismo dialéctico no hay teología posible, sino una acentuación errada de un determinado extremo en detrimento de otro” (2021, p. 31). Del original en gallego; la traducción es nuestra.

¹⁴⁴ Sobre la acción intervencionista de Dios cf. Böttigheimer (2015, pp. 213-260).

¹⁴⁵ En justicia, como hemos visto, estas intuiciones ya están presentes en las Escrituras, Agustín, Tomás de Aquino e Ignacio de Loyola entre otros; y así es reconocido por Böttigheimer (2015, pp.135ss).

general¹⁴⁶. No es tarea menor, reconoce el autor, pues afectaría a todos los ámbitos: al fondo, la forma, la metodología, incluso al ámbito vivencial (2000b, p. 47).

En este proceso, el tránsito de un modelo a otro es difícil, y la cautela debe estar presente para “no juzgar un paradigma desde el otro” (2000b, p. 47) a riesgo de distorsionar el significado de las *nuevas afirmaciones*, pues solo deben ser cuestionadas en su nuevo marco de referencia.

Como ejemplo de su propuesta de cambio de paradigma, aduce Queiruga las consecuencias que este implicaría para la noción de revelación, a saber: desde el paradigma intervencionista premoderno, afirmar que todas las religiones han sido reveladas o que todo auténtico conocimiento religioso es revelado si es auténtico, sería inadmisibile —sólo la revelación cristiana sería verdadera—; en cambio, ello sería admisible desde el nuevo paradigma. De la misma forma, no se aceptaría la afirmación —en el viejo paradigma— de que Dios no *puede* eliminar el mal, puesto que es omnipotente. No sería así desde el nuevo, es preciso el contexto, el nuevo marco de referencia —nueva forma de entender el mal y la omnipotencia—, insiste el autor (2000b, p. 47).

Una segunda advertencia que aduce el teólogo gallego es la de “no mezclar elementos de diversos paradigmas” (2000b, p. 48). En ocasiones, la herencia teológica recibida está cargada de elementos que integran distintas visiones o modelos. Es el caso de la doctrina del pecado original. Si aceptamos la interpretación mítico-simbólica del relato del Génesis, no se puede atribuir como causa de la enfermedad o el mal en el mundo una acción en la historia —el pecado de Adán— que habría recibido su justo castigo¹⁴⁷.

La tercera advertencia, emparentada con la anterior, es una llamada “a la consecuencia del discurso”; es la llamada a la aceptación e integración de las novedades

¹⁴⁶ No es sencilla la definición del término “paradigma” —el propio concepto admite muchas acepciones en el propio Kuhn, como se le ha objetado—: puede entenderse como el marco conceptual general o el sistema axiomático de una determinada disciplina. Nosotros lo empleamos aquí en el sentido del conjunto de los conocimientos compartidos por el saber institucionalmente compartido por una disciplina en una época determinada. (Cf. Kuhn, T. S. (2006), y Chalmers, A. F. (1989): *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Madrid: Siglo XXI).

¹⁴⁷ Insistimos, esta es una cuestión que cae de lleno en la protología, cf. nota 105.

del nuevo paradigma incluyendo sus consecuencias (2000b, p. 48). Lo contrario provocaría una “‘asimilación disimétrica’ de los nuevos datos” (2000b, p. 48). Un ejemplo traído a colación por el propio autor, sería el de aceptar y creer que el intervencionismo puntual en la realidad física supondría negar la transcendencia divina, haciendo de Dios un elemento más de nuestro mundo, y a la vez proponer una novena o unas rogativas para la curación de una dolencia o el término de la sequía.

Un cuarto *caveat* aboga por “un verdadero repensamiento dentro del nuevo paradigma” (2000b, p. 49) en lugar de una claudicación intelectual, lo que el autor ilustra con los siguientes dos ejemplos: el primero, la explicación del mal por Hans Jonas¹⁴⁸. Según el autor gallego semejante explicación perjudica tanto a la criatura como a la noción de Dios, pues de acuerdo con ella Dios se autolimita y no podría salvar a sus criaturas, y tal teoría no es consecuente por otra parte con los atributos entitativos y operativos de Dios en consonancia con la revelación bíblica. El segundo ejemplo es el de la visión emotiva y conmovedora que acaba “haciendo al hombre mejor que Dios, ‘salvándolo’ y aun ‘amándolo a pesar de Él mismo” (2000b, p. 50); sería el caso del rabino Jossef Rashower¹⁴⁹ “quien, dando siempre por supuesto que los horrores del ghetto de Varsovia podrían ser evitados por Dios, acaba diciendo que ‘se inclina ante su grandeza y le ama siempre, aunque fuese a pesar de Él’” (2000b, p. 50). Esta forma de concebir a Dios, si bien se le puede reconocer su heroicidad, a Queiruga se le antoja superficial y hasta contradictoria, requiere una reflexión, un “repensamiento”.

Por último, la construcción del nuevo paradigma exige la “recuperación crítica de lo mucho que ha quedado impensado, pendiente o reprimido en la tradición” (2000b, p. 50).

Una vez *roto*¹⁵⁰ según Queiruga el dualismo natural-sobrenatural, la teología debe conducirse desde abajo: “es decir, viendo la fe *desde* la realidad *a la luz* de la revelación. Con lo cual quedan indicados los dos polos que determinan su estilo”

¹⁴⁸ Explicada en la primera parte en el apartado “La teodicea judía tras la Shoa”.

¹⁴⁹ Citada por Jossua, J. P. (1996).

¹⁵⁰ Escribimos en cursiva este término porque somos conscientes de la gravedad de la *ruptura* de esas dos dimensiones. No es sinónimo de negación del dualismo sagrado-profano; es sabido que sin él no hay religión, como hemos dicho. Cf. Eliade, M. (2014): *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

(2000b, p. 51). Queiruga apela en este sentido a una expresión de E. Schillebeeckx: “fuera del mundo no hay salvación” (2000b, p. 52)¹⁵¹, parafraseando el clásico *extra Ecclesiam nulla salus*.

Por otra parte, como tarea del *repensamiento* de la teología, el autor gallego propone una “‘verificación’ vertical frente a ‘teologías bonitas’” (2000b, p. 54):

Se impone una relectura global de la Biblia y la Tradición, justamente para recuperar *hoy* la enorme riqueza de su experiencia y su capacidad de suscitación mayéutica: nada se opondría más a la recuperación de ese espíritu que la fidelidad a la letra de un mundo que ya no puede ser el nuestro.

Y nos precave al mismo tiempo contra la construcción de lo que denomina “teologías bonitas”.

[...] teologías que, en lugar de re-pensarlo todo en los marcos de referencia que constituyen actualmente la condición de posibilidad de toda significatividad efectiva, se limitan a actualizar y renovar el vocabulario o a cambiar el nombre de los *adversarii*, pero dejando intactos los esquemas de fondo (2000b, p. 54).

En fin, Torres Queiruga reconoce la dificultad y la enormidad del cambio de paradigma teológico que propone; pero en tiempos convulsos no es suficiente un arreglo *horizontal*, una continuidad, una deducción desde lo que ya se ha conquistado —así fue en tiempos de Agustín y Tomás de Aquino—; se precisaría en el momento histórico presente, volver a las fuentes “pues la crisis nace justamente porque los moldes culturales se han roto, volviéndose opacos para la experiencia originaria” (2000b, p. 56).

Por último, pero no menos importante: a la tradición, matiza Queiruga, no se le da la espalda; ello no es posible ni deseable, sino que se reinterpreta en el nuevo marco, tal como precisamos, en ese *ressourcement*, esa verificación vertical¹⁵².

¹⁵¹ Schillebeeckx, E. (1994, pp. 29-41): *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Sígueme.

¹⁵² En definitiva, la “verificación vertical” se entiende como un estudio genético, un estudio de todos los estratos bíblicos y de la Tradición, para actualizar lo nuclear, incluso hasta lo kerigmático, adaptado al nuevo marco referencial, al nuevo paradigma: “Necesitamos buscar el contacto con la experiencia fundante, para configurarla en los moldes culturales de nuestro tiempo, igual que nuestros antepasados hicieron con el suyo” (2000b, p. 56).

Recapitulamos lo dicho en este epígrafe antes de continuar: ¿qué propone Queiruga con su *cambio de paradigma*? En esencia lo siguiente: con la llegada de la modernidad el funcionamiento del universo se explica por sus propias leyes prescindiendo de agentes sobrenaturales puntuales, se acepta de forma creciente la autonomía del mundo en todos los ámbitos de la realidad, también el humano.

Tomarse en serio la autonomía del mundo es, según Queiruga, negar el intervencionismo divino en el curso de esta vida terrenal; o de otra manera: es la asunción de que no hay suspensión extraordinaria posible de las leyes que rigen el cosmos ni siquiera posible para Dios; precisamente esto, que pudiera parecer un obstáculo para la creencia en la transcendencia divina, rompe una antigua aporía dejando expedito el camino para la explicación del mal, como se verá más adelante en la exposición de la teodicea de Andrés Torres Queiruga.

1. 5. 2. La cuestión del lenguaje teológico

El lenguaje teológico supone otro escollo en la construcción del nuevo paradigma¹⁵³.

Queiruga lo sabe, pues entiende que el lenguaje de la fe es especialmente sensible a “la trampa de los pseudoproblemas” (2000b, p. 60), y también porque el objeto del mismo, al ser transcendente al mundo, dificulta aún más la tarea:

En concreto, atenderé a *tres cuestiones decisivas* que marcan las dificultades fundamentales que debe afrontar todo uso responsable del lenguaje religioso.

La primera es de carácter *estructural*, pues remite al radicalísimo problema de la *objetivación*, es decir, a la dificultad constitutiva de todo lenguaje mundano para expresar la Transcendencia no mundana.

La segunda es de *cambio de paradigma*, en el sentido de que tiene su origen en la revolución cultural producida por la entrada de la Modernidad.

¹⁵³ Sobre el problema del lenguaje teológico, se puede consultar de forma introductoria el libro clásico de Antiseri (1976), así como Castro (2015, pp. 91-120).

La tercera es de índole más *vivencial*, en cuanto que alude sobre todo a las dificultades y resistencias que encuentra una expresión adecuada de la vivencia religiosa (2000b, p. 61).

La primera cuestión remite a la dificultad estructural de la objetivación de lo divino¹⁵⁴, la introduce nuestro autor al hilo de lo que él considera el inadecuado lenguaje y conducta de algunos creyentes, que ilustra con un ejemplo real extraído de un boletín de noticias televisivo, según el cual, durante un tenaz periodo de sequía hace años, algunos obispos organizaron rogativas para implorar la lluvia. Una encuesta a la sazón sobre la eficacia percibida de las oraciones arrojaba al parecer un resultado esperanzador: “Sí que va llover, porque la Virgen siempre nos ha ayudado, y tampoco esta vez va a desampararnos” (2000b, p. 61), por mucho que el meteorólogo ponía en duda el confiado pronóstico del fiel al señalar un próximo anticiclón de las Azores sobre la península ibérica.

Queiruga no duda de la buena voluntad de todos los protagonistas de la escena: locutor, obispos y fieles, pero quiere llamar la atención sobre el anacronismo y descalificación cultural de la fe: “Sin pretenderlo, a causa de un mal uso lingüístico, se ha convertido a Dios en un ídolo, en un no-Dios” (2000b, p. 62), porque su acción quedaría en este caso reducida al parecer a lo mismo que cualquier causa mundana, anulando a la postre de este modo la transcendencia divina. Insiste el autor gallego en que lo que podía ser admisible antes de la modernidad, hoy ya no lo es: la autonomía absoluta de las leyes del mundo lo imposibilitan.

Queiruga apela en este sentido a la parábola del “jardinero invisible” expuesta en la primera parte del presente trabajo, y a la que remitimos.

Está claro que, si tomamos a Dios como cualquier causa inmanente de este mundo, Flew tiene razón, y la existencia de Dios fácilmente puede ser puesta en duda. Con sus propias palabras: “Si se parte de que la acción de Dios tiene un carácter y unos efectos empíricos, la objeción de Flew es insuperable: o se deja verificar por ellos, o es preciso confesar su inexistencia.” (2000b, pp. 62- 63)¹⁵⁵. Por eso replicará: “Sólo un

¹⁵⁴ Aquí nos fijaremos especialmente en esta primera cuestión; la segunda ha sido ya suficientemente tratada, y la tercera será abordada más adelante con mayor detenimiento.

¹⁵⁵ Para una exposición más detallada, cf. Torres Quiruga, 1997, pp. 233- 259.

lenguaje que respete con exquisito cuidado la trascendencia divina puede evitar la mordedura de esta objeción terrible. Los parches, los remiendos y las disculpas no hacen más que reforzarla” (2000b, p. 63). Y sigue reflexionando (2000b, pp. 64- 70): el lenguaje implica mucho más de lo que se dice, y más si hablamos de Dios, pues corremos el riesgo de reducirlo a algo inmanente, a un ser de este mundo.

Es cierto, y así lo reconoce, que la solución no es fácil. Nada tiene de sencillo hablar de lo que es inabarcable e incomprensible. En suma, nuestro lenguaje acaba siempre señalando algo objetivo, problema que ya supo ver la teología apofática¹⁵⁶.

No se percató de las trampas del lenguaje, afirma Queiruga, ni el propio Kant — al que cita— cuando “presenta a Dios preguntándose a sí mismo: ‘Yo soy de eternidad en eternidad, fuera de mí no existe nada más que lo que existe por mi voluntad; pero entonces, ¿de dónde vengo yo?’” (2000b, p. 65). Semejante pregunta, aun viniendo del gran filósofo, hace de Dios un ente totalmente mundano.

La solución que propone nuestro autor no es el deísmo, como se intentó en la Ilustración, pues para salvar la trascendencia divina se convertía a Dios en un ser ajeno al mundo. Tampoco sería adecuada la alternativa de un deísmo intervencionista, sino que, en su opinión:

[...] una solución satisfactoria sólo podrá venir de un repensamiento radical, que, a mi parecer, deberá apoyarse en dos pensamientos [...] que son fundamentales y solidarios entre sí: la idea de creación y la idea de infinito positivo.

La *creación* —al revés que la “fabricación” teísta— permite ver, o al menos presentir, cómo en Dios la inmanencia y la trascendencia [respecto del mundo] no se oponen, sino que se refuerzan mutuamente. La creación, en efecto, implica la máxima diferencia, pues sólo el “Otro del mundo” puede hacer existir un mundo; al mismo tiempo, supone la máxima identidad, pues nada hay en la creación que no está procediendo de su Creador. [...]

En íntima unión con esto está la concepción positiva de la *infinitud divina*. Ésta, como queda dicho —y como Hegel ha repetido de manera incansable—, no puede ser

¹⁵⁶ Sobre el inabarcable tema de la teología apofática o negativa de origen oriental, que encuentra su máxima expresión en Pseudo Dionisio Areopagita (ca. s. VI d. C.), cf. Martín-Lunas, Teodoro-H. (1995, pp. 3-115): “Introducción” a *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid: BAC.

definida por su oposición a lo finito: eso la haría irremediablemente limitada, reduciéndola a ser *un* extremo de la contradicción. El auténtico Infinito, como plenitud irrestricta, “incluye incluso su propia oposición a lo finito”; de suerte que “lo finito tiene su verdad en lo Infinito” (2000b, pp. 67-68).

En definitiva, estas dos propuestas, la idea de *creación* y la *infinitud divina*, y su solidaridad, reinterpretan la transcendencia divina sin caer en el deísmo, rompiendo a su vez cualquier interpretación dualista natural-sobrenatural (2000b, p. 68).

Por todo ello, al hablar de la acción de Dios, habrá que cuidarse de no caer en un lenguaje que sugiera un Dios interventor, pasivo, que está fuera de este mundo, y que movido por nuestra iniciativa actúe en nuestro favor. El *núcleo* de cualquier expresión que pida a Dios interceder por algo debe dejar claro que la iniciativa parte siempre de Él; de la misma manera que no albergará dudas sobre su abisal transcendencia, pero que está con nosotros; en el mundo, pero no idéntico al mundo (2000b, pp. 68-69).

Aun pecando de repetitivos, volvemos a decirlo con las palabras de Queiruga:

Dios no tiene que venir al mundo, porque lo incluye ya siempre dentro de sí y lo habita en su raíz más honda y originaria; como Creador, no tiene que intervenir puntualmente, porque su acción lo está ya sustentando y pro-moviendo, haciéndolo ser y actuar; no acude y ayuda cuando se le llama, porque es Él quien desde siempre está convocando y solicitando la colaboración de la creatura. Las variaciones reales que constituyen la historia no dependen de los vaivenes de su actividad, sino de la inevitable intermitencia de la aceptación por la creatura (2000b, p. 68).

1. 5. 3. Nueva religiosidad y experiencia cristiana de Dios

El fenómeno de la nueva religiosidad, tan variada y presente en nuestra sociedad, es otro aspecto que estudia Queiruga en su análisis del fin del cristianismo premoderno.

Si lo tratado anteriormente puede tomarse como el *programa general* en el que el autor gallego expone los problemas capitales de este cambio del cristianismo, aquí aborda un problema concreto para “ponerlo en diálogo constructivo con la experiencia cristiana” (2000b, p. 10).

Comienza Queiruga la reflexión al respecto (2000b, pp. 91-121) recordando que vivimos tiempos paradójicos: conviven en la misma comunidad secularismo, ateísmo, nuevas espiritualidades, la religiosidad popular no parece agonizante...

Esta diversidad de nuevas religiosidades y expresiones espirituales, como su gran influencia, responde¹⁵⁷ “a una insatisfacción generalizada, que busca llenar el vacío provocado por el abandono de la religión heredada, en unos casos, o por el descontento de sus formas establecidas, en otros” (2000b, p. 92).

La reflexión del teólogo gallego profundiza en ello, y sostiene que el sujeto que busca la transcendencia, pero no encuentra una respuesta que satisfaga su búsqueda, seguirá buscando en la panoplia de ofertas religiosas de hoy. Su sensibilidad religiosa y ansia de más allá lo convierte en terreno fértil para cualquiera de esos reclamos religiosos y hasta parareligiosos.

El interés de Torres Queiruga se centra en la identificación y análisis de las razones de tal insatisfacción, pues así:

[...] se propicia la consecución de dos objetivos fundamentales: a) ver lo que tales manifestaciones pueden enseñar como *síntomas* de posible insuficiencia en la respuesta cristiana; y b) captar lo que en ellas hay de *llamada y desafío* para una necesaria renovación, es decir, para la búsqueda de un cristianismo que quiera vivirse a la altura de su tiempo (2000, pp. 92-93).

Y prosigue: este fenómeno tuvo su origen en el marco de la modernidad, ya porque el cristianismo se opusiese a los avances científicos, ya porque proyectó una visión del futuro pesimista frente a la nueva cultura, o por mantener una visión obsoleta

¹⁵⁷ Al margen de que su estudio (tipos, clasificación...) competa también a sociólogos y psicólogos de la religión.

Las características del fenómeno de la nueva religiosidad son complejas; pero, en general, la vivencia religiosa hoy ha perdido gran parte de su componente comunitario para ser una experiencia individual y situarse al margen de las grandes religiones tradicionales. A su vez, los que se declaran creyentes son críticos con dogmas o postulados que les incomodan, la libertad doctrinal es característica en ellos. También se encuentran expresiones espirituales que son sincretismos o *elecciones a la carta*; y en ocasiones, no pocas, se les acusa de relativismo y emotivismo.

Para un estudio del proceso de secularización y las nuevas opciones, ya religiosas, ya antirreligiosas cf. Taylor, Ch. (2014, 2015).

del mundo, en donde Dios acaba siendo enemigo del progreso y del hombre —como sostendrá el ateísmo postulatorio de Feuerbach, Marx y Freud—. En realidad:

Casi produce un cierto rubor recordar cosas tan sabidas. Pero es necesario, porque ellas constituyen elementos fundamentales en la vertebración de la conciencia moderna, incluida la nuestra. Un cristianismo que pretenda ser creíble no puede encerrarse en una simple *reacción apologética*: tendrá derecho a criticar las exageraciones, mas no a rechazar lo que tales descubrimientos suponen de avance irrenunciable (2000, 94-95).

Pero la modernidad tampoco satisfizo a todos, ni dio lo que preconizaba. Una nueva conciencia se instaura con la postmodernidad que, a pesar de evidentes errores en sus propuestas, favoreció una nueva perspectiva en la que tiene cabida lo marginal, el otro, la tolerancia, la desabsolutización de los “grandes relatos” y, sobre todo, su apertura “...sin credos exclusivistas y sin imperialismos culturales” (2000b, p. 96). Factor cultural explicativo importante que, unido a la “presencia elusiva de lo sagrado” (2000b, p. 96) nos dará razones para entender el porqué de esta nueva espiritualidad.

Con *presencia elusiva* Torres Queiruga quiere referirse al hecho de que en ningún momento lo sagrado dejó de estar presente; no se refiere tanto a las instituciones cuanto a ese deseo de transcendencia humana. Incluso se puede hacer referencia a la paradójica circunstancia en la que en las últimas etapas de su vida intelectual muchos pensadores se muestran permeables a la transcendencia o dejan una puerta abierta a la posibilidad de *algo más*. Valgan como ejemplo, en su opinión, Fichte, Shelling, Husserl, Wittgenstein o Heidegger (2000b, p. 97).

Y añade nuestro autor que en la postmodernidad las cosas se complican y explicitan más.

Esa postmodernidad religiosa se abre en variadas formas solidarias y fraternas para abrazar lo Absoluto, pero existe el peligro de caer en el desafecto social o falta de compromiso, en perder algo fundamental: la lucha contra la injusticia (2000b, p. 98-100).

1. 5. 4. La respuesta cristiana a la modernidad

Según lo visto, Queiruga propone una respuesta creativa a las críticas de la modernidad al cristianismo frente a la reacción apologética a ultranza (2000b, pp. 100-121).

El cristianismo debe integrar las críticas justas y dejarse cuestionar para poder ofrecer el original mensaje evangélico actualizado, renovado. Lo contrario, la reacción apologética dura, puede acabar en indeseable fundamentalismo o en un enrocamiento institucional.

Queiruga está convencido de que el cristianismo no debe amedrentarse, es una fe con un mensaje original. Cristo rompió los moldes de su época, proyectó su palabra a un futuro nuevo. Para el pensador gallego el nuevo desafío entraña nuevas respuestas. A la modernidad se le ha ido respondiendo con relativo acierto. Ahora son aceptadas otras filosofías, “desde las trascendentales a las hermenéuticas” (2000b, p. 102), junto al *fortín* de la escolástica. En el aspecto práctico, recalca, son tenidas en consideración nuevas perspectivas como la teología política o teologías de la liberación, en las que se incluye la feminista.

Todo ello habría “ido acompañado de la gestación de una nueva espiritualidad, claramente visible en los esfuerzos de renovación kerygmática, litúrgica y pastoral, así como en la vivificación de la dogmática” (2000b, p. 102).

En lo que atañe a la postmodernidad (2000b, p. 103) la respuesta no está tan clara, pues, al parecer de Queiruga, la cercanía no permite una adecuada valoración de la misma; pero se dan actitudes que permiten pensar que se está respondiendo al nuevo clima desde algunos ámbitos del cristianismo, por ejemplo, los movimientos carismáticos, algunas comunidades de base, etc.

A su vez, pueden identificarse similitudes entre el cristianismo y la nueva corriente como son la necesidad de transcendencia, de espiritualidad o nuevas expresiones del Espíritu.

Toda esta tendencia, incide Queiruga, no tiene que significar un acomodarse a las circunstancias, sino un repensamiento verdadero de la tradición inspirado por la siguiente hipótesis: “*la intuición básica capaz de contribuir hoy a la articulación de un*

nuevo paradigma de la espiritualidad humana es la de Dios que crea por amor” (2000b, p. 105).

1. 5. 5. El diálogo ciencia-fe; la teología en el diálogo con la ciencia

No es preciso demostrar la tradicional desavenencia entre la religión y la ciencia, no es algo nuevo; y en la actualidad, a pesar de que ese conflicto sea ya algo anecdótico, en la conciencia de la sociedad la controversia sigue presente.

Queiruga no va a obviar el debate (2000b, pp. 170-207), aunque cree, como acabamos de apuntar, que hoy ya no se trata de un verdadero problema: “Me atrevería a decir que a *nivel formal*, y teniendo en cuenta las posturas suficientemente críticas en ambos campos, *lo fundamental está resuelto...*” (2000b, p. 105).

Reconoce que en un principio el choque era inevitable, pues la ciencia moderna alteraba por completo la concepción secular que se tenía del cosmos; sin embargo, el acercamiento —el paso del choque a la diferencia complementaria— también era cuestión de tiempo.

Es sabido que la literalidad de la Biblia es imposible mantenerla como interpretación del mundo, y así “...se nos ha hecho evidente la *dimensión simbólica del lenguaje* y estamos acostumbrados a leer, más allá de la letra, el hondo sentido existencial de los *mitos*” (2000b, p. 179). Y al fin, hoy “*la distinción de campos puede considerarse como algo adquirido*” (2000b, p. 181).

Esta diferencia no es más que otra conquista de la propia cultura en su avance. Recuérdese que ya desde el helenismo viene sucediendo; así fueron naciendo las ciencias particulares a partir de la filosofía; fueron desgajándose, diferenciándose nuevos campos del saber unos de otros según las necesidades.

Tampoco es deseable, continúa Queiruga, el extremo opuesto, el que ciencia y religión sean dos saberes sin contacto entre ellos, absolutamente independientes:

Posición cómoda y tentadora para ambas partes. Para la *ciencia* porque de ese modo se elimina la instancia más decisiva contra su tendencia a la absolutización; para

la *religión* o, mejor, para los teólogos, porque así crean un espacio de dominio exclusivo, tan sobre-natural que resulta inmune a toda crítica, y a nadie tienen que dar cuenta ni de sus razones ni de sus presupuestos (2000b, p. 187).

Pero lo que se impone, después de la diferenciación, es la integración, el diálogo; sobre todo porque ambas “nacén del *mismo sujeto humano* y, en definitiva, tratan de responder a *necesidades específicas* del mismo” (2000b, p. 187); y ambas saldrán ganando: la fe, porque —si quieren sus representantes alcanzar credibilidad— no puede estar en conflicto con las evidencias de la ciencia; y la ciencia, porque en la religión encuentra un corrector que preserva el “mundo de la vida” (2000b, p.189) de lamentables resultados, como puede ser su destrucción. También la religión es de utilidad a la ciencia cuando advierte del peligro de la hegemonía epistemológica y de una interpretación de la realidad en ocasiones extraña, por no decir absurda¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Puede ponerse como ejemplo, y lo cita Queiruga, la paradoja del *gato de Schrödinger*.

TERCERA PARTE. DESARROLLO DE LA TEODICEA

1. La teodicea de Andrés Torres Queiruga

Una vez expuesto el marco general, tal vez de forma demasiado escueta, pero respondiendo en todo caso a una necesidad inexcusable, pues es en él en el que se encuentran los fundamentos sobre los que Queiruga articula su explicación del mal, nos ocupamos a continuación de su estudio detallado. Nuestra metodología es la misma que en la segunda parte, pero en esta desgranamos su última y más completa obra al respecto: *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*. La exposición será fiel y acompañada a este escrito, aunque nos apoyaremos además en otras de su propia autoría¹⁵⁹.

El esquema general que iremos desarrollando es el de los tres momentos que Torres Queiruga diferencia en la explicación del mal.

El primero, que el teólogo llama *ponerología* (del griego *ponerós*, “malo”, “perverso”), es un tratamiento filosófico del mal, entendido éste como finitud, algo que afecta a toda la creación, y por tanto a toda la humanidad.

El segundo paso es llamado *pisteodicea* (del griego *pistis -eos*, “confianza”, “fe”). En él, cada sujeto —incluso el no creyente—, tendrá que dar razón y justificación de lo que cree, tiene cabida toda interpretación, pero debe justificarse su coherencia.

El último y tercer paso es ya la *teodicea*, la justificación razonable y razonada de la fe en Dios a pesar del mal; esto es: cómo integra el creyente el mal y lo hace compatible con su creencia en un Dios bueno y omnipotente.

Veámoslo en el orden propuesto.

¹⁵⁹ La bibliografía más completa, hasta el momento, sobre Andrés Torres Queiruga está recogida en Caamaño, X. M.- Castela, P. eds. (2012, pp. 591- 607).

2. 1. Planteamiento del problema

Queiruga está convencido de que el problema de la teodicea, y por ende el del mal, debe ser tratado de forma rigurosa y con todas sus consecuencias; en sus palabras, “resulta indispensable estar dispuestos a asumir la dura disciplina de la *epojé* husserliana, es decir, abrirse a ‘la cosa misma’” (2006a, p. 10).

Para él es perfectamente conciliable la idea del Dios cristiano con el mal que existe en el mundo. Como hemos visto, desde sus orígenes el hombre ha intentado numerosas y distintas respuestas al problema del mal. En opinión de Queiruga, en la actualidad se arrastran prejuicios que vienen de lejos y que urge eliminar, como son “*El fantasma de la omnipotencia y la ilusión del paraíso*” (2000a, pp. 167-170); esto es concebir, por un lado, un Dios omnipotente de forma irracional, acrítica, y por otro, creer que es posible en esta vida un mundo sin mal.

Semejantes creencias están incorporadas en muchas explicaciones del mal, lo que conduce a aporías insalvables, aporías como el trilema de Epicuro, que reproducimos en su versión simplificada (Queiruga, 2000a, p. 170): “o Dios *puede y no quiere* evitar el mal, y entonces no es bueno; o *quiere y no puede*, y entonces no es omnipotente; o *ni puede ni quiere*, y entonces no es Dios”.

En efecto, así es; el análisis y la conclusión que de esta aporía hace el filósofo gallego o cualquiera de nosotros —si asumimos los prejuicios que acabamos de mencionar: el fantasma de la omnipotencia y la ilusión del mundo sin mal—, son los mismos: o Dios no existe, o Dios no es bueno. En efecto, si Dios es omnipotente e infinitamente bueno evitaría el mal, pero el mal existe, por tanto no podemos predicar de Él ambos atributos a la vez.

Como esto es incompatible con el concepto del Dios cristiano, la única solución lógica es la del ateísmo, mantendrá Queiruga. Incluso el recurso al *misterio*, al apelar a la sabiduría divina, no hace ningún favor a la causa de Dios, pues explicita más esa contradicción.

Esa es la razón por la que grandes pensadores y escritores han alzado su voz contra Dios:

La fuerza terrible de este planteamiento radica en la naturalidad con que se da por supuesta la solución. En realidad, funciona como una especie de “creencia” que ya no se pone en duda —ni acaso se formula— y sobre la cual se opera inmediatamente con los conceptos. Por eso suele formar el trasfondo común del diálogo o de la discusión: de ella parte el fiel que se enfrenta al problema, y de ella parte el ateo que cree tenerlo superado. ¿Qué otro significado tienen tantas predicaciones y tantas teologías, y qué otro sentido tiene la protesta de los personajes de Dostoievski y Camus¹⁶⁰ (Queiruga, 1995a, p. 89).

E insiste a propósito de unos fragmentos de ambos autores extraídos de las no menos celeberrimas obras *Los hermanos Karamazov* y *La peste* (1995a, pp. 90-92):

Evidentemente, se toca aquí un punto demasiado neurálgico como para dejarlo al juego espontáneo de la “creencia”. Se impone frenar en seco y no dar nada por supuesto, pues lo “evidente” no hace, de ordinario, más que velar la realidad. De hecho, este dilema constituye una especie de resumen cargado a tope con todas las trampas que enmascaran el sentido auténtico y hacen imposible el planteamiento correcto del tema del mal. Aunque eso puede también ser una ventaja: ofrece la posibilidad de desmontar esas trampas y situar la reflexión, lo más limpia de prejuicios que sea posible, frente a la *realidad* del mal.

Volvamos, pues, al dilema: ¿qué presupuestos son los que operan para que tan general y espontáneamente se prefiera un Dios que “puede y no quiere” a un Dios que “quiere y no puede”? Resulta claro que aquí se escoge entre dos riesgos: o un Dios que no es bueno, o un Dios que no es omnipotente. Y resulta claro también que, a nivel de presupuestos subconscientes, se prefiere correr el riesgo intelectual de afirmar que Dios no es bueno, al de afirmar que no es omnipotente. Hay una especie de juego subliminal de expectativas y esperanzas que descubren acaso lo más hondo del corazón “carnal” del hombre: si digo que “puede y no quiere”, evito la ofensa irreparable, y ya encontraré después el medio de demostrar que, a pesar de todo, es bueno; pero, si digo que “quiere y no puede”, no tengo escapatoria: un Dios cuya omnipotencia aparece negada resulta insoportable para nuestras expectativas subconscientes.

¹⁶⁰ Cabe mencionar aquí el interesante trabajo de A. Torres Queiruga (2015) sobre A. Camus.

Pero esto lo único que demuestra, en su opinión, es una preconcepción de Dios ajena a la experiencia evangélica, tal vez inspirada en la filosofía o “en aquella parte de nuestra espontaneidad que se apoya sobre los valores de poder, de influencia, de ansia de grandeza” (1995a, p. 92).

¿Qué es lo que opera de forma subliminal, y cómo abordarlo?

A su parecer, la solución pasa por replantearse el problema del mal (2011, pp. 18-23) tras los numerosos intentos históricos de explicación del propio dilema¹⁶¹.

El punto de partida para su resolución, en su opinión, radica en aceptar coherentemente el cambio de mentalidad que se produjo en la modernidad¹⁶²; algo por todos sabido, pero que no se asume en muchas interpretaciones.

La Ilustración, reconoce Queiruga, descubrió la autonomía del mundo, un mundo que ahora se podría explicar sin acudir a intermediaciones divinas o espirituales, que tiene sus propias leyes inmanentes que se cumplen indefectiblemente.

El problema del mal antes de la modernidad era visto como resultado de caprichosas actuaciones de la trascendencia en el mundo, Dios castigaba con el mal o bien lo permitía:

Lo sorprendente —y para nuestro problema de consecuencias racionalmente fatales— fue que, mientras la consideración cultural empezó a moverse de manera irreversible en el nuevo paradigma, el estudio del mal se mantuvo en el seno del viejo planteamiento.

El resultado, todavía en gran parte vigente, es que, por un lado, se vive en la evidencia de que los males del mundo son provocados por causas mundanas, sean físicas como la peste o el terremoto, sean específicamente humanas como el crimen, la guerra o la explotación de los débiles. Pero, por otro, se mantiene, como algo obvio y

¹⁶¹ Como ejemplo valorado por Torres Queiruga (2000a, pp. 183-187), el de Jean Pierre Jossua (1996); o el de Terrence W. Tilley (1991): *The Evils of Theodicy*. Washinton: Georgetown University Press; el primero de los cuales apela a la *incomprensibilidad* de Dios —*misterio*—; el segundo negando la teodicea.

¹⁶² A pesar de ser redundante esta parte, la recordamos para darle continuidad y unidad al discurso de Andrés Torres Queiruga.

espontáneamente compartido por (casi) todos, el presupuesto de que Dios es, por comisión directa o por permisión implícita, su causa: por eso unos intentan “defenderlo”, mostrando los justos motivos por los que provoca o permite los males, mientras que los otros se dedican a “atacarlo” como culpable o a declararlo no existente. En lo que todos coinciden es en dar por supuesto que Dios *podría evitarlo si quisiese*, y que en consecuencia es responsable por acción u omisión...o que lo sería si existiese (2011, p. 20)

Semejante camino para afrontar el problema del mal es el que toma el jesuita Francisco Pérez Ruiz¹⁶³ —citado por Queiruga (2011, p. 20), y cuya valía reconoce—. De esta obra suya, *Metafísica del mal* (1982), extraemos los siguientes fragmentos relativos al dilema de Epicuro:

Proponer ese dilema en serio equivale a una negación gratuita de Dios, ya que quien lo propone presupone sin más que la omnisciencia y bondad de Dios son *absolutamente inconciliables* con el hecho evidente de la existencia del mal en este mundo. Ese presupuesto está muy lejos de ser evidente y debe ser examinado con cuidado antes de decidirse a proponer un dilema tan grave (1982, p. 37).

Bastaría examinar con la suficiente atención la misma experiencia humana para darse cuenta de la terrible arbitrariedad que se encierra en el dilema “o puede o no puede”, cuando se lo plantea del modo que hemos visto. La experiencia nos muestra infinidad de casos en que uno puede hacer una cosa y no la hace, aunque otro se la pida, porque tiene razones para no hacerla y el otro no conoce esas razones. También se dan casos en que uno no puede hacer lo que otro le pide, y esa impotencia no significa en manera alguna falta de fuerza o capacidad, porque lo que el otro pide es una cosa intrínsecamente imposible. En ninguno de esos casos se puede argüir con razón contra la bondad o contra el poder de quien no hace lo que le piden. Quien arguyera de esa forma, lo único que haría sería demostrar la estrechez irracional de su propia actitud. Lo mismo vale, con más razón aún, para el caso que estamos considerando. Antes de plantear en serio el dilema de Epicuro hay que examinar atentamente las razones que tenemos para afirmar la absoluta incompatibilidad de lo que nosotros consideramos como malo con la existencia de Dios (1982, p. 38).

¹⁶³ Nacido en 1922. Fue profesor de la universidad *Sofía* de Tokio.

Así las cosas, cuando el problema no se restringe al ámbito religioso solamente, sino que ya empapa lo secular, esto es, cuando el problema se reviste de modernidad pero se piensa con categorías previas a la misma —el vino nuevo exige odres nuevos—, cualquier objeción que se le haga al dilema desde los nuevos presupuestos sin modificar la vieja noción del Dios interventor —frente a la real autonomía del mundo— saldrá siempre derrotada, pues la contradicción es inevitable:

[...] es preciso reconocer hoy dos puntos que su desafío hace *hoy* inesquivables. Primero: si se sostiene al mismo tiempo a) que Dios es amor y b) que, pudiendo, no quiere eliminar todo el horror del mal en el mundo, entonces c) lo que se enuncia no es un “misterio” sino una *contradicción*. Segundo: de ese modo el mal se convierte con toda razón en la “roca del ateísmo”, pues en esas condiciones la idea de Dios —al menos la del Dios bueno y omnipotente: la única coherente— resulta inaceptable (2011, p. 23).

Más aún, el dilema planteado en esos términos sólo permite, según Queiruga, desalentadoras respuestas (2000a, pp. 173-188).

La primera es optar entre un Dios impotente o un Dios sádico. Vieja posibilidad esta, pero soslayable hasta la llegada de la modernidad. Ni el mismo Kant, señala (2000a, p. 174. 2011, p. 24), fue capaz de identificar el *quid*, y hablará por ello de “teodicea auténtica”¹⁶⁴, que al final es fideísmo, afirma el teólogo gallego.

Y por eso, recuerda, nos encontraremos con autores como Voltaire que nieguen la omnipotencia divina; o con otros que insinúan la maldad de Dios si existiese, Schopenhauer; o los que la afirman directamente, como es el caso de Cioran.

En última instancia, a lo que nos lleva esto es al ateísmo, porque en el concepto de Dios —ya se trate del filosófico o del teológico— no se incluye la posibilidad de la maldad y de la impotencia.

La otra respuesta que se puede dar, la segunda, es “El imposible refugio en un fideísmo encubierto” (2000a, p. 178) —ya insinuado anteriormente—.

¹⁶⁴ Kant (2011).

¿En qué sentido un fideísmo encubierto? En el sentido de que, ante la imposibilidad de evitar tal aporía, al sujeto no le queda otra alternativa que fiarse ciegamente de su fe sin abordar la dificultad:

Lo malo es que, negándose a afrontar la dificultad en su propio terreno y pretendiendo al mismo tiempo tener validez teórica o sistemática, incurren en contradicciones inevitables.

Contradicciones que repitámoslo, de ordinario se recubren con un confuso recurso al “misterio”. Pero ese recurso no hace más que ocultar el hecho de que entonces no se trata de misterio auténtico, el que nace de la insondable profundidad de lo real, sino simplemente del “misterio” artificial producido por las propias afirmaciones al respecto, incapaces de mantener su coherencia. De este modo, la *responsabilidad intelectual* por aquello que se reafirma es sustituida por una *retórica* muy típica de este problema. Retórica respetable sin duda en cuanto, como queda dicho, preserva a su manera la vivencia religiosa, pero, a la larga, con el inconveniente de exponerla a la erosión implacable de la nueva situación cultural (2000a, p. 178).

De ahí que nos encontremos con posturas como aquellas que quieren salvar la omnipotencia divina a toda costa y alegan que *sus motivos tendrá Dios* para permitir un mal que a la larga el mismo Dios remediará —difícil es mantener esta idea de Dios con lógica y dignidad para Él mismo—; o con posturas, también inaceptables, que pretenden salvar la bondad de Dios a costa de limitarlo o de *hacer* que se autolimite —recuérdese lo dicho en la parte introductoria de Hans Jonas— o hacerlo también *sufriente* con el hombre —Bonhoeffer—. No puede ser esta tampoco la solución a tamaño problema, opinión compartida por muchos autores (2000a, pp. 181-182):

Desde perspectivas bien diferentes, pero con idéntica agudeza y energía, lo han señalado tres autores de signo tan distinto como Rahner, Metz y Tilliette. Este afirma que tal concepción “parte de una intuición conmovedora, pero de una reflexión rápida”, puesto que “es preciso saber a qué se expone un antropomorfismo que a la miseria del hombre añade la impotencia de Dios”¹⁶⁵. Metz, por su parte, se preocupa si, en definitiva, este tipo de discurso “no es sencillamente una sublime duplicación del sufrimiento humano y de la

¹⁶⁵ Olivetti, M. (1988): “Aporétique du mal et de la espérance”, en *Teodicea oggi?* Archivio de Filosofia 56, p.431.

impotencia humana”; si no implica desconocer la diferencia de Dios, transfiriéndole el “*mysterium negativo*” propio y exclusivo de la creatura; si, finalmente, eso “no conduce a una perpetuación eterna del sufrimiento”¹⁶⁶. Y Rahner recurre todavía a una expresión más fuerte, casi brutal¹⁶⁷—“primitiva”, dice él— afirmando que Dios no nos podría librar de la basura si también él estuviese enterrado en ella.

En este punto es inevitable aceptar que el camino acertado para la explicación del mal estriba en el reconocimiento de “la *imposibilidad objetiva* de un mundo sin mal” (2011, p. 25), en el hecho inevitable de que un mundo sin mal no es posible.

Esta última opción, entiende el autor gallego, se encuentra ya esbozada en la obra del W. King sobre el origen del mal *De origine mali* (1702) (2011, pp. 32, 38-39); y su mayor desarrollo se habría logrado en la magistral *Teodicea* de W. Leibniz —si bien los antecedentes se encuentran ya en Agustín y Tomás de Aquino—, en la cual se expone, como es sabido, que el origen metafísico del mal se encuentra en la finitud de la creatura, algo imposible de evitar metafísicamente, pues la unicidad de Dios en cuanto ser perfecto no admite multiplicación, algo tan imposible como lo sería el crear círculos cuadrados. Queiruga afirma al respecto (2005, p. 109):

Pensar en un mundo-finito-sin-mal equivale, pues a pensar en un círculo-cuadrado o en un hierro-de-madera, porque, en definitiva, sería pensar en un mundo finito-infinito. La enorme complejidad del mundo hace que la evidencia no sea tan clara para él como para los ejemplos concretos, porque éstos, reducidos a una sola dimensión, abren inmediatamente su evidencia. Pero la razón es idéntica, puesto que radica en la *finitud*, y ésta —igualmente válida para el mundo entero que para la más simple cualidad— es la que genera la incompatibilidad y el conflicto.

[...] el dilema de Epicuro es *hoy* anacrónico, pues viene de un pensamiento ya pasado; y carece de sentido, pues se apoya en un pseudo-concepto. Tan poco significado tiene

¹⁶⁶ Metz, J. B. (1996, pp. 20-21): *El clamor de la tierra*. Estella: Verbo Divino; Metz, J. B. y Wiesel, E. (1996, pp. 61-64): *Esperar a pesar de todo*. Madrid: Trotta.

¹⁶⁷ Por esa dureza, advertida por Queiruga, reproducimos su cita textualmente: “Um —einmal primitiv gesagt— aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott —um es einmal grob zu sagen— genauso dreckig geht”, P. Imhof – H. Biallowons (1982, p. 246): K. Rahner im Gespräch, I: 1964-1977. Munich.

preguntar si Dios quiere y no puede crear un mundo-sin-mal como preguntar si quiere y no puede hacer círculos-cuadrados¹⁶⁸.

Y también: “De otro modo el mundo simplemente no podría existir, pues para ser infinito tendría que tenerlo todo y no faltarle nada. Como bien dice Leibniz: ‘Dios no podía darle todo sin hacer un Dios’” (2013, p. 72).

Leibniz es lo suficientemente intuitivo —“esa intuición está representada por la categoría de ‘mal metafísico’” (2011, p. 48)— y agudo como para explicar el mal *desde abajo* —desde la naturaleza del propio mundo—, con las inevitables limitaciones de la cultura de su época. Se podría decir que, frente a otras explicaciones deductivas, Leibniz propone una explicación *genética*, desde el hombre y el mundo.

Por eso se impone una nueva formulación, y “antes de plantear la pregunta *religiosa*, se impone la necesidad de la nueva mediación: la pregunta por el significado simplemente *humano* del problema del mal” (1995b, p. 41).

Conforme a nuestro autor, el proceder para una teodicea actual debería seguir tres pasos consecutivos (2006a, p. 19):

- 1) Elaborar la pregunta, tratando de ver cuál es el problema preciso que el mal nos plantea hoy a todos los seres humanos: es lo que he llamado *ponerología* (del griego *ponerós*, “malo”).
- 2) Desde ahí se hace obvio que las distintas posturas adoptadas ante el mal son respuestas diferentes a la pregunta común; respuestas que, como tales, de entrada, se presentan con igual derecho a ser discutidas y con idéntica obligación de justificar su coherencia: es la *pisteodicea* (del griego *pistis*, “fe”, aquí en el sentido amplio de opción por una u otra respuesta).
- 3) La *teodicea* aparece entonces como la “pisteodicea cristiana”, es decir, como una respuesta entre otras, unida por un “aire de familia” a las demás respuestas religiosas y en contraste crítico con las no religiosas o agnósticas.

¹⁶⁸ Un ejemplo del que gusta Torres Queiruga en sus clases, a las que he tenido la oportunidad de asistir en ocasiones, es proponer que se divida el grupo del aula en tres mitades, ante la duda y sorpresa dice: “¿Véis?, eso es imposible, igual que lo otro”. Está recogido también en (2013, p. 73).

2. 2. La ponerología

Torres Queiruga, lo acabamos de ver, parte de una reflexión filosófica acerca del mal que denomina “ponerología”. En ella fundamenta los principios de su teodicea, a saber: el mal es inevitable, y Dios no *interviene* en este mundo.

De modo necesario, el cambio de mentalidad propuesto exige un cambio de metodología (2005, pp. 104-106). A su parecer, las respuestas ofrecidas hasta ahora al problema del mal no han llegado a ninguna solución: ni un Dios malvado ni limitado es concebible, ni tampoco corrige nada el recurso al misterio o el asumir que, en definitiva, la búsqueda del origen del mal es un problema marginal, que lo decisivo es luchar contra él.

Todas estas disquisiciones podían tener su validez en un contexto religioso pre-moderno, pero con el advenimiento de la modernidad y creyendo y asumiendo la autonomía del mundo es absurdo mantener tales interpretaciones; sobre todo si se admite que es posible un mundo sin mal.

Tan necesaria es esta revisión para la postura creyente como para la del ateo, pues si se concibe un mundo absolutamente autónomo debe, lógicamente, excusarse a Dios del mal y buscar sus causas en el propio mundo y sus leyes.

Nos parece que viene muy al caso una reflexión de M. Fraijó (2006, p. 73), recogida por Torres Queiruga:

El destino de ese Dios es bien curioso. Los seres humanos nos relacionamos con él en dos tiempos. Primero le echamos en cara que haya tanto mal en el mundo; y, en un segundo momento, postulamos su existencia para que lo remedie. De esta forma el mal es, casi al mismo tiempo, la gran objeción contra Dios y la condición de posibilidad de su existencia. Parece imposible, a la vista de tanto sufrimiento, que exista Dios; y sería terrible, a la vista de tanto dolor que no existiera Dios. Es lo de Pascal: “Incomprensible que exista Dios e incomprensible que no exista”.

Por lo tanto, mantiene Queiruga, estamos obligados a estudiar en un primer momento el mal como una realidad totalmente humana (2011, pp. 57-68), pues a todos

nos afecta sea cual sea nuestra condición; estudiarlo desde el punto de vista filosófico y en el ámbito secular, hacerlo como si Dios no existiera, *etsi Deus non daretur* según la expresión de Grotius, y que Bonhoeffer convierte en *lema* de su propuesta teológica: “De hecho, así procedemos *de ordinario*: ante cualquier fenómeno, lo normal es buscar su explicación *en el mundo*, es decir, en el entramado de la causalidad histórica y mundana” (2000a, p. 189).

2. 2. 1. Inevitabilidad del mal

Queiruga insiste una y otra vez (2000a, p. 191; 2011, pp. 65-68) —así nosotros— en la evidencia de que cualquier realidad finita conlleva *ipsa natura sua* limitación y carencias, se encuentra *de frente y compitiendo* con las otras cosas, por así decir. Ello es fácilmente constatable en la dinámica de la historia, de la biología, el cosmos e incluso en nosotros mismos. Podríamos aducir innumerables ejemplos, pero con un par de ellos es suficiente: corre la gacela más que la leona, pero esta tiene garras mortales; el veraneante se molesta por una lluvia vespertina que seguramente celebre el labrador...

Parece que “el mal resulta inevitable en el mundo, al menos tal como se nos presenta y lo conocemos” (2011, p. 67), intuición que ya tuvo el autor siendo estudiante:

La primera vez que tuve la “intuición” de tal imposibilidad fue en los ya lejanos años de mis estudios de filosofía. La universidad de Comillas estaba entonces en continua reparación de los edificios, y un día, paseando entre restos de la obra, me vino repentinamente la idea: si pretendiese llenar de piedrecitas un “bote de colacao”; nunca podría ajustarlas del todo: la particularidad de sus formas lo impide por principio; podrían acaso labrarse para ajustarlas a la forma cilíndrica del bote, pero entonces se haría imposible el ajuste para otro de forma cúbica (2011, p. 65)

Y la pregunta que se impone es: ¿sería posible otro mundo sin mal?

Lo primera cuestión a dilucidar (2011 pp. 69-70) consistiría en averiguar si existe algo en concreto en este mundo que sea responsable del mal; si es algo propio solamente de él; y si así fuera, si podría evitarse en otro mundo posible.

Difícil labor esta, pero “la profundidad, la variedad y la universalidad del mal, así como su persistencia ininterrumpida a lo largo del tiempo parecen excluir una raíz de tipo particular” (2011, p. 69), y todo apuntaría a una realidad que afecta al mundo de tal forma que se convierte en parte inherente a él.

¿Qué sería ese algo?, aquello que ya vislumbraran W. King y Leibniz: la finitud; finitud inevitable en cualquier criatura. Por eso:

Si a partir de lo que sucede en *este mundo se logra mostrar* que la raíz del mal está en la *finitud*, dado que cualquier mundo que pueda existir será necesariamente finito, resultará *imposible* pensar un mundo sin mal. En cualquier mundo que se piense, los elementos de que se constituya y los males de su articulación serán distintos; pero siendo limitados estarán expuestos igualmente a la carencia y la exclusión mutua, al choque y al desajuste, al fallo, y al sufrimiento. Estos serán seguramente diferentes en su forma y en su calidad a los que nosotros conocemos, pero llevarán igualmente la marca de lo que “no debería ser”: serán, a su modo, “malos” (2011, p. 71).

Se trata de una constatación que recorre toda su obra:

No es, pues, que se trate de este o de aquel mundo: vale lo mismo para la Tierra que para un hipotético planeta habitado o para cualquier universo posible, pues afecta a la realidad *en cuanto finita*. Es la finitud en sí misma la que es incompatible con la perfección plena y la exclusión de todo mal (2000a, p. 194)¹⁶⁹.

Y añade: “La finitud no es el mal. Es tan solo su condición de posibilidad” (2000a, p. 195).

Queiruga quiere bajar a esta nuestra realidad desde las estáticas abstracciones metafísicas (2011, pp. 72-78), y se pregunta cómo puede explicarse el mal en nuestra dinámica existencia que se esfuerza por afirmarse con su *conatus essendi*, tal como lo formuló Spinoza.

La realización de la criatura finita, nos dice, está en devenir; pero choca con su límite y surge el conflicto, la insatisfacción.

¹⁶⁹ Esta obra fue publicada originalmente en gallego en 1999.

En toda su intensidad esto se va a dar en el ser humano, como ser finito que es; y por ello se enfrenta a sus límites buscando realizarse, buscando la plenitud de su ser, pero frustrándose al igual que todo ser finito:

Unos seres que en su *conatus essendi*, en su esfuerzo por realizarse, topan de modo continuo e inevitable con límites tanto hacia adentro como hacia fuera, son seres con las puertas y las ventanas abiertas a la insatisfacción íntima, al conflicto con los demás y a la contradicción consigo mismos: viven la alegría de ser y aun la de más ser, pero no pueden excluir la tristeza de lo no conseguido, el choque de lo que se les opone, el daño infligido a los demás (2011, p. 77).

Se trataría de lo que Paul Ricoeur llamaba “tristeza de lo finito”¹⁷⁰ (Queiruga, 2011, p. 73). Esto es, la finitud implica la cesura entre lo que la criatura es y lo que no es, la finitud es carencia y posibilidad de conflicto con otras creaturas finitas.

Pensar un mundo en el que no hubiera mal es pensar un mundo infinitamente perfecto, pero la perfección infinita sólo puede predicarse de un Dios que no puede multiplicarse en cuanto infinitamente perfecto.

2. 2. 2. La libertad y el mal

Hasta ahora, Queiruga ha abordado lo que Leibniz denominó mal metafísico. Tratará a continuación el problema del mal moral intrínsecamente relacionado con la cuestión de la libertad (2011, pp. 79-86). Es decir, en la naturaleza —la realidad física— las cosas funcionan así como acabamos de explicar, y el razonamiento es plausible...; pero, ¿qué sucede con la realidad libre y, por tanto, moral del ser humano?, ¿cómo es nuestra libertad?; más aún, ¿sería posible una libertad finita que nunca hiciera el mal?

El pensador gallego es consciente del problema y lo emprende cuidadosamente.

Torres Queiruga, retomando un tema de honda raigambre agustiniana, extiende su justificación de la imposibilidad de un mundo sin mal también a la libertad como realidad perteneciente al mundo de lo finito, en cuanto libertad humana:

¹⁷⁰ Ricoeur, P. (1967, p. 420): *Philosophie de la volonté. La volontaire et l'involontaire*. París: Aubier Montaigne, citado por Torres Queiruga (2011, p.73).

[...] tampoco la libertad humana puede dejar de estar expuesta a carencia y al fallo.

Lo está, como es lógico, de una manera peculiar y específica, de acuerdo con su propio modo de ser: como *esta* realidad limitada. Porque los fallos y los conflictos asumen modos y maneras distintos según el tipo de los seres en que acontecen [...] Con la libertad nace en el mundo un nuevo modo de realidad, seguramente el más alto dentro de lo real conocido; pero, al ser también limitada, muestra igualmente su peculiar tipo de “mal”: la posibilidad del uso torcido, el “mal moral” (2011, pp. 79-80).

Por todos es sabido que nuestra libertad está limitada fisiológica, psicológica y sociológicamente, insiste.

Que la libertad humana está aquejada por la finitud es un hecho que ha sido constatado por muchos autores, entre ellos, el antes citado, Paul Ricoeur¹⁷¹ —que habla de una falibilidad constitutiva—, Martha Nussbaum¹⁷² —fragilidad del bien, y su constitutiva “vulnerabilidad”— o incluso Nietzsche y Dostoiévsky¹⁷³. No obstante, señala Queiruga, hay pensadores, como es el caso del jesuita Juan Luis Segundo, que no creen que la finitud aboque al mal, sino que establecen también una relación indirecta entre la libertad y la falibilidad para que así ese mal provocado por la finitud haga posible la libertad que se hace cargo del mundo; lo cual equivaldría a “‘la necesidad’ del dolor *para que* sea posible la libertad humana como responsable del mundo e interlocutora amorosa de Dios” (Queiruga, 2011, p. 82). “Dios ha querido el dolor, no porque tenga valor alguno propio, sino porque es el único modo de dar al hombre la dimensión creadora, irrepetible, irreversible, de su libertad y responsabilidad” (Segundo, J. L. 1993, p. 213).

Queiruga comparte con la visión de Segundo la relevancia de la libertad en la lucha contra el dolor y el mal, pero encuentra en ella notables inconvenientes: primero, podría caer en un *voluntarismo* divino al insinuar que Dios prefirió esta creación en vez de otras; y segundo: existe un finalismo en esa forma de entender la libertad, mas los males a ella —la libertad— no concernientes quedan sin explicación, a no ser que la

¹⁷¹ *Ibid.* passim.

¹⁷² Nussbaum, Martha C. (1995): *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor, citada por Torres Queiruga (2011, p. 81).

¹⁷³ Vitiello, V. (1993): “El mundo del mal: política y redención. Dostoiévsky y Nietzsche”, en *El mal, irradiación y fascinación*. Barcelona: F. Duque (ed.), citado por Torres Queiruga (2011, p. 81).

eliminación total del mal dependa de la misma libertad, cosa que llega a sugerir el autor uruguayo.

Veamos los textos del propio Juan Luis Segundo¹⁷⁴:

[...]El que Dios haya preferido una vía evolutiva a la vía “instantánea” para la creación es un hecho que la ciencia ha determinado con suficiente certeza (1993, p. 208).

[...]Un Dios que ha hecho un universo incompleto para poder tener frente a sí una *libertad* humana decisiva (1993, p. 213).

[...]Se dirá que hay males que escapan a la responsabilidad del hombre. Piénsese en un terremoto o en un huracán. Es cierto. Pero lo que hoy parece fatalidad será mañana responsabilidad. [...] Lo que es *aún* responsabilidad nuestra hoy, no lo es tal vez de manera directa. Pero lo será mañana, como ha ocurrido en innumerables áreas de la existencia (1993, pp. 214).

Pero Queiruga replica contra toda *contaminación teleológica* (2000a, p. 197):

[...] si digo, por ejemplo, que Dios creó un mundo finito con mal *para* que sea posible la libertad; que creó la libertad falible *para* conseguir virtudes de una calidad superior..., estoy implicando la posibilidad contraria: Dios pudo, pero no quiso, crear un mundo y una libertad perfectas; y no lo quiso *para* así conseguir esto o lo otro... Con lo cual, sin confesarlo, se está rompiendo la necesidad estructural que previamente se había afirmado. La razón está en que si Dios crea un mundo con mal como medio para un fin determinado, se está implicando que podría existir un mundo sin mal (sólo que Dios no quiso hacerlo porque prefirió ese fin) (2000a, p. 198).

Aun así, se podría decir que la teoría de Queiruga es insuficiente a la hora de explicar la responsabilidad moral, pues de acuerdo con ella la culpa del ser humano al actuar es necesaria¹⁷⁵, lo cual eliminaría el mal moral. Pero el pensador gallego replicará que aparecen de nuevo aquí “los trampas del lenguaje” (2011, pp. 83-89), por lo que

¹⁷⁴ Nosotros los reproducimos tal cual del original; Queiruga también los cita (2011, p. 82) pero subraya aquellas palabras que ponen el acento en lo dicho arriba, en aquellas que apoyan sus propios argumentos, p. ej: *preferido, para...*

¹⁷⁵ Por razones metodológicas al final abordamos las más importantes críticas hechas a la obra de Torres Queiruga. Ahora aducimos solo las indispensables para la coherente comprensión de su pensamiento.

será preciso distinguir entre *inevitable* y *necesario*; “y sobre todo en este punto preciso, entre “causa” y “condición de posibilidad” puede llevar a confusión” (2011, p. 83).

Repetimos: la finitud, según Queiruga, es la posibilidad estructural del mal, pero ello no implica que necesariamente haya de causarlo. La realidad creada, al ser finita, está sometida a unos límites, unos desajustes, que, al fin, hacen que el mal sea prácticamente inevitable. La actualización del mal tiene lugar cuando determinadas condiciones son incompatibles entre sí (2000a, p. 191ss):

La finitud no es el mal. Es tan solo su condición de posibilidad: *condición* que hace inevitable su aparición *en algún punto o momento*; pero que no equivale sin más a su *realización concreta*. De otro modo, jamás existiría el bien, que, sin embargo, existe y es/debiera ser lo normal (por eso asombra tanto fallo) (2000a, p. 195).

Y esta misma explicación es válida también para la libertad humana, explica Queiruga, pues “el mal aparecerá allí donde *exista cualquier modo de realización finita* (2011, p. 79). El propio Kant, observa el filósofo gallego en su reflexión, no es ajeno a esta dificultad del mal radical, y Leibniz, en *Causa Dei* (§69) de su *teodicea*, afirma: “Así el fundamento del mal es necesario, pero su producción es contingente; es decir, es necesario que los males sean posibles, pero es contingente que sean actuales” (Queiruga; 2011, p. 89).

Otra objeción a la visión de Torres Queiruga (2011, pp. 89-96) es que hace imposible una libertad que obrase siempre bien, a lo que él responde que eso no es más que una abigarrada y contradictoria mezcla de conceptos y de razones teológicas en un momento metodológico que no procede —recuérdese que estamos en la ponerología, parte de fundamentación filosófica en donde no tiene cabida ningún argumento teológico—, cuando además fue siempre admitida, desde la patrística hasta Charles Journet¹⁷⁶ pasando por Tomas de Aquino, la imposibilidad de una libertad humana perfecta (2011, p. 90). Y abunda Queiruga citando a Armin Kreiner¹⁷⁷ (2011, p. 94),

¹⁷⁶ Nos parece acertado traer aquí las citas que hace el propio Queiruga de la obra de Journet (1965): “Dios puede no crear seres libres, pero si los crea, serán defectibles” p. 137. “Por tanto, si se considera el orden de la naturaleza [...], se dirá que tan imposible es a Dios el hacer una criatura impecable como el hacer un círculo cuadrado” p. 138.

¹⁷⁷ Kreiner, A. (2007, p. 316): *Dios en el sufrimiento*, Barcelona: Herder.

que, ante la posibilidad de que Dios creara seres libres incapaces de actuar mal, afirma que lo que se niega es la libertad: “Quien en una situación semejante no tuvo la posibilidad de decidirse de otra forma, no fue libre en esa situación. Dicho de otro modo: el libre albedrío presupone la posibilidad del mal moral”.

2. 2. 3. El mal en sentido estricto¹⁷⁸

Parece claro en primera instancia que todos sabemos qué es el mal de forma intuitiva, pero Queiruga pretende una aproximación más precisa (2011, pp. 97-109), y tomando como punto de partida la definición de Ferrater Mora (1989, vol II. p. 489):

“El mal” y “lo malo” son, respectivamente, un sustantivo y un adjetivo sustantivado, y hay cierta tendencia a “reificarlos”, es decir, a suponer que hay algo que se llama “el mal” o “lo malo”. Muchas concepciones metafísicas del “mal” se apoyan, explícita o implícitamente, en semejante reificación. La distinción entre el “mal” y lo “malo” no es siempre clara, ni se expresa en todas las lenguas.

Queiruga afirma en ese sentido:

El mal no es realidad en sí, sino *cualificación* de una acción, un acontecimiento, una cosa o un estado de cosas, hecha primariamente en relación con la vida humana, a la que de algún modo daña o contradice y que por eso llamamos “mala” o “malo” (2011, p. 98).

Es decir, que el mal no es algo, no es una realidad sustantiva; sino aquello que se dice de algo, que se predica de algo, una “privación” en definitiva, tal y como ya habían dicho san Agustín y santo Tomás.

Con todo, la realidad parece desmentir tal cosa; nuestro autor ve necesario recurrir a las nociones de *negación* y *privación* ya clásicas (1995a, pp. 103-106), y apoyarse en U. Dalferh (2018)¹⁷⁹ para hablar del mal como acontecimiento que en un primer momento me sucede a mí, pero que también le sucede al otro, convirtiéndolo en

¹⁷⁸ Aunque este apartado podría haberse tratado antes, lo introducimos ahora porque queremos respetar el orden expositivo de Torres Queiruga en su obra *Repensar el mal*, como ya indicamos.

¹⁷⁹ La cita de Andrés Torres Queiruga está tomada de la edición original del autor alemán.

algo susceptible de interpretación intersubjetiva. Por eso habrá que distinguir entre juicio objetivo sobre las causas del mal, y el juicio de valor que se hace sobre lo que es bueno o malo: “No es lo mismo el *juicio objetivo* acerca de las causas concretas del mal, que pertenece propiamente a la competencia de las diversas ciencias, que *el juicio de valor*, por el que consideramos si algo es bueno o malo” (2011, p. 99); una cosa es la realidad objetiva del mal, y otra la consideración que nosotros hagamos de él.

Sin embargo, Queiruga nos advierte de varias maneras de lo delicado del juicio de valor y como éste puede cambiar. Por ejemplo, la esclavitud, que durante muchos años no se consideró mala más que por las víctimas, y ni siquiera por todas, hoy es generalmente reprobada por todas las partes.

Importante cuestión también es el mal que afecta a “las realidades no humanas” (2011, pp.101-102). Es este un tema de actualidad que no le pasa desapercibido y ante el cual muestra una sensibilidad que se agradece:

[...] es obvio que aquí se enuncia un problema de enormes consecuencias, pues enlaza con el tema principal del respeto a la vida, a toda vida. [...]

Más aún, sin renunciar a considerar el mal humano como el *analogatum princeps* para la comprensión del mal, la actual sensibilidad ecológica indica que —aunque la analogía se vaya haciendo cada vez más sutil y más lejana— debe extenderse incluso a la naturaleza, y no solo a la vegetal¹⁸⁰ (2011, p. 102).

En concreto, a propósito del sufrimiento de los animales, el teólogo gallego recurre a la comparación del sufrimiento humano de terceras personas; sufrimiento que, como hemos visto, es un juicio de valor que hacemos a partir de una determinada interpretación; esto es: creemos que algo daña o molesta a una persona y asumimos que es malo para ella. De la misma forma consideraremos malo para el animal aquello que a nuestro parecer le es pernicioso, a fin de evitárselo¹⁸¹.

¹⁸⁰ Tenemos la sospecha de que el término “vegetal” es una confusión. Tal vez Queiruga haya querido decir “animal”; nosotros reproducimos el texto tal cual es.

¹⁸¹ El animal reacciona a estímulos nocivos. En él no podrá hablarse de *bueno o malo* — ambos términos son respecto al ser humano —, por eso acertadamente Torres Queiruga dice que no es “mal

Como cierre de la ponerología, Torres Queiruga quiere dejar terminantemente claro que, aunque el mal, ciertamente, no sea una realidad sustantiva, no sea una realidad por sí misma, sino que tiene carácter relacional —con respecto a alguien—, y que se funda en la carencia o privación, de ninguna manera significa eso negar o ignorar su carácter negativo.

En ocasiones esta confusión —negar la realidad y dureza del mal—, tiene su origen en la confusión entre causa y efecto: algo que a mí me hace daño, que me resulta pernicioso e indeseable, puede ser bueno para otro. Podría ponerse el ejemplo de una droga: una sustancia química que a alguien cure de una grave enfermedad, pero cuyos efectos sean *malos* para otra persona y no ayuden a la restauración de su salud. “El equívoco nace de trasladar por analogía a la causa la cualificación propia del efecto, sustantivando lo que es una cualificación” (2011, p. 105).

Reconocer que el mal es negación, y no aceptar su subsistencia óntica, no es mitigar los efectos destructivos que provoca esa carencia; es reconocer que la enfermedad es la falta de salud, que la ceguera es la falta de visión, que la guerra es la falta de armonía o de paz:

La experiencia más elemental muestra, en efecto, que hay toda una serie importante de males que nacen de la negatividad que implica la *carencia* de una cualidad que —a diferencia de lo que sucede con la simple negación— *debería* tenerse: que una persona no tenga alas no se experimenta como mal; pero que carezca de la vista, de un brazo o de una pierna fue y será siempre visto como un mal, a causa de las experiencias negativas que muchas veces provoca.

Y de algún modo esta constatación adquiere un cierto valor universal, cuando se comprueba cómo el mal tiene *siempre* algo de carencia o privación. [...] En última instancia algo es malo porque impide el funcionamiento o realización normal de la realidad (2011, p. 106).

Reconocer que el mal es negación es, al fin, entender que es una privación de algo que debería existir sin esa negación.

humano”, sino “mal animal” (2011, p. 101); es algo malo *para ellos* (2011, p.102), pero que no deja de ser mal.

2. 3. Tránsito a la pisteodicea

Como ya indicamos más arriba, la ponerología es un paso previo fundamental en el estudio del mal desde la secularidad: “el mal es ante todo y sobre todo un problema *humano* que debe ser estudiado por sí mismo mediante un discurso universal, estructuralmente previo a toda opción ideológica de tipo global, religiosa o no religiosa” (2000a, p. 200), nos recuerda Torres Queiruga.

Ahora bien: ¿qué se ha conseguido con ello?:

[...] se han ganado dos cosas: 1) se ha creado una distancia crítica que, al hacer común el problema, abre la posibilidad paritaria de las distintas soluciones: las distintas “pisteodiceas”; 2) al partir “desde abajo”, del análisis de la realidad accesible en sí misma, se nos proporciona un *criterio* para acercarnos con realismo al misterio (real) de la omnipotencia divina (Queiruga, 2000a, p. 201).

A su vez, es importante dejar claro también que no existe una pisteodicea (2011, pp. 112-115), sino varias, tantas como respuestas ante el mal se adopten; pues siendo la experiencia del mal universal, la respuesta así lo es igualmente.

Por lo cual dirá (2000a, pp. 201, 202):

[...] me ha parecido oportuno introducir una palabra nueva: “pisteodicea”, que viene de *pistis*, “fe”. Pero fe entendida aquí todavía en sentido racional y filosófico: como el modo de configurar últimamente el sentido de la propia vida en el mundo. Tan “fe” es al respecto la actitud atea como la agnóstica o la religiosa, pues, concretadas al problema que nos ocupa, esas actitudes constituyen distintos modos de situarse ante el problema del mal. En principio, todas son igualmente legítimas y ninguna puede pretenderse única *a priori*. Sólo cabe el diálogo de las razones, en el pluralismo de las ofertas de sentido. En última instancia, sopesados los pros y los contras, cada uno tiene que “apostar” razonablemente por aquella visión que le resulta más convincente.

No obstante, toda respuesta *cosmovisiva* está obligada a dar razones de sus fundamentos, y deberá ser coherente en su desarrollo y en las soluciones que aporte a toda objeción que se le formule¹⁸².

Y más, Queiruga observa que debe evitarse la impresión de que todas las pisteodiceas son de tipo religioso —si bien es cierto que históricamente son predominantes—, cuando hoy puede confirmarse que esto está cambiando, y ya tienen cabida explicaciones que pueden llegar a llamarse “superación de la contingencia”, “saber último de orientación ante el mal”, “estrategias de orientación” (2011, p. 113), etc.; para añadir a continuación (2011, p. 114):

Es obvio que no todos los intentos de librar al sufrimiento del “absurdo sinsentido”, son *teo-dicea*, sino que esta es ya una especie dentro de un *género* —la *pisteo-dicea*— que la incluye junto a otras: a saber, todas las pisteodiceas que, no siendo religiosas, no pueden llamarse *teo-diceas*.

Con esta observación la pretensión de nuestro autor es hacer un amable llamamiento a la colaboración entre los diversos enfoques, después de viejas y superadas rivalidades; una colaboración noble y sana que dará en un nuevo clima.

Su reflexión (2011, pp. 116-126) se extiende también a estas consideraciones: es evidente que lo deseable siempre es que haya un equilibrio entre lo teórico y lo práctico; y —hace hincapié el filósofo gallego— en el ámbito que afecta a la vida, más¹⁸³. Pero es constatable que hay posturas contrarias a la consideración teórica del mal, siendo sobresaliente esta actitud sobre todo en las pisteodiceas religiosas —aunque también se da en las seculares, pero en menor medida—, como pudimos ver en la introducción en Masiá Clavel, o en algunas expresiones de Leonardo Boff¹⁸⁴: “El mal no requiere ser

¹⁸² Por eso a Torres Queiruga le resulta decepcionante la postura de Mackie, J. L. (1994): *El milagro del teísmo*. Madrid. Tecnos, (recogida en la nota de 2000a, p. 202), al defender que el creyente es el único que debe dar pruebas de su fe.

¹⁸³ “De hecho se procede así, de modo espontáneo y prácticamente universal, cuando se trata de males concretos. La finalidad de su estudio es justamente la de buscarles remedio: se diagnostica una enfermedad para intentar curarla” (2011, p. 116). Nos ha parecido pertinente, por anecdótico, traer a colación esta cita porque la redacción de estas líneas tiene lugar el 1 de abril de 2020, en pleno confinamiento a causa de la pandemia provocada por el covid-19.

¹⁸⁴ Cf. Boff, L. (1976): “El sufrimiento nacido de la lucha contra el sufrimiento”, *Concilium*, 119, pp. 313-327.

entendido, sino combatido” (G. Greshake, 2008, p. 26); Hans Küng¹⁸⁵ (G. Greshake, 2008, pp. 23, 24), que se pregunta si ¿no será toda respuesta

...nada más que una hábil argumentación especulativa [...] que aporta a quien sufre tanto como al hambriento y al sediento le aporta una conferencia sobre higiene o sobre química alimentaria? [...] Lo oscuro del dolor y del mal no se deja transformar en luz ni con psicología, ni con filosofía, ni con moral. Lo que importa es que no intentemos penetrar más allá del misterio de la decisión y el plan de Dios sobre el mundo. Los que todo lo explican y demuestran con perfecta pulcritud que todo debe ser precisamente como es y que eso es lo óptimo, siguen dejándonos en el desamparo ante la miseria personal del pecado y del dolor.

También Karl Lehmann¹⁸⁶, quien afirmará (G. Greshake, 2008, p. 24):

Hoy nos deja fríos la idea de que cierta armonía superior sea el fundamento explicativo del mal y el dolor en el mundo [...] Sentimos que esta explicación del dolor es racionalista y tiene algo de componenda. Se abusa teológicamente del dolor humano de un modo que hoy tenemos que pagar de mil maneras: el dolor viene de la mano de Dios; la raíz de la enfermedad es el pecado; la salud plena sólo se encuentra en el reino de Dios; el dolor es una oportunidad única para madurar internamente; sufrir es la sublime educación que Dios imparte al hombre obstinado [...] Lo que se ha vuelto problema no es intentar aclarar personal y existencialmente el sentido del dolor —que es algo que siempre repiten de nuevo los hombres, más o menos felizmente—, sino la sistematización teológica *a posteriori*, que inevitablemente suscita la impresión de no respetar en absoluto el dolor y de no tener básicamente más que una abstracta compasión por él.

O bien Erich Zenger¹⁸⁷ (G. Greshake, 2008, pp. 26-27):

El dolor no es un problema teórico que haya que comprender. Jamás se puede entender el dolor. Y tampoco ayuda en nada entenderlo. El dolor es una situación que sólo se puede soportar en virtud de una praxis humana, cristiana, creyente.

¹⁸⁵ Küng, H. (1967, pp. 18 y 39): *Gott und das Leib*. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger.

¹⁸⁶ Lehmann, K. (1975): *Jesus Christus ist auferstanden*. Freiburg: Herder, pp. 28 ss.

¹⁸⁷ Zenger, E. (1976): *Durchkreuztes Leben*. Freiburg: Herder, p. 14.

[...] La teoría que uno se inventa acerca del problema del dolor no cambia nada en la práctica. Si se presta atención, se ve que las ideas sobre el dolor no suelen surgir en la arena misma donde él se debate, sino en las tribunas del estadio. En la arena se sufre y quizá se lanzan quejas y gritos; quizá se alaba aún a Dios; pero no se reflexiona sobre el dolor. En la arena del dolor el sufrimiento no es un problema, sino la realidad (G. Greshake, 2008, pp. 25, 26).

Esta actitud, al parecer de Queiruga (2011, p. 119), se debe a la ya dicha limitación de las tradicionales respuestas frente al callejón sin salida del dilema de Epicuro —o semejantes—. En la actualidad secular eso es del todo insuficiente y requiere de una coherencia que incluye una fundamentación teórica.

En relación con esto último está el otro debate o, si se quiere, tópico —similar y hasta entrelazado al anterior, observación hecha también por él—: el que plantea si se debe o no *explicar* el mal (2011, pp. 120-126). Como ya fue dicho, la precisión magisterial de nuestro autor aborda las cuestiones con detalle, y esta no es una excepción. Él —consciente de que una de las críticas más importantes a la explicación del mal es que parece justificarlo y, consecuentemente, provocar en unos un relajamiento en la lucha en su contra, un distanciamiento emocional o existencial frente al dolor; y en otros, que esas explicaciones sean un riesgo para la fe— defiende la legitimidad de una teodicea crítica, que no debe nunca desentenderse del sufrimiento, sino que tiene que ser explicación coherente de una pisteodicea que —por supuesto— no tendrá soluciones para todo, y dejará un espacio siempre para el misterio.

Nos encontramos pues en disposición de dar una respuesta:

[...] se abre [...] un amplio espacio para una especie de *pisteodicea general*, que debe preguntarse: ¿el mundo vale la pena, o la inevitabilidad del mal lo hace absolutamente inaceptable? Al implicar tan hondamente la existencia de quien la da, ya se comprende que la respuesta no puede ser unánime. Caben el sí, el no y la interrogación abierta (1995b, p. 52).

O, de otra forma, Queiruga se pregunta, dadas las condiciones vistas, si “tienen sentido la historia humana y la vida individual” (2013, p. 74).

Su respuesta es una piteodicea cristiana, que abordamos a continuación.

Como se ha visto, estas respuestas de sentido pueden hacerse desde distintas perspectivas; también el papel que juega Dios en el tratamiento del problema del mal puede ser doble: se puede ver el mal desde Dios —desde la fe o sus presupuestos¹⁸⁸ (2011, pp. 131-134)— o se puede ver a Dios desde el mal, lo cual sería una teodicea que tiene en cuenta toda la amplitud del problema, Dios no se da por supuesto, será —en tal caso— un punto de llegada.

Queiruga se va a proponer, a su vez, dar resoluciones que se correspondan con ese doble papel o enfoque. Al primero —desde Dios— le llama la *vía corta*; el segundo es la *vía larga*, en la que Dios es descubierto en el complejo problema del mal; y dirá al respecto (2011, p. 134):

Con ello la teodicea [...] se pone en condiciones de asegurar dos consecuencias: a) romper la aparente contradicción lógica que el dilema de Epicuro, de ser verdadero, implicaría para la idea de Dios y b) mostrar que el mal no solo no se opone necesariamente a la existencia de Dios sino que, contra toda apariencia, *puede ser* también un camino para su descubrimiento.

Para ello, el esquema que ofrece intenta en primer lugar analizar la “entrada de Dios” en la teodicea (2011, pp. 135-153):

Es evidente que la experiencia del mal condiciona cualquier respuesta de sentido que dé el ser humano. Que exista el mal pone, cuando menos, en duda la existencia de Dios.

Es a partir de la modernidad, explica Queiruga, cuando ese mal se convierte en la mayor objeción a Dios. No fue así antes, pues se interpretaba a la inversa, y ya Tomás

¹⁸⁸ Es la perspectiva habitual del creyente, la visión tradicional: Dios es un presupuesto incuestionado, lo que hay que *encajar* es el mal en la creación, en la vida, cuál es la razón de ese mal.

de Aquino se expresaba de esta manera en la *Summa contra gentiles*¹⁸⁹: “si malum est, Deus est”¹⁹⁰.

Para Torres Queiruga es tan ingenua la seguridad con la que se afirma a Dios de acuerdo con esta lógica, como la que sustenta su negación; y por esta razón según él solo se puede concluir en que el mal es prueba, o no, contra la existencia de Dios después de un serio y completo estudio de la cuestión; y no, como sucede con frecuencia, como resultado de un *apriorismo* de acuerdo con lo que el sujeto ya cree con anterioridad.

Es por esta razón por la que propone los enunciados de forma interrogativa: “Si malum est, Deus est?” “Si malum est, Deus non est?” (2011, pp. 136, 141). ¿Por qué?; pues por lo dicho, pero insistimos: no son estos los tiempos del Medioevo, en los que se daba por hecho la creencia en Dios, “Dios era una evidencia sociocultural, y el mal aparecía como el escándalo que la rompía, el tropiezo que podía amenazarla” (1995b, p. 53).

Han pasado por este mundo *dostoievskys* y *camuses*, terremotos y pandemias, que con toda legitimidad han configurado unas nuevas visiones en las que el mal expulsó a Dios de las conciencias. Sin embargo, tampoco se puede caer en el dogmatismo de estas respuestas:

El hecho mismo de que la unidad de las pisteodiceas ateas solo es válida en cuanto forman un frente común contra la teodicea tradicional, debe hacer pensar. Porque, en cuanto se prescinde de este frente, la diversidad dentro de ellas es enorme. Un estudio de sus diferencias y aun contradicciones sería tal vez una prueba de que la unanimidad en la valoración religiosamente negativa del impacto del mal se debe, no pocas veces, más a la fuerza emotiva con que tratan de refutar la postura tradicional, señalando sus fallos e insuficiencias, que a la consecuencia interna de las razones o a la coherencia íntima de la propuesta (2011, pp. 141,142).

¹⁸⁹ Libro III, cap. 71.

¹⁹⁰ Aunque Tomás de Aquino no fue ajeno a los argumentos del ateísmo. Cf. al respecto, el trabajo de José. J. Escandell: “Las pruebas tomistas de la no existencia de Dios”, *Espíritu*, 157, pp. 99-118.

Todo ello nos conduce al epígrafe que Queiruga ofrece: “Etsi malum est, Deus est”, (2011, p. 145), porque para él “no solo existen razones para pensar que el mal *puede* convertirse en argumento para el descubrimiento de la existencia de Dios, sino que de hecho considero esas razones más fuertes que las que aportan en sentido contrario” (2011, p. 145), pero con las cautelas que los nuevos tiempos exigen.

Queiruga no se siente una *rara avis* en esto, al contrario, ve respaldo en intuiciones —cuando no, abiertas formulaciones— de autores como Hegel, Nietzsche, el propio Sartre, Camus, Wittgenstein...J. Moltmann o Eugene Ionesco¹⁹¹, del que reproducimos un texto por bello e ilustrativo, y que también cita él (2011, p. 138):

Se viene a la tierra para vivir. Se viene para debilitarse y morir. Se vive niño, se crece, muy pronto se comienza a envejecer y, sin embargo, es difícil imaginarse un mundo sin Dios. Por lo menos, es más fácil imaginárselo con Dios...Antes, al levantarme cada mañana, decía yo: gracias a Dios, que me ha dado un día más. Ahora digo: un día más que me ha quitado. ¿Qué ha hecho Dios con todos los hijos y los animales que quitó a Job? Sin embargo, creo en Dios a pesar de todo, porque creo en el mal. Si hay mal, hay también Dios.

2. 4. La teodicea

Después de roturar el terreno, prepararlo y sanearlo, que hasta ahora ha sido la labor de Torres Queiruga —a su parecer, indispensable— entramos ya en el núcleo de su propuesta de sentido, una respuesta que tiene a Dios como protagonista, una propuesta cristiana, como ya se anticipó.

En puridad, —lo repetimos de nuevo— la respuesta de Torres Queiruga es doble: la ya mentada *vía corta* —fiel a la tradición e insertada en ella—, y la *vía larga*, también antes nombrada, y que se injerta en el tronco de la actualidad. Con sus propias palabras:

[...] la tradición, sin ignorar sin más la dificultad, ha vivido en la conciencia de una seguridad fundamental acerca de la coherencia de la fe en Dios, pese a las objeciones

¹⁹¹ Refiere Torres Queiruga que la cita es del diario ABC, del 17 de diciembre de 1993, 3. Citado a su vez por Gelabert, M. (1995, p. 8): *Cristianismo y sentido de la vida humana*. Valencia: Edicep.

que llegaban desde la experiencia del mal. Pero la convicción que mueve una de las preocupaciones de este libro —acaso la fundamental— es que, esa convicción resultaba legítima y aun sostenible a su modo en la cultura anterior a la Ilustración, ya no es igualmente legítima una mera continuación de la misma. Es decir, que hoy carece de suficiente legitimidad una teodicea que no se someta a un repensamiento profundo que la ponga en condiciones de responder a las nuevas y radicales exigencias de la “era crítica”.

Justo porque pienso que esta condición no se cumple, o que al menos no se cumple con *suficiente* rigor en muchas de las teodiceas actuales, considero necesario un estudio diferenciado de esta cuestión. Porque de ese modo será posible, por un lado, hacer *justicia a la tradición*, reconociendo su verdad fundamental y aprovechando además las grandes riquezas acumuladas en su esfuerzo secular; y, por otro, abrir el espacio para una *actualización consecuente*, que, reconociendo la nueva dificultad, aproveche también las nuevas posibilidades para afrontarla, en busca de una coherencia capaz de responder a las exigencias de la cultura actual.

De ahí la importancia de la distinción entre una “vía corta” y una “vía larga” de la teodicea (2011, p. 156).

2. 4. 1. La “vía corta” de la teodicea

Si para llegar a un destino contamos con la posibilidad de dos itinerarios, de dos caminos, el uno agreste, difícil y largo, que exige una preparación física importante; y el otro, cómodo, llano, corto y que puede hacerse paseando sin inconvenientes, nos encontraremos con dos alternativas que tienen sus pros y sus contras: el destino es accesible a todos. El camino breve es seguro y fiable; no así el otro, pero si se llega al final por este, uno se hace una idea de la geografía recorrida más completa, conocerá todos los peligros y senderos; y tal vez, se convierta en un buen guía para cualquiera que por allí se interne o transite.

Valga esta ingenua metáfora para describir esas dos *vías* que Torres Queiruga propone al viajero que busca a Dios..., a pesar del mal.

Es la *vía corta* el camino fácil, el que se recorrió siempre, y los nativos conocen bien.

Con palabras del propio autor decimos que “Dos son los caminos complementarios que se ofrecen: uno, la “vía corta”, del razonamiento directamente teológico; otro, la “vía larga”, que busca su universalización mediante la fundamentación teológica” (2003, p. 259).

Profundicemos (2011, pp. 157-206): resulta sorprendente, dice Queiruga, que cómo una lógica tan aplastante como la que subyace al dilema de Epicuro no haya debilitado o apagado la fe —no así a partir de la modernidad, en donde su efecto es evidente— de los creyentes antes de la Ilustración.

Los autores cristianos conocen el dilema —Lactancio lo da a conocer, recordemos¹⁹²— pero no parecen vacilar de aquello que ellos creen.

Esto no es solo debido a un contexto sociocultural que favoreciera la aceptación de un Dios, aparentemente, contra la lógica¹⁹³, a que fuese gente obtusa u otras razones que se nos escapen. Fue debido a que funcionó otra lógica a ese nivel, la lógica del amor, la del corazón. Confiados en Dios, sabían que no les podía fallar:

Y, siendo realistas, hay que reconocer que en tales circunstancias el instinto religioso tenía razón: si *entonces* no existía otra salida, hicieron bien en agarrarse a ese

¹⁹² “Dios o bien quiere eliminar los males y no puede, o bien puede, pero no quiere; o bien ni quiere ni puede, o bien quiere y puede. Si quiere y no puede es débil, lo cual no se corresponde con Dios; si puede y no quiere, no es bueno, que también es extraño a Dios; si ni quiere ni puede, no es bueno y es débil, y tampoco es Dios; si quiere y puede, lo único que se corresponde con Dios, ¿cuál es pues el origen de los males, y por qué no los elimina” Lactancio (1982, pp. 159-161).

¹⁹³ Introducimos también esta observación desde el mundo pagano, por ser muy ilustrativa, y que el propio Queiruga aduce (211, pp. 176-177): “El que dice que hay Dios: o dice que cuida de las cosas del Mundo o que no cuida. Y si cuida, dirá si de todas o de algunas. Pero si cuidara de todas las cosas, no habría en el Mundo nada malo ni maldad. No se dirá, pues, que Dios cuida de todas las cosas.

Y si cuida de algunas, ¿por qué cuida de unas sí y de otras no? En efecto, o quiere y puede cuidar de todo, o quiere, pero no puede, o puede, pero no quiere, o ni quiere ni puede. Pero si quisiera y pudiera, cuidaría de todo; mas por lo dicho no cuida de todo; luego no es cierto que quiera y pueda cuidar de todo. Y si quiere, pero no puede, es menos poderoso que la causa por la que no puede cuidar de lo que no cuida; ¡pero es contrario al concepto de Dios el que sea menos poderoso que algo! Y si puede cuidar de todo, pero no quiere, se entendería que es perverso. Y si ni quiere ni puede, es a la vez perverso y débil; ¡decir lo cual de Dios, es de impíos! Por consiguiente, Dios no cuida de las cosas del Mundo.

Pero si no ejerce el cuidado de nada ni hay obra ni efecto suyos, nadie podrá decir de dónde aprehende que Dios existe, si realmente ni se hace patente por sí mismo ni puede aprehenderse por ninguno de sus efectos. En consecuencia, también por eso es inaprehensible lo de si Dios existe.

Y de ello concluimos que hasta es probable que quienes dicen de forma tajante que Dios existe se vean forzados a incurrir en impiedad. En efecto, si dicen que cuida de todo estarán afirmando que es la causa de los males; y si dicen que cuida de algunas cosas o de ninguna se verán forzados a decir que Dios es o perverso o débil; y eso es claramente de impíos” [Sexto Empírico (1993, pp. 234-235): *Esbozos pirrónicos*, Madrid: Gredos].

recurso, *pereat lógica, dum fides salvetur*, “muera la lógica, con tal de que se salve la fe”. De hecho, mal que bien, ha funcionado hasta la llegada de la Modernidad. Lo malo es que mantenerlo *ahora* resulta suicida (2013, p. 75).

La *vía corta* acude directamente a la verdadera *lógica del amor*, que se apoya en la fe en el *Dios de Jesús*. Nadie que vea a una madre junto al lecho de un niño que ha muerto atormentado por un cáncer duda de que ella ha hecho todo lo posible por evitarlo. Ante un Dios que nos ha creado por amor y que es él mismo amor incondicional y sin medida, no es preciso siquiera el menor ejercicio silogístico para comprender que, si algo malo nos pasa, es porque se trata de algo inevitable. Por si quedasen dudas, a nosotros se nos ha dicho de parte del mismo Dios que, aunque la madre “se olvidase del hijo de sus entrañas”, él jamás se olvidaría de nosotros” (Is 49, 15) (2003, pp. 259, 260).

En fin, que aunque nosotros desconozcamos las razones del sufrimiento, Dios sí tendrá las suyas.

¿Y de dónde procede esa lógica, esa legitimidad?, ¿en que se fundamenta?, ¿...a qué responde esa actitud tan común, mayoritaria entre los creyentes?

Para Torres Queiruga no es más que la respuesta coherente —nosotros diríamos noble— a la oferta de un Dios que se define en Juan como amor (1 Jn 4, 8), un Dios que lucha contra el mal en todas sus expresiones, un Dios que no puede ser concebido de otra manera que de padre-madre amoroso; un Dios que es todo lo contrario al mal, y que si este se presenta es *a su pesar*, pero no porque lo quiera o lo provoque.

El propio Leibniz llegó a Decir que si de Dios viene, bueno es —en nuestra expresión—, aunque desconozcamos las razones. A continuación lo citamos con propiedad, según lo hace Queiruga (2011, p. 162):

“Ab actu ad potentiam valet consequentia. En Dios esta consecuencia es buena: Él lo ha hecho, luego lo ha hecho bien”. De forma que “podemos juzgar por el acontecimiento

(o *a posteriori*) que esta permisión¹⁹⁴ era indispensable, aunque no nos sea posible mostrarlo (*a priori*) por el detalle de las razones que Dios pudo tener para eso”.

Incluso, a juicio de nuestro autor, el proceder de Kant, denunciando el fracaso de la teodicea y apelando a la razón práctica, no es más que una *vía corta*, pues es un confiar en la sabiduría divina (2011, p. 163).

Ya recientemente otros autores contemporáneos dan por buena esta lógica, como Ingold U. Dalferth¹⁹⁵ o Gustavo Gutiérrez¹⁹⁶, observa el teólogo gallego.

Este reconoce el valor de esta vía, y la necesidad de su preservación, pero hay que tener la cautela de no repetirla; y comparte con Gutiérrez que este camino tiene sus límites: es posible que esa fe no resista las embestidas más agresivas de los argumentos contrarios a la existencia de Dios, a la vez que las situaciones límite pueden poner en cuestión asuntos como la justicia, por ejemplo. Lo que en otros tiempos fue válido hoy no lo es:

Remitiéndonos al que Husserl califica de “principio de todos los principios”, diríamos que la *vía corta* tiene plena legitimidad en cuanto responde a una experiencia originaria, pero sólo dentro de los límites de *esa* experiencia. Lo cual significa que *hoy* no es teológicamente legítimo proceder envolviendo el discurso en una globalidad acrítica, sino que es preciso delimitar cuidadosamente los límites de lo implicado —sea como presupuesto sea como consecuencia— en esa confianza nacida de la fe en el Dios de Jesús. Cosas que entonces pudieron parecer evidentes, hoy pueden quedar desmentidas por un riguroso examen crítico (2006a, pp. 15, 16).

Queiruga insiste en que es urgente romper el falso cuatrilema de Epicuro, “El desafío es *fe* o *no fe*, fe en Dios o ateísmo. Debería pensarse muy en serio lo que en estas circunstancias significa afirmar que la teodicea es imposible” (2006a, p. 17).

¹⁹⁴ Queiruga *corrige* a Leibniz y prefiere “que este acontecimiento era inevitable” frente a “permisión” (2011, p. 162, nota 11).

¹⁹⁵ Cf. Dalferth, I.U. (2008): *Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen: Mohr Siebeck (citado por Queiruga).

¹⁹⁶ Cf. de Prado, C. y Hughes, P. (Coords) (2008, pp. 203-219): *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, Lima: Centro de estudios y Publicaciones Instituto-Bartolomé de las Casas (citado por Queiruga).

Se ha hecho patente la insuficiencia de la *vía corta* y debe evitarse cualquier ambigüedad¹⁹⁷ en la que cae tantas veces el creyente al preguntarse, ¿por qué Dios no actúa ahora?, ¿dónde está su amor en este silencio entre tanto dolor? Una ambigüedad irresoluta, en opinión de Queiruga, que provoca graves daños tanto en el mundo secular como en la teología.

De no tratar seriamente el problema, las preguntas —sin sentido, como se ha visto ya— ¿por qué no crea Dios un mundo sin mal?, ¿no quiere, no puede?, tan integradas en la mentalidad general, son una amenaza para la fe en Dios. Así se constata en numerosas obras literarias¹⁹⁸, cinematográficas, etc. Hay autores que lo hacen desde la fe, otros desde la burla, otros desde el resentimiento, pero todos apoyándose en un presupuesto falso.

Como dijimos, esto tiene también resonancia en la teología, corriéndose el riesgo de mostrar un Dios monstruoso, ajeno a su verdadera naturaleza —¿qué padre, por malvado que sea, no se preocupa y cuida a su hijo?—; y así ha zarandeado esta contradicción a teólogos de la talla de Guardini o Rahner hasta ponerlos en difícil situación¹⁹⁹ (2011, pp. 172, 173).

¹⁹⁷ Torres Queiruga señala esto en concreto en la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI (2006, 38, p. 78). Reproducimos el texto de la encíclica: “A menudo no se nos da a conocer el motivo por el que Dios frena su brazo en vez de intervenir. Por otra parte, Él tampoco nos impide gritar como Jesús en la cruz: ‘Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?’ (Mt. 27, 46). Deberíamos permanecer con esta pregunta ante su rostro, en diálogo orante: ‘¿Hasta cuándo, Señor, vas a estar sin hacer justicia, tú que eres santo y veraz?’ (cf. Ap. 6, 10). San Agustín da a este sufrimiento nuestro la respuesta de la fe: ‘*Si comprehendis, non est Deus*, si lo comprendes, entonces no es Dios. Nuestra protesta no quiere desafiar a Dios, ni insinuar en Él algún error, debilidad o indiferencia. Para el creyente no es posible pensar que Él sea impotente, o bien que ‘tal vez esté dormido’ (1Re. 18, 27). Es cierto, más bien que incluso nuestro grito es, como en la boca de Jesús en la cruz, el modo extremo y más profundo de afirmar nuestra fe en su poder soberano. En efecto, los cristianos siguen creyendo, a pesar de todas las incomprensiones y confusiones del mundo que les rodea, en la ‘bondad de Dios y su amor al hombre’ (Tit. 3, 4). Aunque estén inmersos como los demás hombres en las dramáticas y complejas vicisitudes de la historia, permanecen firmes en la certeza de que Dios es Padre y nos ama, aunque su silencio siga siendo incomprensible para nosotros.” Lo mismo afirma Torres Queiruga de las palabras que Benedicto XVI pronunció el 28 de mayo de 2006 en Auschwitz: “¿Por qué, Señor, permaneciste callado?, ¿cómo pudiste tolerar todo esto?” (2011, p. 175); debe quedar claro, y así lo explicita sin ningún género de dudas Torres Queiruga, que este comentario no cuestiona la buena intención del papa ni del resto de autores criticados: “mi única intención es señalar la objetividad del peligro y la urgencia de que la reflexión teológica se decida a tomarlo en serio” (2011, p. 175).

¹⁹⁸ No nos extendemos en los ya mencionados Dostoievky o Camus, como ejemplo de muchos más.

¹⁹⁹ Traemos aquí a colación las celeberrimas palabras de Guardini, recogidas por J. M. Metz, y citadas también por Queiruga: “¿Por qué, entonces, la libertad con su pecado? ¿Por qué la carga y la

Semejante visión afecta además a la labor pastoral en un tiempo en que el espíritu crítico está presente en todo, haciendo difícil hacerse una imagen amable y justa de Dios.

Tanto es así que Queiruga también llama la atención sobre la amenaza que se cierne —que de hecho afecta— a la idea coherente de los atributos divinos; pues la teología se ve obligada a moverse entre optar por la impotencia divina, si aceptamos la bondad absoluta de Dios; o aceptarlo como malvado si se elige la omnipotencia —en caso contrario, se recurre al *misterio*—.

Evidentemente la teología no va a negar ninguno de estos dos atributos, y termina dando explicaciones — recurriendo a componendas— que mitigan la dureza de la lógica del prejuicio.

El cuestionamiento de la impotencia divina es algo que viene de lejos, nos recuerda Queiruga, que cita a G. Fraile (2011, p. 177) para demostrar que ya el escéptico Sexto Empírico²⁰⁰ lo plantea.

Dios [...] Tampoco puede tener providencia, lo cual se prueba simplemente con ver la existencia del mal en el mundo. Dios o puede y quiere suprimir el mal, en cuyo caso no se explica por qué existe en el mundo; o quiere y no puede, y entonces no es Dios; o ni puede ni quiere, y entonces Dios no sería Dios.

Pero Sexto no trata de sacar consecuencias dogmáticas afirmando que Dios existe o no existe, sino que no puede demostrarse ninguna de las dos cosas y, por lo tanto, se debe suspender el juicio y vivir conforme a la creencia del común de la gente (G. Fraile, 1976, p. 681).

Este camino fue seguido por autores como Bayle y Voltaire, como ya hemos visto; y desembocará en algunos casos en posturas más radicales, el ateísmo. Pero en la

exigencia excesiva impuesta por la historia de los sufrimientos? ¿Por qué —¡oh, Dios mío— la culpa? Tal fue la pregunta que hizo Romano Guardini, cuando estaba agonizando. Y esta petición de aclaraciones continúa: *Cur peccatum?* Este es para mí el “primer” problema de la teodicea; y este problema rompe el círculo soteriológico” [Metz, J. (ed.) 1996, p. 16].

Cf. Rahner, K. (1980, pp. 450-466): Warum lässt uns Gott Leiden?, en *Schriften zur Theologie* XIV, Einsiedeln.

²⁰⁰ Cf. Nota 195.

teología eso no puede ser, y nos encontraremos con dos líneas explicativas que intentan dar acomodo a esta contradicción.

Una de ellas es la que acepta una limitación en Dios. Ejemplo claro es la idea — ya explicada— de Hans Jonas, pero que volvemos a exponer en palabras de Torres Queiruga.

[...] reconoce que nosotros “no podemos sostener la vieja doctrina (medieval) de un poder divino absoluto e ilimitado”. Recurre entonces (y tal vez no sea casual este tirón “esotérico” hacia una lógica más “difusa”) a la vieja idea cabalística del *Zimzum*, según la cual Dios limita su infinitud y omnipotencia para dejar lugar a las creaturas. Desde ahí explica lo sucedido: “Pero Dios calló [en Auschwitz]. Y entonces digo yo: no intervino, pero no porque no quiso, sino porque no pudo”. La conclusión resulta entonces terminante: “¡Este no es un Dios omnipotente!” (2011, pp. 178, 179)²⁰¹.

Con el autor judío coincide, de alguna manera, la teología del proceso, que nos presenta un Dios limitado frente al mal; acierta a ver y matiza Queiruga (2011, p. 179).

La otra línea, como se dijo, es la que habla del *sufrimiento* de Dios, en la que puede encuadrarse a Bonhoeffer.

Si bien es cierto que Queiruga reconoce que en esta interpretación subyace una preocupación por negar cualquier indiferencia o apatía divina, se corre el riesgo de “implicar una finitización de Dios y de su poder salvador” (2011, p. 180).

Con fina observación, nos dice que esta es una postura claramente inaceptable para teólogos como él mismo, X. Tilliet, Metz, J. S. Splett, L. M. Armendáriz o Karl Rahner²⁰², que se expresará con dureza, y cita: “Para —digámoslo de un modo primitivo— salir de mi miseria y de mi embrollo y de mi desesperación, no me aprovecha nada que a Dios —para decirlo de un modo grosero— le vaya tan miserablemente como a mí” (2011, p. 180).

²⁰¹ La respuesta de Andrés Torres Queiruga a esta cuestión es otra —como veremos—, pero a esta postura en particular se opone expresamente; lo dice en nota a pie de página y lo confirmó en la contestación a una pregunta de la que fuimos testigos en una ocasión. Queiruga entiende la creación contrariamente a la concepción de Hans Jonas: Dios se da, es expansivo, no se autolimita.

²⁰² Imhof, P. y Biallowons, K. (1982, p. 246): *K. Rahner im Gespräch I. 1964-1977*. München: Kösel.

En este aspecto, el de la omnipotencia divina, Queiruga es claro, insistente y concluyente: Dios es omnipotente, y puede vencer el mal; de lo contrario es “negar la creación, raíz de nuestra existencia, y la salvación, prenda de nuestra salvación definitiva” (2011, p. 182).

El *quid* de este problema, y su solución, está en verlo como una trampa del lenguaje; aceptar la omnipotencia de forma abstracta y arbitraria es no decir nada. Por eso asegura (2000a, p. 206):

La omnipotencia es *vox relativa*: poder hacer significa necesariamente poder-hacer-algo; si ese algo no existe, carece de sentido hablar de poder o no-poder a su respecto. Decir que Dios “no puede” hacer círculos-cuadrados, no afirma ni niega nada acerca de su omnipotencia, sino que enuncia únicamente la inexistencia de un objeto sobre el que poder ejercerse. La afirmación “Dios no puede hacer un mundo finito-perfecto” aparece así sencillamente como un sinsentido, un mero *flatus vocis*: hablar al viento.

Terminamos con una cita de F. J. Tipler²⁰³ que también recoge el autor de Ribeira: “La omnipotencia de Dios no se encuentra limitada por la habilidad humana de decir tonterías. La omnipotencia de Dios sólo quiere decir que él puede realizar cualquier cosa que no sea lógicamente imposible” (2000a, p. 207).

El otro elemento de la disyuntiva es el atributo divino de la bondad —un Dios malo, se diría—, algo que Queiruga ve —y así es— más difícil de aceptar, y esto se confirma en que las expresiones de esta idea son tardías; y apoyándose en Susan Neiman —*El mal en el pensamiento moderno*— nos recordará, como ya se refirió anteriormente, que notables autores negarán la bondad divina: “Dios es omnisciente y todopoderoso, pero visto el evidente predominio del mal en el mundo, se trata ‘de un Dios desgraciado y malo, de un Dios maldito’”, sostendrá Cioran²⁰⁴ (2011, p. 184). O también el desgarrador y hasta escandaloso testimonio de David R. Blumenthal que, como expone Javier Muguerza, acusa a Dios de crueldad y le exige una petición de

²⁰³ Tipler, F. J. (1996, p. 333): *La física de la inmortalidad. Cosmología contemporánea: Dios y la resurrección de los muertos*. Madrid: Alianza Editorial.

²⁰⁴ Cioran, E. M. (1969, pp.9-26): *Le mauvais D miurge*. Paris: Gallimard. Citado por Torres Queiruga.

perdón por el Holocausto por no querer evitarlo (Amorós Puente C. et al. 2008, p. 66), para expresarse con esta dureza (Blumenthal, 1998, p. 134).

[...] me atrevo a afirmar que de vez en cuando Dios actúa con crueldad; que Dios, en *momentos impredecibles* a lo largo de la relación divino-humana permanente, hace el mal. Y más aún, afirmo de acuerdo con las fuentes que esa tendencia al mal es inherente en Dios...

De todas formas, la idea de un Dios malo es algo que se puede rastrear ya desde muy lejos, aunque fuese de forma difuminada, y se puede intuir en el dualismo, en el diablo o en el Dios airado.

Realmente, al parecer de Torres Queiruga (2011, p. 184):

[...] sigue funcionando la misma lógica que en la negación de la impotencia (en realidad, bien mirado, es también la que sustentaba la negación atea). En efecto, negar a Dios porque, de existir, no podría consentir el mal en el mundo, equivale a afirmar que, en caso de consentirlo *pudiendo* evitarlo, sería un dios-malo. En rigor conceptual tan contradictorio es un dios-finito como un dios-malo; pero la primera contradicción resulta más fácil de soportar que la segunda.

Su advertencia es importante, pues la imagen de Dios se ve deformada de una manera evidente y lamentable.

Directamente relacionado con esto está el recurso de acudir al *misterio* apresuradamente. Ejemplo de ello es la propuesta de Jean Pierre Jossua (1996), que —a diferencia de Hans Jonas— frente al dilema entre bondad y omnipotencia dice que ambos atributos son irrenunciables en Dios, y opta así por aceptar que Dios es incomprensible para nosotros.

Queiruga disiente, eso no es así; el hombre no tiene la capacidad cognoscitiva de abarcar el misterio divino; no obstante, a su entender, esta actitud se precipita e “introduce *demasiado pronto* la incomprensibilidad. La raíz es la de siempre: deja sin pensar el presupuesto fundamental de un “dios” que *podría*, pero no quiere” (2011, p. 193), lo que no soluciona nada.

Es fácil que esta *parálisis* producida por una elección imposible —podría valernos la imagen del asno de Buridán— dé en un ateísmo o en la visión de un Dios cruel —maloteísmo—, inaceptable; como la del referido David R. Blummenthal (1998), y que Torres Queiruga también señala (2011, p. 195).

La solución se encuentra, y repite, en desvelar la absurda asunción de esta paradoja: “Aquí interesa más directamente el problema concreto de señalar la *contradicción irremediable* —el “fracaso” kantiano— a que lleva *hoy* una teodicea que no critique el pre-juicio de que Dios “podría si quisiera” (2011, p. 196).

Acabamos de verlo: afirmar la bondad, implica negar la omnipotencia; afirmar esta, suprime la bondad; afirmar ambas, lleva a la incomprensibilidad. Por todos los lados está cerrada la salida, y por cualquiera de los caminos puede llegarse a lo teológicamente —y creo que también filosóficamente— insostenible (2011, p. 197).

La onda expansiva de este despropósito puede afectar incluso a teólogos finos, grandes; K. Rahner, J. Moltmann, K. Barth o J. B. Metz son algunos; y más, cuando se argumenta con el libro de Job en la mano, en donde “la lógica se pervierte hasta el ‘enloquecimiento’ teológico” en las acusaciones a Job, denuncia Queiruga (2011, p. 200).

Afortunadamente, como también dice el autor gallego, “*el libro de Job no es el último de la Biblia*” (2000a, p. 213). La imagen que de Dios se nos da (2000a, pp. 210-217) es de una novedad importante para la época, pero no es todavía el Abba de Jesús. El libro de Job rompe con la tradicional creencia de que el castigo, el mal, es consecuencia de la culpa, como retribución por una mala acción.

Mas después de una atenta lectura, con lo que se queda uno al final de la historia del pobre Job es con una extraña sensación, de abatimiento también.

Este libro sapiencial tomado al pie de la letra puede hacer creer que todo debe descansar en el *misterio* —incluso ente condiciones teológicamente absurdas— semeja

que Dios es autor o causante del mal, lo que les hará pensar a Gustav Jung²⁰⁵ y a Ernst Bloch²⁰⁶ que Job y el hombre, respectivamente, están a mayor altura moral que Dios.

Es debatido también, afirma Queiruga, si procede quejarse contra Dios en circunstancias adversas (2011, pp. 202-206). Para él, a pesar de ser una necesidad humana el rebelarse contra Dios, hasta casi la blasfemia —como en el libro de Job se ve—, puede ser un antropocentrismo a evitar, porque esa queja encierra la creencia de que el mal es evitable si Dios quisiera, esa protesta se convierte en una indirecta acusación contra Dios. Queiruga (2011, p. 202) se vale de la voz de Armin Kreiner²⁰⁷ para acompañarse en su argumento: “...pues un ser contra el que se protesta con todo derecho y al que se acusa con justa razón no puede, *per definitionem*, ser Dios, no puede ser aquello en comparación con lo cual no puede pensarse nada mayor”.

Aún así, el debate no se acalla, porque los hay que proponen la queja *ante* Dios, no *contra* Dios; lo que, al fin, es replicar el mismo esquema: aceptar que Dios podría actuar contra el mal inevitable.

2. 4. 2. La “vía larga” de la teodicea

Continuamos asidos de la mano de Torres Queiruga (2011, pp. 207-261) por esta senda que nos lleva a Dios. Hasta ahora caminar a su lado ha sido cómodo: nos espera, no se apresura y vuelve a por nosotros si nos rezagamos.

Entramos ya en los dominios de la verdadera teodicea, cerca ya del destino, pero aún nos aguarda el último esfuerzo antes de vislumbrar las torres de la nueva ciudad.

La *vía larga* es complementaria de la *corta*, se fundamenta en las conclusiones de la ponerología: que en cualquier mundo finito el mal es inevitable. “La impagable ventaja del rodeo ponerológico reside en que permite, por fin, una hermenéutica consecuente” (2013, p. 75). Y continúa (2005, pp. 112):

²⁰⁵ Jung, C. G. (2008, pp. 373ss.): “Respuesta a Job”, *Obras completas 11*, Madrid: Trotta. (citado por Torres Queiruga).

²⁰⁶ Bloch, E. (1973, p. 119): *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. Citado por Torres Queiruga.

²⁰⁷ Kreiner, A. (2007, p. 485): *Dios en el sufrimiento*. Barcelona: Herder. Citado por Torres Queiruga.

[...] el amor de Dios aparece en toda su fuerza como criterio decisivo de todo el problema: ninguna interpretación que ponga en cuestión ese amor puede ser cristianamente verdadera. El Dios que crea por amor es por esencia el *Anti-mal* [...].

La aplicación de este criterio se convierte entonces en auténtico revelador de los numerosos pre-juicios que, como auténticos *idola* baconianos, se han ido acumulando sobre el problema, impidiendo la claridad y distorsionando el sentido. [...]

Queiruga hace saltar así por los aires la trampa que escondía el dilema de Epicuro, ya no hay contradicción entre los atributos divinos. Es consciente de que esta voladura lo que nos permite es retirar un obstáculo que nos cerraba el paso, pero no evita que nos hagamos la *verdadera pregunta* —como él la llama—: “¿*Por qué Dios, sabiendo que si lo creaba, el mundo sería inevitablemente un mundo-con-mal, lo creó a pesar de todo?*” (2011, p. 210).

Nos encontramos aquí con una prueba, un reto principal; continúa nuestro filósofo. Según se responda y se argumente, según se justifique —recordemos: teodicea— tendremos una idea de Dios creíble, coherente; un Dios que será sentido y esperanza.

La historia de la humanidad se ha interrogado de muchas formas si la vida con todos sus dolores, sinsabores y angustias merece la pena. Esta pregunta debe ser tomada en toda su extensión, con todas sus implicaciones, con toda seriedad; minimizar el mal para responderla no es buena idea, recuerda Queiruga.

Importante también es advertir e insistir en que la pregunta debe formularse así, y no preguntando por qué Dios no ha creado un mundo sin mal, que —ya se vio— es absurda.

Una primera aproximación permite responder que Dios creó el mundo porque Él, siendo amor, nos acompaña y el triunfo final es seguro:

[...] aunque el mal resulta inevitable en el mundo, no tiene, en modo alguno, la última palabra. Si Dios creó el mundo, es porque, a pesar de todo, el mundo vale la pena. Con lo cual, la presencia del mal, sin ser negada ni banalizada, queda, no obstante

relativizada: la negatividad del mal está envuelta en la positividad del mundo, que, *en definitiva*, resulta capaz de realizarse; que, *de un modo o de otro*, puede afirmar su sentido y defenderse contra el absurdo (Queiruga, 1995a, p. 114).

Decir esto se basa, por un lado —insistirá— en la *experiencia humana del mundo* (1995a, pp. 115-120), que no obstante el mal, el dolor, el hombre —en términos generales— opta por la vida; y por otro, en la concepción que tenemos de Dios²⁰⁸.

Queiruga sabe que este argumento puede *pecar* de antropomorfismo, pero ve legitimidad en ello; Dios no se *hubiera decidido* a crear el mudo si en definitiva no fuera bueno.

Al final puede verse que esta es la esperanza de la *vía corta*, y la ponerología permite una pisteodicea cristiana coherente, en donde no desaparecen todas las objeciones, pero entra en discusión en igualdad de condiciones con otras pisteodiceas, para ello Queiruga insiste en el reaseguramiento de la bondad y la omnipotencia divinas.

Con respecto a la bondad, considera que ha podido invertirse la perspectiva, porque el mayor obstáculo para *aceptarla en Dios* era la existencia del mal, que se creía evitable. Ahora —si es inevitable— queda a salvo.

Queiruga se vale de un símil tierno y eficaz para ilustrar esta bondad divina que se vislumbra detrás de toda adversidad: nadie osaría preguntar a un padre por qué no ha tenido hijos perfectos, sin carencias de ningún tipo, como los más guapos e inteligentes. Aparte de ser absurda la pregunta, al padre le resultaría imposible. Lo mismo vale para Dios, imposible crear un mundo sin mal. A pesar de ello, Dios lo crea, igual que los padres traen hijos a este mundo; y ante la hipotética pregunta de alguno de ellos de por qué lo han engendrado, sabiendo que le tocará su parte de dolor, sufrimiento, pena, enfermedad..., el progenitor responderá: “te hemos traído al mundo por amor, porque a pesar de todo pensamos que vale la pena; no podemos impedirte todos los males, pero te

²⁰⁸ Dios es “libre y creador”, “vida y personalidad infinitas”, “culminación en el orden del *ser* y del *valor*”, cf. Ruibal, A. (1964, pp. 385-389): *Cuatro manuscritos inéditos*, Madrid: Gredos, citado por Queiruga; Andrés Torres Queiruga reconoce la fundamentación metafísica de Amor Ruibal como la mejor (1995a, p. 117).

Por otra parte, pesimistas paradigmáticos como Schopenhauer y Nietzsche no podían dejar de reconocer que, a la postre, hay bien en el mundo, cf. Castro (2015, p. 322, nota 36).

apoyaremos con toda nuestra fuerza y te acompañaremos con todo nuestro cariño...” (2011, p. 214).

Respecto a la omnipotencia, Queiruga procede de igual manera, elimina la objeción que impedía también la coherencia interna de los atributos divinos.

Para ello abunda con el símil de los padres, ahora se sirve de uno de Peter L. Berger²⁰⁹ (2011, p. 218); el cual dice que, cuando un crío llora por la noche asaltado por pesadillas y temores, la madre lo consuela tranquilizándolo diciéndole que no pasa nada, que todo está bien. Subyace en esta actitud, dice L. Berger, una intuición de que hay algo que nos trasciende, que nos asegura que todo está en orden —hay una confianza total en un poder superior—.

Esta idea se ve reforzada por otros autores —Queiruga nos recuerda a este respecto (2011, p. 218) el diálogo entre Horkheimer y W. Benjamin y la compensación de las víctimas de la historia—.

Queiruga es muy sensible a una objeción que se le hace a la teodicea —*que todo lo explica*—, cuando no a él mismo: la anulación del misterio. Nuestro autor no está de acuerdo con ello; la aceptación del misterio, para él, no significa abandonar la lógica de la fe y aceptar un *credo quia absurdum*. Reconoce que “hablar de Dios es moverse siempre en el *misterio*” (2011, p. 220), pero es primordial distinguir entre el misterio real y el misterio artificial; este es contradicción lógica:

El misterio *artificial*, en cambio, es pura contradicción más o menos encubierta; carece de significado, pues responde solo a una construcción vacía, producida por determinadas afirmaciones humanas, cuya incoherencia o incompatibilidad son únicamente responsabilidad de quien las hace. Por eso ni es legítimo cubrir la deficiencia de las razones con la oscuridad objetiva del misterio ni confundir la exigencia de coherencia lógica con la negación del misterio real (2011, p. 221).

Argumenta su respeto absoluto al misterio en todo su discurso, en ningún caso queda anulado. Si en algún momento pudiese parecer lo contrario, es en el tratamiento

²⁰⁹ Berger, P. L. (1975, pp. 100-101): *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Barcelona: Herder.

del mal —reitera—, en la ponerología, precisamente por ser este un momento, un abordaje filosófico; el misterio empieza en adelante:

A partir de ahí el problema no está en haber eliminado el misterio, sino en todo lo contrario: en mostrar, por un lado, la legitimidad de acudir a él y, por el otro, en mostrar que también para él existe una lógica específica, “la lógica de la fe” (2011, p. 222).

Y esto último es muy importante. Para él el misterio no es un campo del ser sin sentido, no puede atentar contra la lógica de la no-contradicción; algo que se puede constatar —nos hace ver— en la filosofía desde Platón a Husserl.

Por eso el verdadero misterio teológico es aquel que no deja de ser razonable en su ámbito específico. Y es por lo mismo por lo que la teodicea —sobre los cimientos de la ponerología, insistamos— ofrece una respuesta coherente sin racionalizar el mal ni justificarlo.

Nos encontramos ahora con dos objeciones de peso (2011, pp. 225, 257): la primera, diríamos que liviano; mas la segunda es formidable —en palabras de Torres Queiruga—, la más pesada. Veámoslas:

Empecemos con la más ligera: *Demasiado mal*²¹⁰, aun siendo inevitable el mal, ¿por qué el mundo alberga tanto, no podría haber menos?

A Queiruga esta pregunta no le parece pertinente, de la misma forma que no se lo parece la celeberrima expresión leibniziana *el mejor de los mundos posibles*: “porque no estoy seguro de que la expresión tenga sentido (más bien creo que no: la *pluralidad* implicada en el concepto de “posibilidad” de mundos finitos se contradice con la necesaria unidad que implicaría el concepto de “el mejor”) (1995b, p. 49).

²¹⁰ Esta objeción es común a otras posturas que también abordan el problema del mal y aceptan la inevitabilidad del mal. Torres Queiruga defiende una “lógica del a pesar de: Dios quiere al mundo por sí mismo, *a pesar de* la finitud y lo que ella comporta, pues la finitud no es un ‘medio para’ sino *la cosa misma en concreto*: es su único modo posible de *ser*” (2011, p. 235); frente a la “lógica del para” y del “fatalismo” (2000, p. 197), pues aceptada la inevitabilidad del mal debe rechazarse cualquier interpretación teleológica del mismo.

No le parece que venga al caso la observación del exceso de mal en el mundo porque “¿‘exceso’ respecto de qué?”, (1995b, p. 49). Exceso que también matizaron Hume en sus *Diálogos sobre la religión natural*, Maurice Blanchot²¹¹ y Emmanuel Levinas²¹², nos recuerda (2011, pp. 207-211).

Además, observa el autor gallego, el problema no reside en la cantidad de mal, sino en la misma presencia del mal, por pequeño que este sea: “si fuese posible evitar el mal, sería realmente inconcebible que Dios ‘se quedase a medias’” (2011, p. 227).

En definitiva, reflexiona Queiruga, en una determinada estructura del mundo a cada estado le corresponde un mal; si modificamos la estructura, modificaríamos las relaciones, pero habría males para las nuevas condiciones, aunque no fuera eso lo deseado. Dentro de lo limitada —finita— que es la creación, el mal será inevitable en todo ajuste que se dé en esa realidad; debe encajar de forma que algún dolor se produce, y esto solo podría ser razonado, explicado, *a posteriori*; nunca podría ser anticipado o previsto.

Y, antes de atender a la objeción más grave, terminamos esta con la contundente conclusión.

[...] si Dios quería un mundo con seres libres, *es imposible* que ese mundo sea sin mal y que esos seres sean moralmente indefectibles; por tanto, la única alternativa es la de *crear o no crear* un mundo-finito-con libertades-imperfectas. Repitémoslo ser o no ser (Queiruga 2011, p. 237).

En cuanto a la segunda objeción, “la objeción más formidable” (2011, p. 237). Es la que se deriva de la conclusión de la ponerología y de la esperanza fundada en una superación definitiva del mal —su derrota escatológica—, a saber: si el mal es inevitable en un mundo finito, ¿cómo Dios omnipotente y bondadoso podrá restaurarlo todo en una nueva creación feliz?; ¿no es eso una contradicción? Y concatenada a esta,

²¹¹ Cf. Blanchot, M. (1983, p. 59): *La communauté inavouable*. París: Minuit, citado por Queiruga (2011, p. 227).

²¹² Levinas, E. (1995, pp. 207-214): *De Dios que viene a la Idea*. Madrid: Caparrós Editores, citado por Queiruga (2011, p. 227).

otra objeción menor: ¿por qué no antes?, ¿por qué no adelanta Dios la redención final del género humano?

Así lo ve Manuel Fraijó (1998, p. 145) en diálogo con Queiruga:

Queda, naturalmente, una gran incógnita: ¿por qué tanto anuncio de gloria futura y tanto cúmulo de miseria para la hora presente? Se habla de la “forzosidad óptica del mal”. Un mundo finito implicaría necesariamente la presencia del mal. Pero, que yo sepa, el cristianismo no promete la superación de la finitud. También ese mundo futuro, libre del mal, seguirá siendo finito. No parece, pues, que la clave está en la finitud. Se objetará que la finitud futura será una finitud “sanada”. Pero debe ser lícito seguir preguntando: ¿Por qué no se nos adelanta, en forma de “anticipo”, esa sanación? ¿Por qué el futuro escatológico, que seguirá siendo finito, se verá libre de un mal que, se afirma, es connatural a la finitud?

Torres Queiruga reconoce que “...la fe en la bienaventuranza eterna, unida al mito del paraíso original, constituye tal vez la base más importante contra la tesis que sostiene que es en la finitud donde reside la raíz última de la presencia del mal” (2011, p. 238); porque da como resultado la feliz circunstancia del bien en seres finitos, sin mal alguno.

Queiruga cree que el inconveniente es salvable y lo encara²¹³ decididamente.

En primer lugar el filósofo gallego sugiere una observación de carácter metodológico, a saber: el lugar para dilucidar esta dificultad es la *pisteodicea*, no la *ponerología*, en la medida en que de lo que se trata cae de lleno en el ámbito de la fe, no es una cuestión filosófica. Por ello solo será un problema para los creyentes, incluidos los que no aceptan la inevitabilidad del mal. Las *pisteodiceas* ateas solo pueden tomarse como argumentos *ad hominem*, dirá Torres Queiruga, que señalan la incoherencia del creyente, pero no *juegan en la misma liga* —son palabras nuestras—.

Si comparamos las posibilidades de las tres posturas —inevitabilidad del mal, el mal es evitable y ateísmo—, para Queiruga la ventaja la tiene la que explica el mal

²¹³ Para abordar esta cuestión directamente recomendamos la lectura de las páginas 217-230 de la obra de Queiruga *Del terror de Isaac al Abba de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*. Según nuestro criterio, nos parece la forma más clara de hacerlo.

desde la finitud frente a la que niega la inevitabilidad del mal, porque la primera logra una coherencia con la idea de Dios, aunque en un primer momento la *gran objeción* la bloquee de lleno.

La otra interpretación —la que defiende que el mal es evitable— queda desarmada ante la pregunta ¿por qué Dios no hace ya ahora lo que hará en ese futuro escatológico?

La postura atea tampoco logra zafarse de las dificultades: deben dar cuenta —en plural, pues son numerosas y distintas— de su increencia.

Vayamos a la *solución* propiamente, recogiendo la postura, ya más aquilatada, de Manuel Fraijó (2006, p. 46) en diálogo ahora con Javier Muguerza²¹⁴:

[...] la raíz última del mal es la finitud, hipótesis por la que tiendo a inclinarme. El mal metafísico sería, pues, la raíz última del mal moral y del físico.

Se objetará que el cristianismo no promete la abolición de la finitud y sí la superación del mal. También el mundo futuro, libre ya del mal, seguirá siendo finito. Luego la clave del mal no estaría en la finitud. Hay que advertir, sin embargo, que esa finitud futura será una finitud “sanada”, *toto caelo* diversa de la que ahora nos aqueja. La finitud *in patriam* no es comparable con la finitud *in via*.

A Queiruga le parece acertada la expresión “finitud sanada”, pero es preciso considerar cómo podría acontecer esa sanación, que además precisa de la “necesaria mediación del tiempo” (2011, p. 248), habida cuenta de la dificultad que entraña la demostración o explicación de la plenitud de la finitud, que sería —en palabras del propio Queiruga— “la ruptura del límite, ‘la infinitización’ de la creatura, el fin de la más fontal y terrible tristeza: la de la finitud” (1995a, p. 219); y esta explicación atañe a toda respuesta o pistedicea. Lo importante es mostrar que no es contradictoria.

Para Torres Queiruga semejante plenitud no acaba con la finitud²¹⁵ de la persona ni con su identidad, pero sí que la lleva a su realización; algo ya latente en el ser

²¹⁴ Como podemos comprobar, la postura de M. Fraijó cambió con el tiempo. En un principio reprochó a Queiruga su interpretación sin, según este, atender debidamente a las explicaciones que él daba e incluyéndolo, a la ligera, en el círculo de los seguidores de Leibniz.

humano desde el principio, en una tensión que se despliega más allá del tiempo. Autores como H. de Lubac²¹⁶, H. S. von Balthasar²¹⁷ y E. Schillebeeck²¹⁸ apuntaron en esa dirección al columbrar un *infinito venidero*²¹⁹, y Karl Rahner²²⁰ percibirá en el hombre algo que expresará con el oxímoron “infinitud finita” (2011, p. 248).

Se trataría de una infinitud regalada —por eso no se destruye la finitud— que es la nueva y única relación entre creador y criatura. Algo difícil de demostrar pero que puede tener un anticipo especulativo en la comunión en el amor que explicará Hegel, y que cita Queiruga —aunque la expresión de Hegel²²¹ no tenga el propósito de explicar este problema, nos advierte—:

Porque el amor es un diferenciar entre dos que, empero, no son simplemente diferentes entre sí. El amor es la conciencia y sentimiento de la identidad de estos dos, de existir fuera de mí y en el otro: yo no poseo mi autoconciencia en mí, sino en el otro; pero este otro, el único en el que estoy satisfecho y pacificado conmigo (...), en la medida en que él a su vez está fuera de sí, no tiene su autoconciencia sino en mí, y ambos no somos sino esta conciencia de estar fuera de nosotros y de identificarnos, somos esta intuición, sentimiento y saber de la unidad (2000a, p. 228).

El autor recurre a más ejemplos, como la mística de san Juan de la Cruz²²², pero creemos que es suficiente para aplicarlo a esa especial relación con Dios, “donde la diferencia es al mismo tiempo la identidad del *non-aliud*” (2000a, p. 230).²²³

²¹⁵ Es la finitud de la persona distinta a la de las demás cosas creadas, al pensar de Queiruga y de la tradición filosófico-teológica. Se expresa en la autotranscendencia, en su apertura.

²¹⁶ Lubac, H. de (1965, pp.144-145): *Le mystère du surnaturel*. París: Aubier, citado por Queiruga.

²¹⁷ Balthasar, H. U. von (1983, p. 186): *Theodramatik IV. Das Endspiel*. Einsiedeln: Johannes, citado por Queiruga.

²¹⁸ Schillebeeck, E. (1982, p. 821): *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*. Madrid: Ediciones Cristiandad, citado por Queiruga.

²¹⁹ Expresión nuestra.

²²⁰ Rahner, K. (1979, p. 81): *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, citado por Queiruga.

²²¹ Hegel, G. W. F. (1985, p. 192): *Filosofía de la Religión*. Madrid: Alianza Editorial.

²²² En concreto de su *Llama de amor viva*, Canción 3, 78: “[...] porque, estando ella [el alma] aquí una misma cosa con él, en cierta manera es ella Dios por participación. [...] De donde como Dios se le está dando con libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida en Dios, está dando a Dios al mismo Dios en Dios, y es verdadera y entera dádiva de el alma a Dios. Porque allí ve el alma que verdaderamente Dios es suyo, y que ella le posee con posesión hereditaria, con propiedad de derecho, como hijo de Dios adoptivo, por la gracia que Dios le hizo de dársele a sí mismo, y que, como cosa suya, le puede dar y comunicar a quien ella quisiere de

Nos queda por explicar la solución que aporta Queiruga al *cur tan sero?*, ¿por qué tan tarde?

No es una pregunta nueva, ya en los tiempos de los Padres de la Iglesia se la hacen, ¿por qué Dios siendo tan sumamente bueno espera tanto para salvar al hombre, para librarlo de todo mal?; formulémosla como lo hace Queiruga: “si va a ser posible al final, ¿por qué no ya ahora?; ¿por qué esperar?” (1995a, p. 152).

Su respuesta está en la línea de san Ireneo de Lyon en *Adversus Haerenses* —al decir de H. de Lubac es una idea larvada en la tradición paulina y tuvo resonancias desde la patrística hasta Edad Media (2011, p. 245) —: no tiene lugar antes porque la humanidad no está lo suficientemente preparada, no está madura, requiere un tiempo de crecimiento y preparación:

A la esencia del hombre pertenece la historicidad, el libre y responsable construirse a sí mismo en la distensión del tiempo. Sin esto el hombre nos resulta inconcebible: constituido de repente, sin crecimiento, sin el lento madurar de la conciencia y de la libertad, sería inerte como una piedra o si queremos, transparente como una ráfaga de luz, pero no se poseería a sí mismo, no sería dueño de sí, no sería hombre (1995a, p. 154).

Con todo, Queiruga considera que es necesario afinar en estos tiempos el concepto de *finitud*, pues nos estamos moviendo en terrenos de frontera epistemológica. Esta necesidad viene dada, explica, por la compatibilidad que debe existir entre la finitud —que es lo que hace inevitable el mal— y esa posibilidad de plenitud o *infinetización*.

Nuestro teólogo propone hablar en ese sentido de “finitud no escatológica, no definitivamente consumada [...], finitud histórica” (2011, p. 256), para referirse a esa finitud *sensible* frente a la *suprasensible* —por utilizar terminología platónica—; aunque no da por cerrada la cuestión.

voluntad; y así, dale a su querido, que es el mismo Dios que se le dio a ella; en lo cual paga ella a Dios todo lo que le debe, por cuanto de voluntad le da otro tanto como de él recibe” San Juan de la Cruz (1982, pp. 853-854), *Obras Completas*, Madrid, BAC, citado por Queiruga, aunque nosotros no hemos servido de una edición distinta.

²²³ Retomaremos esta cuestión más adelante, al tratar la crítica y propuesta de Pedro Castelao.

Antes de entrar en ámbitos teológicos, una pisteodicea concreta, y conclusión de la *vía larga*, Queiruga, en un excursu (2011, p. 257), quiere dejar claro que toda disciplina se legitima si es fiel a su propia lógica, y se sirve de los instrumentos y nociones propios.

La teodicea se mueve en el terreno teológico, mas el uso de sus herramientas y recursos de su lógica no invalida su rigor en esa búsqueda de la lógica de la fe.

Viene esto al caso respecto a la revelación²²⁴, un dato fundamental de la experiencia religiosa e *irrenunciable* en el discurso teológico, pero no por ello la teodicea es menos seria o rigurosa que las ciencias positivas.

Hasta ahora el discurso tenía un solo interlocutor, la filosofía. En adelante serán dos, la filosofía y sobre todo la teología, de ahí que se utilicen justificadamente nuevos conceptos —teológicos— y lenguaje —teológico—.

2. 5. Dios, el anti-mal

Hemos de advertir —no es la primera vez— que habrá quien acuse al filósofo gallego de repetitivo, pero nosotros preferimos decir que es insistente. Es la consecuencia del trabajo realizado durante más de treinta años sobre esta cuestión, en los cuales, desde una primera intuición, ha ido aquilatando, perfilando, puliendo y ampliando su obra también en diálogo con otros autores.

El estudioso que se acerque a la obra de Torres Queiruga enseguida comprobará que los dos objetos nucleares en torno a los que gira su pensamiento son el problema del mal y el Dios-amor, ese es el nervio central de su pensamiento.

Ello puede identificarse ya en sus primeras obras, a las que se les puede seguir los pasos y verlas crecer y florecer en las obras de madurez; y así lo reconoce él mismo:

²²⁴ Recordemos que Queiruga la entiende como un “caer en la cuenta” (2011, p. 260), un descubrir lo que está ahí para todos y Dios nos ofrece. El receptor de esa revelación nunca es pasivo, es activo. No es un oír voces o escribir al dictado, es “una mayéutica histórica” (2011, p. 259). Cf. Queiruga, 2008.

El tratamiento del problema del mal está en el origen de mi libro “Recuperar la salvación”. En él constituye el capítulo central. Pero, de suyo, ese era el tema único en el propósito inicial. Sucedió, sin embargo, que su propio dinamismo exigió ser precedido y seguido por sendos capítulos que mostrasen el fundamento y abriesen las consecuencias. Fue para mí un auténtico vuelco en la vivencia de Dios y en el enfoque de la teología. Desde la nueva perspectiva, Dios descubierto como puro amor y salvación incondicional se ha constituido en centro vital y núcleo irradiante, que confería coherencia al conjunto de los distintos temas con los que intentamos comprender —de lejos, pero sin contradicciones inaceptables— su misterio luminoso y liberador. El misterio de Dios definitivamente revelado en Jesús, pero que así podía aparecer como el Dios de toda la historia, el *Abba* de cada hombre y de cada mujer, sin privilegios ni discriminaciones.

Con mayor o menor acierto, todo mi modesto trabajo teológico se ha convertido desde entonces en una glosa de ese descubrimiento, convertido en principio hermenéutico fundamental: toda interpretación que oscurezca la primacía absoluta de ese amor ya siempre entregado, resulta por eso mismo falsa; y al revés, resulta verdadera toda interpretación que logre mantenerla y destacarla (2011, p. 264).

Entramos ya en los lindes de la conclusión. Se trata ahora de aplicar, de llevar a cabo las consecuencias de sus reflexiones siguiendo su propia lógica interna.

El tratamiento más teológico de esta parte (2011, pp. 263-336) lleva el título que hemos reproducido como epígrafe en este apartado, y que es el elegido por el propio autor en su obra, porque dice que expresa²²⁵ a las claras la compañía y esperanza del Creador en nuestra continua lucha contra el mal.

Las consecuencias a las que se llega siguiendo el pensamiento de Queiruga deben tener una repercusión práctica en una nueva visión tras un cambio en la idea de Dios. Él dice “revolución en la idea de Dios” (2011, p. 264); exhortando a no quedarse en solo una metáfora.

Queiruga da por hecho que hoy en día la teología acepta sin dificultades la idea de un Dios implicado en nuestras vidas; queda lejos ese Dios pantocrátor, impasible,

²²⁵ Expresión, que popularizó —como él dice (2011, p. 263)— E. Schillebeeckx (1983), pero con origen en Kant.

indolente. Por eso la nueva imagen de Dios tiene que ser consecuente con ese Padre que crea por amor, que *sufre* con nosotros, nos conoce y está pendiente de nuestra realización personal, pero se muestra respetuoso con nuestra libertad.

Sabe y advierte de que estas expresiones tan impregnadas de antropomorfismo no reflejan la profundidad real e insondable del misterio, y es consciente del riesgo de caer en la sensiblería con este modo de hablar de Dios, mas argumenta que pretende ser fiel al humus de la revelación: se encuentra en los profetas y “culmina en el *Abbá* de Jesús de Nazaret” (2000a, p. 231).

Por todo ello, se muestra determinante y contundente e insiste en que hemos de evitar pensar en un Dios hosco, iracundo; lo que sería —este sí— un antropomorfismo que atenta contra la propia esencia divina.

La llamada de Torres Queiruga es para “...ver a Dios ya de nuestro lado, compadeciendo nuestro sufrimiento, ofreciendo su ayuda...” (2011, p. 267); por eso “luchar contra el mal es colaborar con su acción creadora-salvadora²²⁶...” (2011, pp. 267-268).

Los cambios propuestos han de empezar con la reinterpretación del pecado original²²⁷. En las interpretaciones —digamos— tradicionales o preponderantes subyace este esquema: “*creación en el paraíso – pecado - castigo (mal en el mundo) / promesa – redención – perdón / salvación o condenación escatológicas*” (2011, p. 274), que para Queiruga es inaceptable, en la medida en que el mal se interpreta como consecuencia de un castigo divino. Además de ser en todo desproporcionado, pues los castigados son miríadas de inocentes que en nada son responsables del primer pecado.

La hermenéutica correcta pasa por entender que Dios busca la felicidad del hombre —eso simboliza el paraíso— y que el mal no está en Dios ni procede de Él.

²²⁶ Véase, de Andrés Torres Queiruga, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, cap. 2 y 3.

²²⁷ Véase, de Queiruga, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, pp. 159-165.

Es fácil objetar que Adán y Eva fueron tentados, que el mal vino de fuera, mas eso debe entenderse como que son seres imperfectos, inacabados, finitos; de ahí la tentación. No debe cometerse el habitual error de creer que Adán y Eva fueron creados perfectos, premiados con dones preternaturales; lo que exige un *repensamiento* de la protología:

[...] lo que la tradición del pecado original quiere decir se recubre muy bien con la estructura que descubríamos para el problema del mal. Por un lado, remite a una *experiencia universal*, correspondiente a la insistencia “ponerológica” del mal como problema humano. Por otro, enmarca la comprensión en el *contexto específico* de la experiencia religiosa, correspondiéndose con la opción de la “pisteodicea cristiana” al buscar en Dios la respuesta definitiva (Queiruga, 2011, p. 271).

El verdadero sentido supo verlo con lucidez Pablo de Tarso: la experiencia adámica es la de cualquier hombre afectado por el mal, pero la salvación viene de Cristo, de Dios. Así lo expresa en su *Epístola a los Romanos*. Fue una lástima que esa luminosa interpretación fuera posteriormente oscurecida por san Agustín, al balancear el peso en el pecado:

De esta forma, por el camino del simbolismo bíblico recuperamos las conclusiones alcanzadas en la teodicea. La dureza del mal nace con forzosidad inevitable en la “tristeza de lo finito”, supuesto que alguna creatura llegue a la existencia. Pero Dios de ningún modo aparece como cómplice. Si llama a la existencia, lo hace para la felicidad, sabiendo que su amor poderoso aunque no sea posible eliminar la limitación —sería eliminarnos a nosotros—, tiene poder para apoyarla hacia adelante, superándola finalmente en el cumplimiento de su proyecto salvador. Por eso la teodicea cristiana, sin negar el mal, se afirma en el “optimismo de la gracia”, que incluso permite “creer en lo humanamente imposible” (2011, p. 273).

El vuelco radical en la imagen de Dios tiene efectos además sobre cuestiones fundamentales, “temas especialmente relacionados con la teodicea” (2011, p.276), presentes en casi toda la obra de Torres Queiruga—: los milagros, la providencia y la oración de petición.

Debe ser así si nos tomamos en serio la autonomía del mundo y cómo esto afecta al esquema mental y a la forma de relacionarse con Dios. Una forma de relacionarse que tuvo su proceso y que Queiruga describe.

Él entiende que la primera y lógica reacción fue el deísmo, esa concepción de la Ilustración que cree en un ser transcendente pero que se aparta del mundo.

Este cambio, a ojos de Queiruga, se operó de forma incompleta; lo que él llama —como vimos— “*deísmo intervencionista*” (2011, p. 278), que sería una forma de *no apartar* del todo a Dios de nuestras vidas: se deja que la naturaleza siga su curso, sus leyes, pero se respeta la revelación que nos habla de un Dios de la historia y fuente de vida. ¿Y cómo?: aceptando que Dios llevase a cabo intervenciones puntuales a modo de milagros, inspiraciones, etc.

Según Torres Queiruga, es preciso llevar esta transformación, el vuelco de la imagen de Dios, hasta el final; “sin embargo, el fundamento de la revolución estaba presente desde el inicio en la idea de *creación*” (2011, p. 278), en la que se puede ver que Dios no está lejos, en otro sitio, sino que desde el interior de la creación la anima y acompaña siempre, “ [...] pero vivimos y actuamos *nosotros*, pues la acción divina no consiste en sustituir la nuestra, sino en hacerla posible y capacitarla para que actúe a través de las propias leyes” (2011, p. 279).

Esta es, a su juicio, la forma de conjugar el viejo y el nuevo modelo: Dios actúa pero a través de la creación.

En cuanto a los milagros, Andrés Torres Queiruga urge una explicación acertada, así como a la recuperación de la correcta comprensión de la acción divina en el mundo. Por eso manifiesta que esa actuación no puede seguir siendo concebida como antes, intramundaneamente, empíricamente, lo que convertía a Dios en un elemento más de la naturaleza. Una consideración teológica sería hacer imposible el milagro así entendido, insistirá; y como ejemplo, de repercusiones metafísicas, expone la hipótesis de que se diera un milagro después de una súplica devota por parte de alguien. Tal circunstancia implicaría negar la infinitud —inmutabilidad— del amor divino, recalca

Queiruga, porque este debe estar siempre en acto; algo habría motivado, habría hecho cambiar de opinión —valga la expresión— al mismo Dios.

Pero todavía más, si así fuera; ¿qué Dios sería ese que dosifica hasta con usura sus favores dependiendo de a saber qué privilegios?, ¿de dónde ese favoritismo que caprichosamente, siendo omnipotente, opta por unos antes que por otros? Y más escandaloso sería si precisa de intercesiones y hasta de sacrificios.

Queiruga y nosotros sabemos de la dureza de estas expresiones, que pueden sonar hasta irreverentes —ni a él ni a nosotros nos resultan cómodas—, pero por ello mismo, insiste el autor gallego, esa visión es algo que debe abandonarse. De no obviarse, se corre el riesgo de distorsionar la verdadera imagen de Dios y socavar la fe.

Nuestro autor alega que, si Dios debe ir subsanando toda insuficiencia de la creación, acabaría hasta por anular el mundo mismo. Por todo ello se puede hablar del “sinsentido ‘teológico’ del milagro” (2011, p. 280) y de “porque nada es ‘milagro’, todo es milagro” (2011, p. 283)²²⁸.

Consciente de esa objeción, aclara (2011, p. 283):

De forma que lo que podría parecer una disminución del poder de Dios y una afirmación de su ausencia, se convierte en la maravilla única de caer en la cuenta de su presencia permanente y de su acción incansable en favor de las creaturas.

Según él, la explicación reside en *darse cuenta*, en saber mirar, percibir con una nueva mirada esa intervención divina, que ya no es un dato empírico como en los tiempos en que la mentalidad religiosa era otra cosa —así, en la Biblia—.

Nos servimos de nuevo de las palabras de Pedro Castelao (2019, p. 17), que con igual sensibilidad incide y confirma ese carácter extraordinario del milagro por definición:

²²⁸ Sobre esto Pedro Castelao (2019, p. 16): “Creo que apuntó en la dirección correcta el teólogo F. Schleiermacher cuando dijo que ‘todo es milagro’”. Sin embargo, Schleiermacher no supo cómo encajar su carácter extraordinario, puntual y fragmentario, porque si todo es milagro, en el fondo nada lo es”.

En la horizontalidad gris de nuestra existencia hay vanos a la trascendencia de Dios como ventanas “velux” en nuestras buhardillas. Como pozos de agua en nuestros campos, como oasis en los desiertos, como agujeros negros en las galaxias, así son los milagros en la vida ordinaria de los creyentes en Dios: oquedades de sentido que succionan con su atracción a quienes se encuentran en su horizonte de sucesos para transportarlos a una nueva e insospechada dimensión de realidad que supera infinitamente toda realidad conocida. Pero siempre en la fe y desde la fe.

Como dijimos, concatenado a esto está la compleja cuestión de la providencia, en la que se entremezclan el intervencionismo, la gracia y la libertad, reconoce Torres Queiruga. Pero nuestro autor se ciñe a lo que propiamente nos atañe: la coherencia de la pisteodicea propuesta.

Queiruga comparte la opinión de A. Schilson²²⁹ (Queiruga, 2011, p. 287), que ve la providencia como el origen y la garantía de la autonomía del mundo y la libertad.

Para Torres Queiruga, “la acción creadora” (2011, p. 288) es ya providencia; es ese impulso que se infunde desde el principio, al modo del *conatus essendi* de Spinoza, insiste; acción creadora —obra de Dios— que hace a la criatura luchar por ser, intentar superar los límites impuestos por la creación, esa finitud que tiene sus leyes dadas por Dios y dotan al universo de una armonía impensable de otra forma.

Lo anterior, afecta a la *physis*; pero en la realidad antropológica todo se complica con el concurso de la libertad humana. Por eso, para su análisis, Queiruga nos

²²⁹ Schilson, A. (1985, pp. 252-262, 261): “Vorsehung/Geschichtstheologie”, Eicher, P. (ed.), *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe* 4. München: Kösel. Citado por Queiruga.

Sobre el difícil concepto de providencia (dificultad que explicaría la llamativa ausencia de la entrada correspondiente en muchos diccionarios de teología), se puede consultar con provecho Köhler, J., “Vorsehung”, en Ritter, J. Gründer, K. Gabriel, G. (Hrsg.) (200, pp. 1206-18) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & Co. AG-Verlag, Band 11,. Boecio la habría definido como la “divina ratio” que dirige (“disponit”) el mundo (*De consolacione philosophiae*, IV, 6), mientras que santo Tomás (S. Th., I, q. 22 a. 3 y S.C.G. III, 64) distinguiría entre una providencia ordenadora o diseñadora del mundo hacia su fin (“ratio ordinis rerum provisarum in finem”) y una providencia gobernadora efectiva de ese mundo (“executio huius ordinis operis quae gubernatio dicitur”). Los hombres serían medios (“media”) de esta providencia gobernadora, quedando por ello mismo elevados a la dignidad de entes con una eficiencia causal en el mundo (elevados a una “dignitas causalitatis”) (en Köhler, pp. 1208-10). Importante a este respecto señalar el hecho de que la palabra “providencia” (*prónoia* en griego) no aparece ni en la biblia hebrea ni en el Nuevo Testamento, sino por primera vez en la Septuaginta, aunque sin duda que el concepto está implícito en el discurso sobre Dios de ambos testamentos (loc. cit.).

señala las dos más potentes corrientes que confluyen en nuestro pensamiento: la griega y la bíblica.

Los griegos, como es sabido, se ocupan más por la naturaleza en su explicación de este asunto; hasta el punto de someterlo todo al *fatum* —moira—, incluso a los dioses. La otra, la cosmovisión bíblica, hace hincapié en un Dios libérrimo.

Pero ambas tradiciones, a su vez, están abiertas a su complementaria —digámoslo así—: los griegos, afirma Queiruga, saben de un Logos divino en el que el hombre debe mirarse para vivir conforme a la naturaleza. Y, por su parte, en la sabiduría bíblica hay un orden para las estaciones, los astros, etc. Dios es libre, pero respeta la libertad del hombre.

Puede decirse que en el Nuevo Testamento “se conjuntan implícitamente los dos polos que, debidamente explicitados, definen la providencia divina [...]: confianza absoluta en Dios, como motivo central, y compromiso de la libertad humana como requisito inescusable para su realización efectiva” (2011, p. 290).

De modo que:

...la libertad humana se nos revela así como la puerta para la novedad más radical de la actividad divina en el mundo. Porque en ella se conjunta lo que parecía imposible en la acción divina: la novedad sin intervencionismo. El hecho de que Dios solicite la libertad —sin forzarla—, a través de la conciencia que esta toma de los dinamismos auténticos a los que la está inclinando su acción creadora-sustentadora, es tan “natural” como que mantenga la órbita de un astro o sustente el crecimiento de una hierba, pues en eso consiste la “naturaleza” humana: en escoger libremente las propias posibilidades (2011, p. 290).

Además de los milagros y la providencia, el otro aspecto relacionado con la nueva imagen de Dios —Dios como amor incondicional, recordémoslo— es la oración de petición; algo muy presente en la obra de Torres Queiruga²³⁰.

²³⁰ Véase, de Andrés Torres Queiruga, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, pp. 247-294, y *passim* en su obra.

No cabe duda de que el nuevo modelo afecta de lleno a la forma de rezar. Se sabe que la oración es una de las expresiones de la fe más importantes, si no la más importante²³¹. Queiruga nos recuerda que, así como concibamos a Dios, así rezaremos.

En la cuestión particular del mal es clave la forma en la que nos relacionamos con Dios, sobre todo en la llamada oración de petición²³²; pues, ¿qué sentido tiene pedirle algo a Dios si es bondad absoluta?; se deduce que cualquier necesidad que tengamos será subsanada de inmediato sin solicitárselo.

Plantearse esa pregunta no es cuestionar el sentido de la oración, sino “*una dimensión muy concreta de la oración*” (2011, p. 293)²³³.

Queiruga entiende que a un Dios que interviene caprichosa y puntualmente —si así se lo concibe— es lógico pedirle, rogarle, para motivarlo, convencerlo, y que así *cambie de opinión*. Pero al Dios de Jesús, al que es todo amor, que no espera que nosotros le pidamos nada, porque es padre y sabe de nuestras necesidades antes que nosotros mismos, no hay que moverlo a nuestro favor, ya lo tenemos desde el principio; observa nuestro teólogo.

También nos enseña el filósofo gallego que lo que debe ser la oración es agradecimiento; dejar oír la voz de Dios para, en complicidad y confianza, colaborar con él por su causa. Lo contrario puede dar lugar a imágenes terribles, como que Dios permite o manda el sufrimiento. De esta forma puede interpretarse, sin mucho forzar, el

²³¹ Los pueblos en los que la oración desaparece pronto ven desaparecer la fe. La oración es la prueba experiencial o existencial de la fe. “Rezar es en la religión lo que pensar en la filosofía. Rezar es hacer religión. El sentido religioso reza como el órgano del pensamiento piensa” (Novalis, *Fragmente vermischten Inhaltes*, J. Minor herausg., Jena 1907, vol. 2, 297, cit. en F. König, “El hombre y la religión”, en F. König, *Cristo y las religiones de la tierra. Manual de historia de la Religión*, Madrid: BAC, 1960, vol. 1, *El mundo prehistórico y protohistórico*, 11-76, 71 y nota 148). Santo Tomás ya lo había señalado: “manifestum est quod oratio est proprie religionis actus” (*Summa Theologiae*, I-IIae, q. 83, a. 3).

²³² Queiruga recuerda que ya “desde el inicio mismo del cambio cultural la oración de petición se encontrase bajo el fuego cruzado de múltiples y agudas críticas: para los deístas carecía de sentido en un mundo reloj-perfecto abandonado a sí mismo por el Gran Arquitecto, para Kant fomentaba la irresponsabilidad ética, y para Feuerbach se reducía a un diálogo del alma consigo misma...” (2011, p. 292).

²³³ Los otros dos tipos de oración que la tradición ha reconocido son la oración de adoración y la oración de acción de gracias.

Kyrie Eleison que Queiruga trae a colación con una cita de Emil Benveniste²³⁴ “...puede dar a entender que Dios podría no tener piedad” (2011, p. 298); y así en tantas formas litúrgicas.

Es fácil objetar que parece que se le quiere *enmendar la plana* al mismo Jesús — recordemos que estamos en una pisteodicea cristiana—, pues Él pedía, y así lo recomienda en varios pasajes evangélicos. Mas, a pesar de que esos versículos han sido referencias desde entonces, y exagerados frente a la acción de gracias, que prevalece sobre la petición, lo nuclear de su intención parece ser la confianza total en Dios, insiste Torres Queiruga.

Eso es lo que subyace en Mateo 6, 7-8 — que Queiruga recoge— “ahora bien, cuando oréis, no charléis mucho, como los paganos, que se figuran que por su palabrería van a ser escuchados. No seáis como ellos, porque vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes de pedirselo.”; o Marcos 11, 24: “Por eso os digo que obtendréis todo cuanto pidáis en la oración, si creéis que ya lo habéis recibido”.

Y afirma (2011, p. 296):

La iniciativa está en Dios: es su presencia activa y salvadora la que inicia el movimiento en cuyo discernimiento, acogida y agradecimiento adorante consiste la verdadera oración. Yendo más allá, ahí radica el fondo más genuino y decisivo del mensaje del mismo Jesús.

Lo que en otro tiempo tuvo validez hoy debe actualizarse; es la insistencia de Queiruga, y válida también para la oración.

Con todo, reconoce el valor que pudiera tener la oración de petición (1997, pp. 264-273) —recuérdese lo que dijimos al principio: su talante no es destructivo, al contrario; él es un autor sensible y considerado—; ni que decir, del de la oración en general, que considera fundamental.

²³⁴ Benveniste, E. (1969, pp. 71-74): “La blasphémie et la euphémie”, *L'analyse du langage théologique*, Paris: Aubier. Citado por Torres Queiruga, que a su vez cita de Gesché, A. (210, p. 187).

Al respecto, destaca como primera utilidad su necesidad antropológica; pues es sabido que no pocas veces el pedir algo a Dios es un desahogo y una muestra de humildad, un ponerse en sus manos. Por esa razón, para Queiruga, lo mejor es conservar lo que de bueno tenga la oración de petición, y defiende que se debe “expresar” en lugar de ‘pedir’” (1997, p. 269). ¿Qué quiere decir con esto?

Nuestro autor observa que, ante tan arraigadas formas de proceder y orar, la persona puede sentirse violentada al oír semejante propuesta, aun teniendo sus mejores intenciones en su trato con Dios —“¿acaso no he sabido hablarle a Dios en toda mi vida?, ¿lo he tratado con la desconfianza de un mero negociante?”; podrían ser las preguntas y pensamientos, que imaginamos nosotros, de cualquiera ante esta situación—.

“La cuestión no está, pues, en negar los valores escondidos de la petición, sino en sacarlos a la luz, liberándolos de sus contravalores” (1997, p. 269). Por eso Queiruga nos anima a conservar la función expresiva del lenguaje —esa en la que el hablante muestra sus sentimientos, que se manifieste, se queje; pero sin incluir la petición, y dejando clara la iniciativa y compañía de Dios.

Así se verá, consuela Queiruga, que “*no hay nada de lo que antes se expresaba como petición que no pueda expresarse ahora —y aún mejor— en su sentido exacto y concreto*” (1997, p. 271).

Con todo, opina que la madurez religiosa tiene una de sus manifestaciones en la ausencia de petición, la cual ha sido útil en su momento, mas debe ser superada.

La obra de Queiruga es también sensible a la comunicación y al silencio de Dios, así como a cuestiones afines: elección y Holocausto. Dicho con sus palabras:

La inversión de perspectiva que supone tomar en serio la visión de Dios como el Antimal se manifiesta también con energía en otros tres temas [revelación, elección y Holocausto] de especial relevancia para la sensibilidad actual. En ellos se aprecia con especial claridad la manifestación de la finitud creatural como constitutiva — y por lo tanto inevitable— particularidad histórica (2011, p. 298).

En efecto, ello tiene que ver con la pregunta que creyente e increyente pueden plantearse: ¿por qué no *habla* Dios más claro y a todos?, interrogación que pone de manifiesto el lastre del viejo modelo, “...se confunde el *hecho*, cierto, de la oscura precariedad de la revelación en la historia con la *interpretación*, falsa, de que eso es debido a una voluntad o permisión divina y no a una imposibilidad de la creatura” (2011, p. 299).

Dios no se revela con parquedad, al contrario. La revelación es un regalo de Dios al hombre, reconoce Torres Queiruga (2000a, pp. 17-42), pero debemos conjurar el peligro de creer que porque sea de origen divino sea recibido “...como un bloque caído del cielo sobre el techo de la humanidad” (2000a, p. 17); y que no puede ser interpretada según las condiciones históricas. La consecuencia es el fundamentalismo.

El cambio de paradigma, según la propuesta de Queiruga, ha de afectar también al concepto de revelación. ¿Habló Dios solo a unos pocos elegidos; en un tiempo ya pasado; y eligió un pueblo, el judío?

Su juicio es que un Dios así de *particularista* es inaceptable, y utiliza una gráfica metáfora (2000a, p. 21) en la que lo compara con un padre que tiene muchos hijos, pero solo atiende y se preocupa de uno, para entregar a los demás al cuidado de la inclusa—resultándole a él del todo sencillo la crianza y el amor a todos—; sumándole a esto una inexplicable tardanza en la expresión de sus deseos y planes, incluso contradictorios con su carácter —insistimos en que este es un lenguaje duro al corazón; no es cómodo para nosotros ni para el propio Andrés Torres Queiruga—

Por eso, no es ni puede ser de esa manera: “...Dios se nos comunica aquí y ahora, a todos y cada uno, de maneras siempre nuevas” (2000a, p. 22):

Cada vez que oramos, estamos dando por supuesto que nosotros “hablamos” con Dios y que él nos responde: por eso buscamos su luz en la oración y tratamos de determinar los movimientos de su gracia, es decir, de su presencia viva en nuestro ser. Todos deseamos saber qué nos está diciendo Dios en nuestra vida: qué caminos desea para nuestra realización, qué tipo de conducta está llamándonos a adoptar para que ayudemos a los demás y hagamos presente su reino [...]

No estamos acostumbrados, ciertamente, a llamar a esto revelación. Pero lo es y no puede no serlo. No verlo así es justamente el fruto de esa visión deformada que hace de la “palabra de Dios” algo extraño y lejano, acontecido *in illo tempore* (2000a, pp. 22, 23).

Si tomamos en serio que Dios nos crea por amor; y lo llevamos a las últimas consecuencias, no puede ser de otra forma.

Pero... ¿por qué no tenemos noticias claras y desde siempre de Dios?: “...puede suceder —y es lo que de hecho sucede— que, efectivamente, una revelación evidente, universal y ubicua, desde el comienzo mismo de la humanidad, sea imposible *no por parte de Dios, sino por parte del hombre*” (2000a, pp. 27-28). —nos separa un abismo; es tal la desproporción entre el Ser divino y nuestra entidad que la comunicación, la revelación, se antoja *milagrosa*—. Lo que defiende Queiruga desde la base de su pensamiento es que Dios no puede hacer un círculo-cuadrado, de la misma forma que una madre —y pone el ejemplo— no puede hacer comprender a su bebé el teorema de Pitágoras por más que lo intente y quiera. Dios no puede hacerse entender desde esa distancia ontológica.

Por esa razón, lo admirable es que la revelación sea posible de otra manera: Dios *lucha* por hacerse entender según nuestras capacidades valiéndose de todo lo que está a su alcance para ello, el hombre es el que debe ser receptivo en su escucha.

Aceptado esto, hemos de ser muy cuidadosos cuando se hable del *silencio de Dios*; eso es algo que nos parece a nosotros —como ya dijimos— así lo percibimos, mas no es cierto, y es injusto y ofensivo para con Dios:

Si hay silencio, éste radica, no en el callar de Dios, sino en la sordera estructural de la creatura. Y, acaso, en nuestro no escuchar, en nuestro vivir “distráidos” [...], sin preparar —en la concentración, en el espíritu de servicio y en el silencio de la oración— los oídos a la palabra honda y sutil de Dios (1995a, p. 151).

Y así puede explicarse el *favoritismo* de Dios o la *elección* de su pueblo, entiende Queiruga.

Ello no debe entenderse, enfatiza, como un privilegio o “limitación de la infinita generosidad divina” (2011, p. 302), sino que:

Las diferencias en el proceso revelador, ya queda dicho, no nacen de un favoritismo divino, sino de la distinta receptividad humana: cada religión lo recibe a su modo y según la limitada medida de sus capacidades; pero Dios a ninguna descuida, en todas está presente y a todas cuida con idéntico infinito amor (2011, p. 303)²³⁵.

Por este motivo Queiruga recurre a otro ilustrativo ejemplo: si un profesor explica un difícil tema a su alumnado, con la misma dedicación a todos, pero percibe que hay un alumno más interesado, más motivado, lo apoyará en todo sin descuidar por eso al resto (2011, p. 304).

Abordamos a continuación la última parte de esta pisteodicea cristiana.

Por ser cristiana no puede dejar de lado un tema capital: el infierno²³⁶. Tanto en su doctrina como en la teodicea es algo que afecta de lleno a la imagen y esencia divinas.

Aunque el infierno se halla presente en las religiones abrahámicas parece ser un concepto original persa, zoroástrico (J. A. Ruíz de Gopegui, 2001; G. Minois, 2005; F. Dastur, 2008).

Suele entenderse que el infierno es un lugar o estado en el que se pena eternamente por los pecados graves cometidos de los que no hay arrepentimiento en vida. Es el mal absoluto, la ausencia del bien, la ausencia del amor de Dios.

Por todo ello —por castigo y por imperdonable— ha sido y es uno de los motivos que más rechazo provoca a la hora de aceptar la fe en un Dios que es amor²³⁷.

²³⁵ Esto enlazaría con la cuestión del pluralismo religioso, el *universalismo asimétrico*, *inreligionación* de Queiruga; tema que no abordaremos porque cae fuera del ámbito de este estudio.

²³⁶ Ha de advertirse que el infierno en el cristianismo no es dato de revelación; pero admite la posibilidad, en el ejercicio de la libertad, del rechazo de la amorosa oferta divina. Recordamos la reflexión de Henri de Lubac: “El infierno es obra del hombre, del hombre que se niega y que se ata: a quien el Amor se le vuelve intolerable” (2022, p. 231).

Fiel a su propósito, el teólogo gallego es coherente; por eso la posibilidad del infierno para él es real, tiene que serlo si respetamos hasta el fin la libertad humana: “se trata, pues de una *posibilidad real*, que debe ser tomada en toda su seriedad” (2011, p. 320).

Y no acepta subterfugios como que el infierno está vacío..., expresión —como otras— que con la mejor intención pretende mitigar las consecuencias a las que conduce la coherencia.

Queiruga, en su línea, participa que el infierno necesita también una nueva reflexión reinterpretativa, pero fiel al fondo de la cuestión.

Al respecto, considera inapropiado pensar paralelamente los términos salvación-condenación positivamente; de esta forma, en positivo, solo puede hablarse de la salvación, que es lo único que Dios quiere: “...fue una desgracia para la fe interpretar el infierno como acción positiva de Dios: como castigo, no digamos ya como “venganza” (2011, p. 317).

Entonces, ¿qué cabe conjeturar respecto al infierno? —preguntamos según la reflexión de Torres Queiruga (1995c, pp. 67-106).

Antes de nada, y como marco a dicha reflexión, hay que decir que él tiene claro que el infierno es la no-salvación, lo que Dios no quiere, por eso será “tragedia para Dios” (2011, p. 317), pues es la frustración del proyecto divino.

[...] algo que le “duele” a Dios como el *mal último* de sus criaturas y, por lo mismo, algo que Dios “no puede” evitar. No, claro está, por impotencia propia, sino por la incapacidad constitutiva de la creatura finita como tal; en concreto, de la libertad humana. (1995c, p. 56).

Repetimos, ¿qué se puede esperar, visto esto?

²³⁷ Para la explicación de esta parte nos valemos sobre todo de la obra de Andrés Torres Queiruga *¿Qué queremos decir cuando decimos “infierno”?*

Andrés Torres Queiruga ofrece tres visiones de lo que puede ser el infierno, aunque muestra preferencia por una de ellas:

La primera es el infierno como auto-condena, que sería el resultado lógico del rechazo voluntario por parte del hombre al plan divino. Queiruga quiere dejar claro que esto nunca sería una condenación por parte de Dios.

Es esta la visión que comparte la mayoría de los teólogos, y está bien equilibrada entre la imagen en absoluto punitiva de Dios y la autonomía de la criatura. Se puede decir que, si así se entiende el infierno, va a él el que quiere, el que lo elige.

Concebido así el infierno, a Queiruga le parece lógico y constituye una “*defense* en el sentido de Plantinga, es decir, como argumento que se limita a mostrar el carácter no contradictorio de esta teoría, no se puede negar la validez formal de su lógica” (2011, p. 321); pero se le antoja insuficiente en un planteamiento en el que Dios es el anti-mal, pues no casa tal bondad con la desproporción temporal de las penas —la vida terrena frente a la eternidad— ni tampoco es compatible con una condena eterna de sufrimiento inútil sin posibilidad de conversión (2011, pp. 321, 322).

A estas objeciones se le pueden sumar otras, como la difícil conciliación de la dicha de los bienaventurados —y la del mismo Dios— que tengan algún ser querido en el infierno para siempre; o con pasajes como el de Pablo (1, Cor 15, 28): “Cuando todo le haya sido sometido, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas para que Dios sea todo en todos”²³⁸.

Y hay otra razón de peso para tener reservas con esta visión del infierno: se da por supuesta la inmortalidad del ser humano, cuando en realidad es un regalo; la vida eterna al lado de Dios es el don gratuito de su inmenso amor, y por nosotros aceptado. De lo contrario, lo lógico filosóficamente es que el hombre muera como ser creado que es.

Este argumento es el que se subtiende en la segunda visión que ofrece Queiruga —que él en un principio aceptaba, para al fin optar por la tercera que veremos—, la del

²³⁸ Citado de la Biblia de Jerusalén.

infierno como muerte definitiva: “Continuando el razonamiento anterior, parece seguirse con lógica espontánea otra conclusión: si la vida eterna es un don, quien no lo acepta queda privado de él, no se salva, *muere*” (1995c, p. 74).

Lógica ésta presente en las Escrituras desde el Deuteronomio hasta Pablo. En fin, que aquellos que no quieran el don divino dejarán de existir, según es la naturaleza humana.

Veamos la tercera visión —que como dijimos, es la que hoy a Queiruga le satisface más—: “el infierno como ‘condenación’ de lo malo que hay en cada uno” (1995c, p. 82).

El principal escollo de la segunda opción “*está en el problema de la finitud de la libertad*” (1995c, p. 82), “¿puede una libertad *finita* y, por tanto, *condicionada* tener una opción tan *absoluta* que la lleve a escoger la *nada*?” (1995c, p. 83).

Según Queiruga, con esto como base, cimentamos la concepción intermedia —como él dice—: “*Dios salva aquel resto de bondad que parece no poder quedar nunca anulado por ninguna acción mala*” (1995c, p. 83).

El teólogo se mantiene fiel al fondo de la cuestión, pues sí que hay “*condenación real y definitiva*” (1995c, p. 83) y se guarda la proporción entre la culpa y sus consecuencias.

Queiruga es sabedor de lo delicado del tema, y se hace eco de algunas reflexiones, por ejemplo de Karl Rahner²³⁹ respecto a la libertad, a la que define como “*facultad de lo definitivo*” (1995c, p. 84):

Por eso la libertad no es precisamente la capacidad de revisar siempre de nuevo, sino la única facultad de lo definitivo, la facultad del sujeto, que mediante esa libertad ha de ser llevado a su situación definitiva e irrevocable; por ello, y en este sentido, la libertad es la facultad de lo eterno. Si queremos saber qué es ‘definitivo’, entonces hemos de experimentar aquella libertad transcendental que es realmente algo eterno,

²³⁹ Rahner, K. (1979, pp. 123-124): *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder.

pues precisamente ella pone un carácter definitivo que, desde dentro, ya no quiere ni puede otra cosa (1995c, p. 85).

Aun aceptando esto, tiene serias dudas en la práctica; los condicionantes son tantos y tan variados que no duda en preguntarse si una libertad así puede llegar a tomar una decisión de esa índole; algo que también valora Rahner. El alemán deja deslizar la posibilidad de esta tercera opción del infierno en alguno de sus difíciles textos.

Nosotros nos atrevemos a reinterpretar este pasaje, que también recoge Queiruga (1995c, p. 87) y que expresa la imposibilidad de comparar el “sí” con el “no” dado a Dios:

El ‘no’ de la libertad frente a Dios, puesto que está llevado por un ‘sí’ transcendentalmente necesario a Dios en la trascendencia, y de otro modo no podría existir en absoluto —o sea, significa una autodestrucción libre del sujeto y una contradicción interna de su acto—, no puede concebirse como una posibilidad de la libertad igualmente poderosa en el plano ontológico-existencial que el ‘sí’ a Dios. (...) Todo ‘no’ recibe un préstamo del ‘sí’ a la vida que tiene, ya que el ‘no’ se hará siempre comprensible desde el ‘sí’, y no a la inversa.

Como decíamos, forzando algo, retorciendo el texto, yendo más allá de lo que tal vez quiere decir, podría significar que el hombre es incapaz de negarse a la oferta divina si realmente fuera consciente de lo que significa un ‘no’, y lo que *encierra* esa respuesta; quizás ni pueda darla.

Queiruga reconoce (1995c, p. 87) que esta idea, la tercera consideración del infierno, le fue sugerida por Anthony de Mello en una conferencia:

[...] él lo expresaba diciendo que las ovejas y los cabritos del juicio final no se refieren a dos clases de personas, sino a dos realidades dentro de cada persona. Se salvará, pues, lo bueno que hay en cada uno, y se perderá, anulándose, lo malo.

Idea que se encuentra también en san Ambrosio de Milán²⁴⁰: “*Idem homo et salvatur ex parte, et condemnatur ex parte* (‘la misma persona se salva en parte y se condena en parte’)” (1995c, pp. 87, 88).

Torres Queiruga, consciente de que la propuesta puede ser objetada por caprichosa, se apoya también en otros teólogos como Juan Luis Segundo (1993, p. 490), que va en la misma línea; y, en intuiciones perfectamente compatibles con la revelación y la tradición, como es el por él llamado “‘*agradecimiento*’ de Dios” — (1995c, p. 90), actitud divina presente en las Escrituras y en especial en la enseñanza de Jesús.

Según esto, Queiruga razona de una manera coherente, y cariñosa también, en este pasaje:

Pues bien, es evidente que no existe nadie que alguna vez no haya hecho el bien a alguien. Ni el más perverso de los humanos ha estado sin ningún tipo de amor, ni el peor de los criminales dejó de hacer en muchas ocasiones el bien a algún prójimo, es decir, a un hijo o hija de Dios...; en definitiva, *a Dios*. La conclusión se comprende, y cabría expresarla así, aunque sea en palabras demasiado humanas: el Dios que agradece y recuerda —la memoria amorosa del Señor como fuente de vida constituye un motivo muy importante de la visión bíblica— hará todo lo posible, aprovechará todo resquicio, para mantener viva por siempre cualquier brizna de bondad que en algún momento haya germinado en la más apartada de sus creaturas (1995c, p. 92).

Otra prueba que aporta, en la que se apoya también su opinión, es la apokatástasis; presente desde Orígenes como doctrina, aunque rechazada oficialmente, la idea está en la tradición:

Basta con traer a la memoria la doctrina de la *apokatástasis* o “restauración de todas las cosas” por medio de Cristo (cf. Hch 3, 21). Orígenes fue su gran defensor, pero no estuvo solo: le siguieron muchos y no pequeños (Gregorio Nacianceno, Gregorio Niseno, Dídimo el Ciego, Evagrio Pónico, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, quizá Juan Crisóstomo...). El rechazo oficial cortó el movimiento; pero aun así,

²⁴⁰ *In Ps, 118*, serm. 20,58: PL 15, 1502, citado por Queiruga, que observa que fue en Hans Urs von Balthasar donde la descubrió.

aparecerá más tarde en Escoto Eriúgena, Amarilco de Bene, Los Hermanos y Hermanas del Libre Espíritu y los Anabaptistas (1995c, pp. 96-97).

Como puede comprobarse, Andrés Torres Queiruga propone una teodicea coherente que descansa confiada en un Dios que dota de sentido y esperanza la existencia de cada uno de nosotros²⁴¹.

²⁴¹ Somos conscientes de las numerosas objeciones que puede suscitar la teoría de Andrés Torres Queiruga, ya sea por una sensibilidad religiosa diferente o por una concepción filosófica contraria; por eso, la tercera parte pretende ser un resumen de las más importantes.

CUARTA PARTE. LA TEODICEA DE ANDRES TORRES QUEIRUGA A DEBATE²⁴²

En este tramo final que dedicamos al teólogo gallego damos cuenta de los acuerdos y desacuerdos por parte de algunos de sus interlocutores con su concepción del mal y sus implicaciones teóricas —como pueden ser la noción del *infierno*, la oración de petición o, incluso, hasta la imposibilidad de justificar el mal de forma racional desde la idea clásica de Dios—.

El orden que seguimos no es jerárquico ni cronológico. En algunos casos recogemos la respuesta de Torres Queiruga; en otros, la obviamos por entender que ésta se incluye en su propia teodicea o por ser recurrente en más de un autor.

1. La crítica a la ontologización del mal: Ignacio Sotelo y Javier Muguerza

Empezamos por la opinión de Ignacio Sotelo (2006, pp. 85-90), autor al que ya hemos hecho alusión en la introducción.

De entrada, Sotelo reprocha a Queiruga no llevar hasta sus últimas consecuencias el hecho de que el mal sea una noción nacida en el contexto religioso, en la religión (2006, p. 87). A su vez, intentará minar el edificio *queirugano* por la base: “Mi desacuerdo, como bien sabe Andrés, se inscribe en el mismo punto de partida: dudo que sea evidente que el mal exista y, por tanto, la ponerología me parece un saber fantástico como la teología sin Dios” (2012, p. 366).

Porque para Ignacio Sotelo:

[...] no cabe preguntarse *unde malum*, sin previamente *unde bonum*. No cabe una ponerología, un saber objetivo sobre el mal, desconectada de una *agatología*, de *agathós*, el saber objetivo sobre el bien. El bien y el mal son categorías que no funcionan la una sin la otra; más aún, sin una idea del bien no se puede hablar del mal que, en última instancia, consiste en la mera privación, carencia, del bien. El mal no

²⁴²La brevedad de la exposición de alguna crítica en lo que sigue responde a que, en ocasiones, las objeciones están vertidas en reseñas, un apunte, comentarios en algún blog, o referencias marginales en obras de los propios autores.

existiría, si no existiese el orden del bien, y este orden no existiría, si Dios no existiese. [...] Torres Queiruga apunta en su ponerología al mal objetivo, me temo que incluso, sin quererlo se acerque a una cierta sustantivación del mal (2012, p. 367).

Para Sotelo, el bien y el mal son conceptos que solo afectan al hombre en su subjetividad, como así es desde la modernidad —recuérdese a Hobbes y su definición del bien como lo que me agrada, y del mal como lo que repudio²⁴³— (1995b, pp. 134,135); cosa que, a su juicio, no sabe Queiruga cuando objetiviza el mal, que hace originar de la finitud de lo creado. Así lo que propone el pensador gallego, según Ignacio Sotelo, es la ontologización del mal:

[...] el error “metafísico” es objetivarlo [la experiencia *subjetiva*] como si esta impresión subjetiva fuese una realidad en sí, fuera de la conciencia del que lo sufre. El autor ontologiza el mal como una realidad objetiva que afecta a todos los humanos, y hasta tal punto le parece una evidencia indiscutible que ni se lo cuestiona (2006, p. 88).

A todo esto Queiruga responderá que Sotelo es “presa de una visión ‘moralizante’ del mal”; y lamenta que este no hubiera leído su monografía sobre el mal, pues en ella se consideran con atención algunas de las objeciones hechas por él²⁴⁴ — como se pudo comprobar más arriba— (2012a, p. 569).

Queiruga lamenta que sea casi imposible, a lo que parece, la comprensión entre ambos en esta cuestión (2006b, pp. 91-98), e insiste en que esta crítica es compartida por varios de sus *opositores*.

Lo cierto es que el autor gallego niega en su obra, por activa y por pasiva, la *realidad* del mal —no es un maniqueo—: “la finitud es tan sólo la *condición de posibilidad* del mal, y eso en modo alguno implica que yo afirme que el mundo sea malo...” (2006b, p. 91).

²⁴³ Hobbes, T. (1992, pp. 40-50): *Leviathan. O la materia forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, citado por Ignacio Sotelo, aunque su referencia es de otra editorial: “But whatsoever is the object of ani mans Appetite or Desire; that is it, which he for his part calleth *Good*: And the object of his Hate, and Aversion, *Evill*” (1968, I, cap. 6): Londres: Edición de C.B. Macpherson.

²⁴⁴ Se advierte que alguna crítica hecha por Sotelo es anterior a una exposición más completa del mal por parte de Queiruga; pero la introducimos aquí por ser un frecuente interlocutor y que, sin duda, ha servido como acicate a la hora de *afinar o matizar* su tesis sobre el mal.

Su defensa al respecto nos parece sólida y fundamentada, él está convencido —y así lo vemos también nosotros— de que el error de Sotelo —y de otros autores— reside en la mala interpretación de su obra y en inconscientes *prejuicios*.

Un aire de familia tiene la crítica que le hace a Queiruga Javier Muguerza en *La profesión de fe del increyente. Un esbozo de (anti)teodicea* (1995, pp. 7-36).

Éste le ataca también en los fundamentos, acusando a Leibniz de fraudulento y de ontologizar el mal; asimismo, a Torres Queiruga le reconviene por no elegir entre omnipotencia o bondad; disyuntiva, a entender de Muguerza, inevitable.

2. Dificultades a partir de la “objeción formidable”

Como ya se ha visto, una de las objeciones más potentes contra la teoría de Andrés Torres Queiruga es la de cómo conciliar un futuro escatológico de felicidad, libre de mal, si cualquier creatura no deja de ser finita —recordemos que es en esa finitud en donde está el *quid* —su posibilidad— del mal según Queiruga.

A ello intentan dar respuesta dos autores —gallegos también—: M. Cabada Castro y Pedro M. Fernández Castela. Ambos son partícipes y admiradores de la obra de Queiruga; la comparten en gran medida, pero con distintos matices; como el que propone Cabada.

A juicio de Cabada²⁴⁵ (2013, pp.143-173), la concepción bipolar —digamos— finito versus infinito de Torres Queiruga es insuficiente para una explicación coherente y completa de la pisteodicea por él propuesta.

A Manuel Cabada se le hace difícil armonizar la apertura infinita —plenitud— con la finitud sin provocar la ruptura en el ente creado y seguir siendo la misma persona, como así exige la revelación.

Cabada va a formular, inspirándose en G. Cantor²⁴⁶, la infinitud de la realidad finita o infinitud creada: un tipo de infinitud ya en el más acá, frente a la finitud de lo creado que defiende Queiruga:

La infinitud “creada” solo puede ser infinita “en cierto modo”, es decir, en determinados niveles de su propio ser y no en todos los posibles niveles o bajo cualquier punto de vista, ya que si ello fuera así, estaríamos ya hablando de infinitud “absoluta”, divina (2013, p. 160).

Pero esa infinitud es actual en algunos aspectos, algo crucial para el autor²⁴⁷.

²⁴⁵ En Infinitud y problema del mal. En diálogo con A. Torres Queiruga.

²⁴⁶ En la dialéctica finitud-infinitud y su complejidad repasa también J. Muguerza (1995, p. 22).

²⁴⁷ Cf. la extraordinaria obra de Manuel Cabada *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad* (2008).

La idea de Cabada es recogida por Pedro Castelao²⁴⁸ (2012b, pp. 183-195): “Con toda modestia quixera dicir que non creo necesario manter a finitude como dimensión constitutiva da condición de criatura. Creo que a finitude é unha característica esencial de todo aquilo que ten existencia espazo-temporal” (2012b, p. 193); aunque Cabada, en un principio, le reproche (2013, p. 169) no hacerlo hasta el final y haberse quedado solo en su explicación al más allá de la muerte y no antes: “sus reflexiones [...] se han quedado demasiado cortas o se han detenido demasiado pronto”.

El joven profesor no fue indiferente a esas palabras ni a la profundización de su estudio y en 2023 se doctora en Filosofía con la tesis “*El ‘infinito creado actual’ en Blaise Pascal y Georg Cantor. Prolegómenos filosóficos para una futura antropología teológica*” (2021)²⁴⁹.

Sugere título que anticipa todo un porvenir de investigación que ya tiene continuidad en otro trabajo en curso que posiblemente se intitule: “*Bajo el imperio de la finitud. La teología del siglo XX y el infinito creado actual*” (2021, p. 21), en donde estudia a K. Rahner, H. Urs von Balthasar, R. Guardini, W. Pannenberg, P. Tillich, J. Moltmann, P. Florenski, V. Soloviov y S. Bulgakov, teólogos en los que en cuyo pensamiento subyace de algún modo la equiparación entre criatura y finitud.

Se confirma que Castelao es un agradecido deudor de la obra de Queiruga, pero el descubrimiento del jesuita Manuel Cabada lo agitó interiormente y despertó en él un *escrúpulo* —llamémoslo así— acerca de la ecuación entre finitud y condición de criatura:

Hace tiempo que me preocupa la manera menos inadecuada posible de pensar la relación entre Dios y lo no divino, entre el Creador y su criatura. Y esto todavía más, si cabe, habida cuenta del terrible problema del mal.

²⁴⁸ En *A teoloxía da creación de Andrés Torres Queiruga* (2012b).

²⁴⁹ Apenas puesto el punto final a esta investigación, ha sido publicada por la Universidad Pontificia Comillas, cf. Castelao, P. (2023). Cf. Suárez Pérez, T. (2023a); Suárez Pérez T. (2023b). Nosotros aquí mantenemos las referencias previas a su edición, con su paginación correspondiente. Su consulta puede hacerse en el repositorio de la mentada universidad. Una razón por la que concedemos más espacio a la hipótesis de Castelao frente a otros responde a que estos se mueven, al fin, en terreno puramente teológico; lo que no es el caso en Castelao: “...el arranque de esta tesis en filosofía es claramente teológico y así debe ser presentado. Lo cual no obsta para que lo que aquí vamos a investigar —una herramienta filosófica para desbloquear esa contradicción— no pueda ser susceptible de una investigación lisa y llanamente filosófica” (2021, p. 21).

Habiendo estudiado con atención el pensamiento de Andrés Torres Queiruga al respecto y compartiendo inicialmente su planteamiento general sobre la finitud y el mal, un primer acercamiento parcial al último gran libro de Manuel Cabada Castro en filosofía²⁵⁰ —realizado, mi acercamiento, mientras aún estaba redactando la tesis doctoral en teología— sembró en mí una incertidumbre que, aunque logré en cierta medida acallar de modo provisional, sin embargo continuó pujando con fuerza, en un segundo plano de conciencia, haciéndose una y otra vez presente en aquellos momentos en los que nuevamente tenía que volver sobre la cuestión del mal, la creación y la finitud (2021, p. 18).

Tal *escrúpulo* crece en Castelao hasta hacérsele imposible concebir la propuesta de Queiruga: en el futuro escatológico la criatura estará libre por completo de todo mal, pero sin dejar de vincularse criatura y finitud:

Por más que lo he intentado, debo confesar que no soy capaz de ver cómo puedan sostenerse al mismo tiempo ambas cosas —a saber: plenitud sin mal y finitud creatural [...] ya que, según creo, mantener la una excluye la posibilidad de mantener la otra [...]. Si se afirma que la finitud es esencialmente constitutiva de la condición de criatura y que en la escatología la plenitud de la creación conlleva la perfección pero nunca la superación de la finitud [...] y, al mismo tiempo, se sostiene que la finitud es la condición de posibilidad del mal, parece claro que si lo es aquí, en la historia, también tendrá que serlo allá, en la ultrahistoria, donde por más que se plenifique nunca deja, la finitud, de estar presente, por estarlo, también, la condición de criatura en su más pura esencialidad (2021, p. 20).

Cabada puso a Castelao en la senda de la solución de semejante aporía, senda que recorrerá de su mano al comienzo, para después, al crecer, seguir su propia travesía y continuar en diálogo con Pascal, Cantor, Aristóteles, Hegel, Spinoza, Kant, Franzelin..., y el propio Queiruga.

La posible salida de ese callejón ciego parece haberla encontrado Pedro Castelao en el “infinito creado actual”, apuntado por G. Cantor, y que no es el infinito absoluto divino, ni el infinito potencial. Repetimos, lo que en un principio fueron dubitativos pasos se hace caminar seguro y determinado hacia la búsqueda del “infinito

²⁵⁰ Se refiere a Cabada Castro (2008).

creado actual” como idea filosófica que proporciona una perspectiva nueva a la realidad, y sospechamos que repercutirá en la *reformulación* de la teología sistemática así como en la cuestión de la teodicea²⁵¹.

Pedro Castelao parte en su estudio del último Cabada, al igual que hace con Queiruga, en cuya obra *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* se centra. El principal reproche del teólogo de Comillas a su paisano Queiruga es lo que éste mismo llama “la objeción más formidable” (Queiruga, 2011, p. 237), consecuencia de su coherente teoría, y que recordamos en escasas palabras: el mal es inevitable en un mundo finito, mundo que no puede ser de otra forma más que finito por ser creado. Tal finitud conlleva diferencias, choques, desajustes que serán expresiones del mal de un mundo que no es perfecto porque no es Dios.

Así pues (Castelao, 2021, p. 82):

Formulémosla con brevedad y claridad. Si, por una parte, la condición de criatura, en cuanto distinta de Dios —el único infinito— es esencial y constitutivamente finita y, por la otra, es precisamente esa finitud la condición de posibilidad del mal, entonces, dada la inevitabilidad del mal vinculada con la finitud de la criatura, o bien la salvación escatológica es imposible o bien hay que explicar cómo es posible mantener la finitud en la bienaventuranza divina y afirmar, al mismo tiempo, la superación y hasta la imposibilidad del mal en la eternidad de Dios.

Nos recuerda Castelao que Queiruga es sabedor de que esta crítica u observación no solo habría que hacérsela a su teoría, sino que también implica de lleno a toda la escatología, pues esta defiende un estado de bienaventuranza eterno, libre de males en los seres creados, por lo cual lo que se debería precisar es cómo un ser creado puede participar de la felicidad divina, de cómo lo finito participa de lo infinito; y, en este punto, aporta Castelao dos precisiones hechas por Torres Queiruga (Castelao, 2021, p. 83; Queiruga 2011, pp. 241-242).

²⁵¹ Nosotros nos limitaremos aquí solamente a una reseña de la tesis de este joven autor, un trabajo expositivo sistemático de su obra merecería otra atención y unas fuerzas de las que ahora mismo carecemos; estamos seguros de que en un futuro esos trabajos serán realizados y su voz ineludiblemente oída; insistimos, aquí no pretendemos ser exhaustivos ni mucho menos, y nos ceñimos a lo que nos convoca, el problema del mal en Andrés Torres Queiruga.

La primera de ellas afirma que la plenitud final no destruye la finitud humana ni es algo añadido a ella. Es el desarrollo de todas las dinámicas y posibilidades que encierra la existencia humana.

En segundo lugar, esa plenitud final respeta la identidad de la criatura y supera definitivamente el mal.

Pero centrémonos, como hace Castelao, en la defensa que hace Queiruga de su personal propuesta. Éste, ya se vio, admite que la mediación del tiempo es condición sin la cual no sería posible esa plenitud prevista —recordemos a Ireneo de Lyon—. Admitido esto, Castelao desgrana el razonamiento de Queiruga respecto a esa relación de plenitud con Dios manteniendo al mismo tiempo la finitud inherente al ser creado, una finitud humana que debe ser peculiar, como peculiar será la interacción con Dios en la otra vida.

En lo que se refiere al carácter especial de esa finitud, se trata de la apertura del hombre en constante autotranscendencia —como ya se vio, e insistimos—: no es la finitud humana igual que la de los otros seres creados, se trata de una finitud muy especial, tanto que la persona finita se realizará en la apertura infinita.

Llama la atención de Castelao que la interpretación que Queiruga sugiere, y el recurso a términos como *apertura infinita*, *autotranscendencia constante* —en definitiva, la diferencia que establece entre la finitud humana y el resto— hacen pensar que renuncia a investigar o a atender la propuesta de Cabada acerca de los tipos de infinitud (Castelao, 2021, p. 86):

Él [Queiruga] se mantiene incólume en la habitual distinción entre el infinito absoluto de Dios y la radical finitud de todo lo no divino, si acaso, como estamos viendo, con la singularidad de la ‘finitud humana’ a la que le reconoce —como es evidente— la consabida característica específica de la apertura dinámica hacia la infinitud. Esta es la base filosófico-teológica que subyace a todo su planteamiento.

Y añade (Castelao, 2021, p. 86):

Y, a mi juicio, aquí se encuentra un núcleo esencial que ayuda a comprender mejor los aciertos y las eventuales limitaciones de su concepción filosófica y teológica tan amplia y diversificada.

Es meticuloso Castelao en el análisis que hace de Queiruga en lo que afecta a la peculiar relación del ser humano con Dios, una vez *demostrada* esa finitud infinita.

Queiruga pretende mostrar que el concepto de finitud y la realidad no se rompen. Eso debe ser así para Queiruga, porque de lo contrario la identidad del ser creado, incluso en la recapitulación de los tiempos, desaparecería. Para él, así como la finitud humana es peculiar, también lo es la relación con Dios, en interpretación de Castelao (2021, p. 87):

El Creador es pura donación de amor constituyente y la criatura es la cristalización autónoma de esa donación que, en cuanto constituida *por Dios*, todo lo recibe de Él y, en cuanto *constituida* por su Creador, es libre ante Él.

Esto supone tan honda relación de pertenencia, tan abismal vinculación en el origen de la criatura respecto de su trasfondo creador que, en cierto sentido y exagerando (aunque no del todo), en ciertos momentos se puede perfectamente comprender que pudiera carecer de sentido hablar de “alteridad”, “diferencia” o “separación” de tan increíblemente unidos como de hecho están el Creador con su criatura.

Como se puede constatar después de la lectura del pasaje anterior, según Castelao es tal la relación entre Dios y su criatura y tan peculiar, que sin caer en el panteísmo se puede hablar de infinitización de la finitud: lo finito no mengua en su relación con el absoluto, al contrario, se plenifica, y su expresión máxima acontecerá con la plenitud escatológica.

Recordemos que, para salvar semejante dificultad y aparente contradicción, Torres Queiruga se vale de ejemplos tomados de la literatura, las narraciones bíblicas y de la mística, como la historia de Tristán e Isolda, el Cantar de los Cantares, Romeo y Julieta, san Juan de la Cruz. En todos esos casos —interpreta Castelao en Queiruga—

en la fusión de esas identidades amorosas, las identidades personales no quedan alienadas, sino que se realizan en plenitud:

Nuestra verdadera identidad, nuestro yo más profundo no se corresponde con nuestro yo pensante o nuestro yo actuante, sino con nuestro yo amante. Y en ese desbordamiento propio del amor, en ese despojamiento de sí mismo, en ese no querer ser más yo mismo sino ser y vivir en el amado (o en la amada) es, paradójicamente, cuando más (y de modo más auténtico) uno mismo se es, hasta tal punto que, el anterior ya no amante y autocentrado se estima ahora como yo de otro, como existencia ajena, y, en la sola posibilidad de que retorne, se torna triste, vacío y hasta repugnante (Castelao, 2021, p. 89).

De esta manera, mediante la autotrascendencia constante hacia la infinitud, consigue Queiruga vencer el mal definitivamente partiendo de la finitud.

En este punto, Castelao hace hincapié en una actitud y propuesta de Queiruga que engrandece a éste; es el hecho de que, en toda su obra, y en concreto en su estudio del mal, el teólogo de Aguiño llama constantemente al diálogo y al trabajo en común, y más cuando una conclusión repercute en la escatología de forma ya vista.

Castelao recoge el guante —tal vez no sea la expresión más feliz, Queiruga no reta a nadie—, y en este contexto emprende diálogo respecto a la cuestión de la “objeción más formidable”:

A mi modo de ver, hay en su respuesta tres presupuestos firmemente aceptados cuya evidencia es más discutible de lo que, según creo, el propio autor da por sentado. El primero es su concepción de la finitud. El segundo la vinculación entre finitud y condición de criatura.

El tercero la salvaguarda de la identidad de la criatura con el recurso de la finitud metafísica.

Todo ello nos conducirá a cuestionar que la propuesta de una “infinetización de la finitud” sea una respuesta adecuada a la objeción planteada (Castelao, 2021, p. 91).

En lo que atañe al primer punto, el concepto de finitud, Castelao constata —y apunta que Queiruga así lo comparte a la postre— que la finitud histórica es la única conocida por nosotros²⁵².

¿Qué quiere decir Castelao con “histórica”, con la finitud de la historia? Se refiere con ello a lo que tiene lugar en el espacio y en el tiempo, con la precisión de sus palabras: “aquello que acaece con la aparición y el desarrollo del espacio tiempo [...] Y, constatado esto, diría aún más: la finitud de la historia no sólo es la única que conocemos, sino que también es la única que hay” (Castelao, 2021, p. 92).

La razón de ello es la siguiente (Castelao, 2021, p. 92):

Es nuestra constitución espacio temporal la que nos hace finitos en nuestra existencia biográfica. Todo cuanto tiene historia, todo cuanto acaece en un momento y en un lugar, todo cuanto ha comenzado a ser y, en algún instante y en algún sitio, también dejará de ser, todo eso no puede ser sino finito (al menos provisionalmente, en cuanto que su existencia discurre en el espacio tiempo), porque, al darse en tal sitio y en tal período implica necesariamente el no haberse dado ni antes ni después y, también, ni allá ni acá, sino precisamente ahí —en el “ahí” del espacio y el tiempo— donde efectivamente acaece la existencia en cuestión.

E insiste Castelao (2021, p. 93) en que lo propio, lo característico de la finitud es que lo que es en un momento dado no puede ser otra cosa, hacer algo implica no hacer lo otro, cumplir una posibilidad descarta las restantes. Así es el sello de la finitud y la dinámica de la historia.

Castelao va a tomar en préstamo en su concepción algo de Cabada y de Queiruga: comparte con el primero la “infinitud creada”, pero con el segundo, el que tal infinitud creada sea, provisionalmente, finita por histórica.

Al reproche de Cabada a Castelao, por su no extensión de la infinitud creada a la intrahistoria y no solamente a la escatología, éste contesta que se le hace difícil entender

²⁵² Advierte Pedro Castelao que Torres Queiruga no entra en la cuestión de la eternidad o temporalidad, solo se ocupa de la finitud humana. Esto para Castelao es una importante carencia en la teoría de Queiruga, ya que se echa de menos una visión cósmica de la escatología cristiana que alcance también a la pascua de la creación (Cf. Castelao, 2021, p. 92; Castelao, 2012, pp. 183-195).

a la criatura en el espacio y el tiempo de otra forma que no sea la provisionalmente finita. De no entender como finita la realidad creada, afirma Castela, habría que cuestionarse conceptos clásicos y universales como nacimiento, muerte, fracaso, debilidad, culpa o error.

De ese convencimiento que tiene el filósofo ribeirense, a saber: que la realidad es “infinitud creada histórica y provisionalmente finita” (Castela, 2021, p. 96) nace, en consecuencia, que no acepte lo que Queiruga da por hecho: la finitud escatológica, la cual éste considera esencial a la criatura.

Como se ve, Torres Queiruga defiende una finitud escatológica y otra, previa, histórica; Cabada por el contrario habla de infinitud intrahistórica. Todos estos matices hacen expresar a Castela lo siguiente:

Por todo esto me parece capital afirmar que ser finito es existir bajo lo que Paul Tillich llamaba las condiciones de la existencia, es decir, las limitaciones de toda existencia en el espacio y en el tiempo. Y solo eso. Y nada más que eso, porque es esa única finitud de la que tenemos experiencia y a esa experiencia debemos anclar nuestra reflexión, no dando por sentado que la “finitud histórica” debe ser también concebida como “finitud metafísica”, es decir, como una realidad aplicable a todo tipo de existencia de la condición de criatura por ser sinónimo de ella (Castela, 2021, p. 96).

Y el planteamiento de Queiruga adolece precisamente de ello, se funda en el presupuesto de que la finitud humana es metafísica, es una categoría que afecta a todo menos a Dios, único ser infinito; ¿cuál es el motivo por el que el teólogo de Aguiño lo entienda así? Según Castela, para Queiruga “finitud” y “condición de criatura” son realidades equivalentes. Como ya afirmamos, Dios es el verdadero y único infinito, la creación es lo que no es Dios, y es constitutivamente finita, ahora y en la ultrahistoria; es de esa manera, siempre y necesariamente finita.

Es cierto que Torres Queiruga reconoce una finitud distinta en el ser humano a la del resto de las criaturas, una finitud abierta o en superación continua, una finitud tendente al infinito, la “finitud infinitizada” de la que habla. Sin embargo, ello no es

suficiente para Castela. Cedemos una vez más la palabra a Castela, para ser fieles a su pensamiento:

La cuestión es que, para nuestro autor, aquello que cualifica ontológica y esencialmente la naturaleza más propia y genuina de la realidad humana, aquello que responde a la pregunta por su ser, aquello realmente constitutivo de su identidad es la dinámica, en el pensamiento y en la acción, que medio la llena, en detrimento, por el contrario, de aquella que apunta hacia su carácter incompleto.

Esta es, por tanto, mi perplejidad: ¿qué es “finitud” sino “historia” (en el sentido antedicho) ¿Qué significado cabal puede aplicarse a una “finitud no histórica”? ¿No es esto una contradicción en los términos? Una finitud-infinitizada” ¿No es un círculo-triangulizado”?

Si el verdadero y absoluto infinito de Dios infinitiza eternamente la finitud de la criatura bienaventurada, ¿no exige la escatológica reciprocidad —una cierta (y detestable) infinita finitización de Dios por parte de la criatura? ¿Qué es lo que nos obliga, contra toda evidencia, a proyectar la finitud más allá de los límites de la existencia terrena? ¿Por qué razón hay que vincular necesaria, estructural, esencial, constitutiva y metafísicamente la finitud con la condición de criatura? (Castela, 2021, pp. 97-98)

La respuesta nos la da también el propio Castela, y es que para Queiruga la única manera de salvar la identidad del ser humano más allá de su muerte es conservando la finitud; de lo contrario Queiruga cree que se daría una ruptura entre la criatura creada y la salvada, a la vez que lo que habría sería un disolverse la gota de lo creado en el océano de la divinidad. A lo que Castela responde: “Es cierto eso de que sólo la finitud puede preservar la identidad propia de la criatura? ¿Es eso evidente de suyo? Yo creo que no” (Castela, 2021, p. 98).

Está claro, y así lo asume Castela, que la existencia de cada uno de nosotros está constitutivamente condicionada por nuestra carga genética, por nuestro componente psicosomático, y por el lugar y tiempo que nos toca vivir, pero si de Dios venimos podemos conjeturar una vida eterna que “no podrá ser una repetición ilimitada de las condiciones de la existencia. De lo contrario, nada tendría de solución, sino de

prolongación sin término de lo mismo que ya vivimos aquí. Y eso no sería ninguna buena noticia” (Castelao, 2021, p. 99).

Al entender de Castelao, la exigencia escatológica, si es la salvación nuestra esperanza, es la superación de toda limitación de esta vida, libres de todo vínculo con la finitud: “A mi modo de ver, la verdadera identidad de la criatura no se identifica con lo que ella es en el espacio y en el tiempo, sino con lo que está llamada a ser en la eternidad de Dios” (Castelao, 2021, p. 100).

Para tal cosa, para poder pensar en una vida salvada libre de la finitud, cree Castelao que hay que superar un “presupuesto errado y la innecesaria contradicción de la ‘infinitización de la finitud’” (Castelao, 2021, p. 100).

Este presupuesto equivocado es la creencia en la condición necesaria de la finitud en la criatura, en este mundo y en el más allá. Esta premisa conlleva un dilema: el de no poder mantener la identidad de la criatura si se niega la finitud; o bien, por el contrario, aceptamos la finitud y, con ella, la posibilidad del mal siempre amenazante.

Por eso es necesario intentar salir de la disyuntiva y “es aquí donde parece poder ser extraordinariamente fructífero el concepto de ‘infinito creado actual’” (Castelao, 2021, p. 101).

A Castelao, Queiruga le parece víctima de la “trampa origeniana” (Castelao, 2021, p. 103), a saber: aplicar a la escatología lo que solo acontece en la protología, “de modo que se posibilitaría *de facto* que el final definitivo pueda convertirse en un nuevo principio” (Castelao, 2021, p. 103).

Antes de finalizar, queremos responder a la pregunta que inmediatamente se puede suscitar tras esta superficial exposición de la propuesta de Pedro Castelao: ¿cómo podrán seguir siendo singulares e independientes unas de otras las criaturas si no hay finitud escatológica? La respuesta aducida por Castelao diría: aquello que hace diferentes y distintas a las criaturas es la diferente manera de participar del amor absoluto, infinito, de Dios (Castelao, 2021, p. 455).

La respuesta de Torres Queiruga a estas críticas es que podrá llamársele infinito creado o lo que sea, pero comparte con santo Tomás que no es posible un infinito creado²⁵³ (2012, p. 581).

Explicación muy escueta y sin duda insuficiente por nuestra parte, que exigiría para su completa articulación el estudio en profundidad de la tesis de Pedro Castelao, la cual aquí humildemente nos hemos limitado a pergeñar.

²⁵³ Podemos decir, anecdóticamente, que fuimos testigo en una ocasión de como Queiruga no aceptaba esa observación a Castelao —que escuchaba y sonreía con el mismo afecto y admiración que aquel—. “Iso é coma un ferro de madeira” (eso es como un hierro de madera), que fueron sus palabras informales para dar por cerrada la cuestión; también tratada a la sazón informalmente.

3. Objeciones de Gómez Caffarena y Diego Gracia

Seguimos la crítica por pares, pero de forma más anárquica. Reflejamos ahora el juicio que de Queiruga tienen José Gómez Caffarena y Diego Gracia.

Es la sintonía de Caffarena con Torres Queiruga grande. Como ejemplo: “He tomado la cita del excelente libro de A. Torres Queiruga *Recuperar la creación*, [...]; un libro que, todo él, es una magnífica aportación para una reinterpretación de los conceptos cristianos sobre el tema que los haga plausibles” (2007, p. 549).

De la misma forma, reconoce con Queiruga la necesidad de un estudio ponerológico para no sustantivar la realidad del mal. También parece sintonizar con el teólogo gallego, frente a Sotelo, cuando aquel advierte de la necesidad del planteamiento del mal en términos seculares antes que religiosos, con apoyo en Leibniz (2007, p. 570, 571).

En el tratamiento de la omnipotencia divina, Caffarena está de parte de los que proponen rebajar el alcance del término. Para Caffarena, “el punto de arranque ha de ser siempre *lo real dado*” (2007, p. 581), “...es realmente posible cuanto de hecho existe o ha existido” (2007, p. 582). En eso, Queiruga es reacio —así lo refleja Caffarena— y prefiere mantener lo básico en la creencia monoteísta, y hace hincapié en que para Dios todo es posible, pero dentro de la posibilidad —no hacer círculos-cuadrados, por ejemplo—. Caffarena concluye diciendo que “mi postura es muy cercana a la suya. Lo escrito en este apartado es una cierta ‘ponerología’”. Pero más concreta. Acepto que no es pensable un mundo finito ‘sin mal’” (2007, p. 589).

Como ha podido comprobarse en este trabajo—nos hemos valido del mismo Diego Gracia que en 2012 publica en el homenaje a Queiruga *El encuentro polémico entre filosofía de la religión y teología*— son varios los pasajes y los temas en lo que lo filosófico se entrelaza con lo teológico en la obra de Torres Queiruga.

Diego Gracia hace a Torres Queiruga discípulo de Zubiri —lo que sin duda es cierto— porque defendía que el cristianismo era una religión de la “deiformidad” antes que de la “salvación”, y que el ser humano es religioso por naturaleza (2012, p. 280).

Gracia señala como punto de partida sistemático en Queiruga su obra *Repensar la salvación* —lo admite el filósofo gallego— en la que la “intuición central” es que “Dios es amor, puro amor y pura bondad, y se manifiesta en todo acto humano. Todo es revelación, todo experiencia de Dios” (2012, p. 280).

La diferencia entre el filósofo de la religión y el teólogo es que en donde el primero ve una experiencia religiosa, el segundo ve una experiencia de Dios, ve a Dios. Queiruga, insiste Diego Gracia, ha sido capaz de compaginar ambas disciplinas sin hacer de la filosofía *ancilla*, y valerse de ella para hacer una teología rigurosa y honesta.

4. Alfonso Novo

Nos hacemos cargo a continuación de la crítica u objeción de Alfonso Novo²⁵⁴ en *El problema del infierno* (2012, pp. 127-140), su aportación al homenaje a Queiruga arriba citado.

No conviene aquí ni ahora hacer un análisis histórico de las postrimerías en el cristianismo, por eso nos limitaremos a exponer las premisas teológicas sobre el infierno²⁵⁵ que identifica Alfonso Novo en la obra de Torres Queiruga²⁵⁶.

La historia del pensamiento cristiano —continúa Novo—, y con fundamento en estas premisas, ha elaborado propuestas que no contemplan la eternidad de las penas para los condenados; y son:

- Solo resucitarán los premiados con la vida eterna; frente a los condenados, que morirán para siempre.
- Habrá una segunda oportunidad o una apocatástasis —Orígenes—.
- El infierno es una posibilidad —tiene que serlo— pero está vacío.
- La propuesta de Torres Queiruga, cuya idea general es que se salvará lo bueno de cada uno de nosotros y se *perderá* lo malo.

Como primera objeción importante a la propuesta de Torres Queiruga, Alfonso Novo aduce la de Ruiz de la Peña²⁵⁷, que dice que así no habría diferencia entre el purgatorio y el infierno.

²⁵⁴ Alfonso Novo (1962) es profesor de Teología Dogmática en el Instituto Teológico Compostelano.

²⁵⁵ Queremos dejar claro que “El infierno, pese a que muchas veces se haya entendido así, no es objeto directo de una revelación, y por ello la teología no puede conformarse con una recopilación y racionalización de los datos escriturísticos al respecto. Tarea de la teología será más bien analizar cómo la fe en el Dios manifestado en Jesucristo puede orientar nuestra reflexión acerca del destino final del hombre como individuo y de la historia como realización colectiva” Novo, A. (2012, p. 131). Cf. asimismo Constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei verbum*. Cf. Conesa F. (2013): “La naturaleza de la revelación según el Concilio Vaticano II” en *Scripta Theológica*, vol. 45. pp. 365-393.

²⁵⁶ (1) “Al crear, Dios se compromete con su acción creadora de tal modo que respeta su creación” (2012, p. 131); (2) “Al crear seres libres, este compromiso de no manipulación va más allá, pues Dios no puede forzar la libertad” (2012, p. 132); (3) “Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. O dicho de otro modo: que nada se pierda” (2012, p. 133).4-“Dios se toma tan en serio la libertad de la criatura que el destino de ésta no le es impuesto contra su libertad” (2012, p. 134); (5) “El destino final es que Dios lo sea todo en todos” (2012, p. 136).

Queiruga, conocedor de la misma, piensa “...que no cabe negar cierta semejanza, pero la orientación es radicalmente distinta, pues mientras que aquí se habla del destino eterno y definitivo, el purgatorio se sitúa en el orden de la purificación y de lo provisorio” (2011, p. 328).

Esta defensa que Torres Queiruga hace de su propuesta le parece inconsistente a Alfonso Novo, que considera que no habría ningún inconveniente en reconocer esa identidad si se dan las explicaciones pertinentes²⁵⁸.

En definitiva, para Alfonso Novo la visión de Queiruga no es original del todo —esto no lo dice a modo de reproche, sino como apoyo contra los que lo acusan de desviar o introducir una nueva doctrina—. Por otro lado, también puede caer en un tipo de desprecio del valor de la historia del hombre, dando la sensación —expresado *grosso modo*— de que las decisiones humanas no tienen repercusión escatológica.

Con todo, Novo considera “esta propuesta un paso muy válido, aunque no pueda exigir un carácter definitivo” (2012, p. 140).

²⁵⁷ Ruiz de la Peña, J. L. (2000, p. 246): *La pascua de la creación. Escatología*. Madrid: BAC.

²⁵⁸ Tampoco creemos que sea este el lugar para la exposición de esta aclaración, pero baste decir que para Alfonso Novo el fondo conceptual del purgatorio y del infierno viene a ser el mismo.

5. Críticas de J. A. Galindo y J. Martín Velasco

Damos voz ahora a J. A. Galindo²⁵⁹ y a Martín Velasco acerca de la oración de petición en Andrés Torres Queiruga.

La postura de Velasco (2012, pp. 212-237) es respetuosa pero discordante. Agradece la crítica a la oración de petición que hace Queiruga, porque precave contra posibles desviaciones o malas interpretaciones de este tipo de oración; sin embargo, Velasco prefiere mantenerse fiel a la tradición orante, al espíritu del Nuevo Testamento y a la experiencia del propio Jesús. Sobre todo, porque a su entender “la oración de petición es, pues, sencillamente, el ejercicio de la confianza incondicional en Dios, que constituye el centro de la actitud teologal, en los momentos difíciles de la vida.” (2012, p. 232); y también, porque bien entendida “...lo que pedimos a Dios en toda oración de petición es Dios mismo...” (2012, p. 233).

Más frontal es la posición de Galindo (2013, pp. 33-64) respecto a la de Queiruga; además de sostener, de hacer caso a su propuesta, que la Iglesia sufriría unos cambios como nunca antes tuvo.

Galindo alega varias razones desde la dimensión doctrinal.

Una, que no acepta la negativa del teólogo gallego a reconocer la existencia de hechos milagrosos —versión no tan simple en la obra de Queiruga—, lo cual estaría en la base de la crítica a la oración de petición, pues esta pretende hacer actuar a Dios en esta nuestra realidad empírica; además de implicar una limitación de su amor —ya comentado en su momento—, porque concede algo que pudo haber concedido ya antes.

Ante esto último, Galindo defiende que en Dios hay precedencia en su amor a las criaturas: “En el amor de Dios a las criaturas hay grados, puesto que, por ejemplo, ama más a cualquier ser humano que a cualquier animal, ya que el grado de amor determina la perfección de cada ser” (2013, p. 42).

²⁵⁹ Nacido en Fustiñana, Navarra, en 1936. Es agustino recoleto y fue profesor de la Facultad de Teología de Valencia. A este autor le damos más espacio más adelante, porque dedicó a Torres Queiruga una atención especial.

Otra razón expuesta por este autor es que la Iglesia desde siempre hace uso de este tipo de oración —Tradición—; o que Dios en su obrar, como se puede comprobar en las Sagradas Escrituras, actúa de forma muy clara a favor de la petición.

6. Otros críticos: Antonio Piñero, Josep Cobo y Martínez Valls

Continuamos con las apostillas de Antonio Piñero²⁶⁰ (2011) a la obra de Torres Queiruga²⁶¹.

Tras exponer sucintamente lo esencial del tratamiento del mal según Queiruga (Piñero, 2011a), Piñero expone sus objeciones, albergando la duda de que sea en su conjunto una respuesta a la altura del trabajo del teólogo gallego, habida cuenta de ser expresada en un blog, lo que exige menos profundidad que otros soportes (2011b).

Para Piñero (2011b), el dilema de Epicuro es inevitable. Su planteamiento en la actualidad, así lo cree frente a Queiruga, no es fruto de ningún prejuicio; por otro lado, apoyando su opinión en las aporías de Zenón de Elea, cree que “el pensamiento humano no está constituido para pensar lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, y que llega un momento en el que se ve obligado —en contra del principio de contradicción— a aceptar una cosa y la contraria” (2011b). Concluye en que el ser humano no tiene capacidad para pensar a Dios, por ejemplo: “no se puede ser infinitamente misericordioso e infinitamente justo a la vez” (2011b).

Piñero (2011b) tampoco está de acuerdo con la afirmación de Queiruga según la cual, a pesar de la inevitabilidad del mal en el mundo creado, su creación *merece la pena*, al fin, el bien es mayor que el mal. A su vez, también muestra su desacuerdo con que a la luz de ponerología, el sujeto asuma o el absurdo de la existencia —que a su entender no precisa demostrarse— o bien, la esperanza religiosa —sería la que debe demostrarse, pero “en mi opinión la justificación positiva e histórica de tal ‘esperanza religiosa’ es imposible” (2011b).

Otro reproche importante del filólogo andaluz (2011c) a Torres Queiruga es que un problema filosófico, como es el del problema del mal propuesto por Epicuro, es resuelto por Queiruga de forma deficiente desde la razón, al ser la suya una respuesta teológica —pues aceptar la creación es moverse ya en el ámbito de la fe—.

²⁶⁰ Chipiona (Cádiz), 1941. Catedrático de Filología Neotestamentaria en la Universidad Complutense de Madrid.

²⁶¹ Andrés Torres Queiruga agradece estas observaciones y responde. Lamenta que Piñero malinterprete su visión, tal vez por hacer el autor andaluz una crítica apresurada, cf. Queiruga (2011b).

Por último, Antonio Piñero (2011d) censura en Torres Queiruga que los principios neotestamentarios en los que basa su concepción de Dios, de la creación y de Jesús de Nazaret no parece que estén avalados por la investigación histórico-crítica, además de tener que aceptar que, en definitiva, haga uso de un lenguaje mítico, algo difícil de conciliar con la exigencia de la modernidad:

Torres menciona y piensa realmente en la encarnación, de Jesús como el Hijo (con mayúsculas), en la redención, en el asesinato del Hijo, en el aparente abandono del Padre, etc., que se corresponden con una idea del universo, del lugar dentro de él de la Tierra, de las relaciones del Dios con su Hijo, con la humanidad de su asesinato por parte de ésta, etc., nociones que a su vez proceden de una concepción mítica, de una idea del universo que nada tiene que ver con la modernidad, sino con una cosmovisión del universo que es en el fondo acadio-babilónica, y que tuvo origen hace unos 3.700 años..., aunque muchos la sigan utilizando hoy día, a pesar de que la ciencia astronómica nos obliga prácticamente a pensar de otra manera (2011d).

Dificultad esta que Piñero no le reprocha tanto por sostener dicha visión del mundo, cuanto por la inconsecuencia de Queiruga al proponer el estudio del mal de acuerdo con la modernidad.

Nos hacemos eco también de unas breves notas, pero interesantes, que hemos podido leer en el blog de *Cristianisme i Justícia* (<https://blog.cristianismeijusticia.net/2014/10/31/dice-queiruga?lang=es#more-11532>). La firma es de Josep Cobo²⁶².

Las razones de lo sintético del escrito es que la intención del autor es estimular el debate a raíz de la conferencia de Andrés Torres Queiruga en la inauguración del curso 2014-15 de *Cristianisme i Justícia*; el título fue: *La autonomía del mundo. ¿Cómo seguir creyendo desde una cultura que no necesita a Dios?*

El profesor Cobo retoma los temas tratados por Queiruga, y hace algunas observaciones en un estilo desenfadado, pero no por eso superficial.

Nosotros damos cuenta de ellas —aunque alguna cae ya en el ámbito de la fe— por su relación con el tema nuclear: el mal.

²⁶² Lleida, 1962. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Barcelona, y profesor en el Colegio de San Ignacio-Sarriá.

En primer lugar, aborda la oración de petición, que, como es sabido, Queiruga cuestiona. Josep Cobo, aceptando lo que de absurdo pueda tener, cree que hay diferencias cualitativas en las peticiones: no es lo mismo pedir un aprobado que ser librado de asesinos y torturadores.

E incide inquisitivamente:

¿Se equivocó Jesús de Nazareth al caer de rodillas en Getsemaní? [...] ¿No hay ningún resto de verdad en el hecho de que los judíos se lamenten ante Dios... encarando un muro? ¿Es que el clamor de los que se encuentran hundidos en la miseria es puro grito animal, como si fueran cerdos que chillan cuando notan en la garganta el cuchillo del carnicero?

Se refiere a continuación el ilerdense a la defensa que hace Queiruga de la bondad natural, por pequeña que sea, que existe en todo hombre, incluidos los tiranos y genocidas más abyectos, pues su origen está en Dios.

Esa bondad vendría a ser una *reserva*, la esperanza de la redención. “Desde esta óptica, la redención consistiría, precisamente, en liberar ese repositorio de bondad de las losas del egoísmo. Esto sin duda es muy bonito, muy roussoniano, aunque también muy gnóstico”.

A continuación, Cobo trata los milagros. El autor acepta que para presenciar un milagro nuestro mundo y categorías debería ser otro. Mas, siendo coherentes, se pregunta si esta concepción, la incredulidad en una posible intervención divina en el mundo, no afecta a lo fundamental de la fe cristiana: la resurrección.

Josep Cobo sabe que Queiruga no niega la resurrección, que propone una lectura actual, no a la letra, pero sea como sea, lo nuclear de la fe cristiana es que Jesús resucitó por el poder, la intervención, de Dios. “Aquí conviene recordar que la fe en la resurrección responde, al menos de entrada, al problema del Mal”.

El siguiente punto tratado es el de la imposibilidad de un mundo sin mal, un mal que Dios no puede impedir, como no puede hacer un círculo cuadrado. La intuición es buena y respetada por Cobo, pues no todo el mal se debe a la acción humana, sino que está enraizado en el mundo.

Queiruga, observa Cobo, defiende que Dios está de nuestro lado, nos acompaña en el sufrimiento, pero ¿es un mero espectador?, no lo cree así el filósofo catalán. De ser así, lo que esto supone es que Dios es nuestro compañero, haciéndolo parecer uno más en una lucha por encima de Él entre el Bien y el Mal. ¿Acaso nos encontramos ante una vuelta al maniqueísmo?

Y termina la reseña fijándose en el “silencio” de Dios, que para Queiruga no reviste importancia teológica, porque a quien afecta es al hombre, debido a esa distancia abisal entre ambos. A Cobo, cuando menos, le parece desconcertante entenderlo así; y vuelve a preguntarse: “¿Es que Jesús de Nazareth, en Getsemaní, no fue capaz de escuchar a Dios? ¿Es que aquellos que fueron gaseados en la más absoluta oscuridad no fueron capaces de percibir la cercanía del espíritu divino?”; y al fin, ¿qué imagen de Dios nos propone Queiruga?

Recogemos también la crítica del uruguayo Néstor Martínez Valls²⁶³, de la que también se hace eco Torres Queiruga, pues la considera una crítica seria, si bien esquemática.

El artículo en cuestión lleva por título *El retorno del maniqueísmo en la teología de Andrés Torres Queiruga*. Veamos con un poco de detalle como llega el autor a esa conclusión:

De manera introductoria, ya el profesor Martínez Valls advierte de que las tesis de Torres Queiruga tienen un aire de familia con las maniqueas y, por tanto, serían de dudosa ortodoxia doctrinal²⁶⁴.

²⁶³ Montevideo, 1957; profesor de Filosofía en la Universidad de Montevideo, en (www.feyrazon.org/NesQueiruga.htm). Esta es la cita bibliográfica que recoge el propio Andrés Torres Queiruga (2011, p. 83). Nosotros la recogemos en la bibliografía final, si bien nos ha sido imposible localizar el año y poder entrar en la página. No así conseguir el artículo por medio de un contacto que nos lo envió al correo electrónico; sin embargo no hemos podido identificar el año, ni tampoco si existe una nueva dirección electrónica.

²⁶⁴ Insistimos en que en este trabajo no entramos en cuestiones doctrinales, a no ser que afecten a la parte filosófica, que es la que aquí nos convoca. La crítica que hace Martínez de la teoría del teólogo gallego parte de la obra *Creo en Dios Padre* (1986), por lo que no se refiere a los últimos escritos de Queiruga sobre este tema.

Queiruga parte del dilema de Epicuro, como sabemos; el método que utiliza Néstor Martínez, al modo escolástico, es enunciar sintéticamente las tesis y rebatirlas. Así lo hacemos también nosotros:

- “Dios no puede querer el mal”: enunciado defendido por Torres Queiruga y también por Martínez, que lo ve en consonancia con Agustín y Tomás de Aquino en relación al mal moral, el pecado, porque el físico pudiera permitirlo si hubiera un bien que se siguiese de él.
- “Dios no puede tampoco permitir el mal, sin quererlo”: esto es defendido por Queiruga y no es aceptado por Martínez Valls, según el cual, tal tesis, no está en la línea de la teología tradicional, y además adolece de antropomorfismo al recurrir a ejemplos como aquellos en los que Queiruga se pregunta si cualquiera de nosotros no evitaría cualquier mal si estuviese a nuestro alcance, a diferencia de Dios.
- “Pero el mal existe”: tesis compartida por ambos —en Queiruga existe la experiencia del mal, no el mal ontológico—.
- “Luego, Dios no puede evitar el mal”: tesis de Queiruga que el autor del artículo no concede, pues no le parece una conclusión que se siga al no haber aceptado la premisa que admite que Dios no puede permitir el mal.
- “Pero Dios sigue siendo omnipotente”: Aunque ambos defienden esta tesis, Néstor Martínez matiza que no es lo que realmente defiende Queiruga al decir que Dios ni quiere ni permite el mal, de lo que solo queda concluir que o no existe el mal o Dios no es omnipotente.
- “En efecto, la omnipotencia implica la capacidad de hacer todo lo que no es contradictorio”: el autor también se adhiere a esta tesis con santo Tomás, pero advierte que decir la expresión: *Dios no puede evitar el mal* no equivale a afirmar: *hacer un círculo cuadrado*.
- “Ahora bien, un mundo sin mal sería contradictorio, por eso no es objeto de la omnipotencia”: este enunciado, al parecer de Martínez, estará de acuerdo con Leibniz, pero no con san Agustín, santo Tomás ni la tradición de la Iglesia en lo referente al mal moral.

- “Porque el mal es esencial a la creatura, pues se identifica con la finitud”: Aquí, el profesor Martínez hace un análisis más pormenorizado de la tesis, al ser esta el núcleo de la teoría de Queiruga, que hace deudora de Leibniz.

El autor montevideano recusa esta afirmación, esto es, no acepta la identificación queiruguiana entre imperfección y mal, afirmación o tesis que no hace privativa de Torres Queiruga, pues también la encuentra en el pensador brasileño Leonardo Boff, al que también citaremos en este contexto, pues aporta un texto cercano al teólogo gallego:

La esencia de la creación, en un sentido ontológico, es decadencia. Esto lo intuyó muy bien la Escolástica al hablar del mal metafísico, que no depende del hombre y es anterior a él, el mal que no puede ser cometido por la libertad, pues es un estado ontológico, ligado al propio misterio de la creación. Por el hecho de no ser Dios, el mundo es limitado y dependiente, distante y diferente de Dios. Por perfecto que sea, jamás tendrá la perfección de Dios; comparado con él, el mundo es siempre imperfecto. Ese mal es la finitud *consciente* del mundo (Boff, L. 1981, pp. 433-434).

Martínez Valls no cree que esto sea así, no acepta que la escolástica intuyera la creación como decadencia ni el mal metafísico. El uruguayo sospecha que es una interpretación gnóstica que pudo ser recogida por Leibniz. La Escolástica, en su opinión, bien sabía que la creación es buena, como refleja el *Génesis*.

El autor insiste en que esta tesis, la del mal metafísico, está extendida también entre otros pensadores, para recordar que san Agustín habla de mal como carencia de bien, y que no existe naturaleza mala en sí, expresión que, mal entendida, puede hacer pensar en el mal metafísico, por ello explicará que el mal no es la finitud, ni sus consecuencias, sino privación en un ente de aquello exigido por su naturaleza. No está en la naturaleza del ser humano la infinitud, como no lo está en toda creatura, por lo cual no se hablará en ese caso de mal. Apoya este argumento también en el pensamiento del doctor Angélico, al que cita.

A su juicio, el error que comete Queiruga al identificar la imperfección²⁶⁵ con el mal es confundir carencia con privación.

Además, añade Martínez, si la finitud, según Queiruga, es la causa del mal moral, no hay libertad, por lo que tampoco habrá mal moral:

- “Luego, o Dios no crea nada, o crea un mundo malo”: Esta tesis es inaceptable para Martínez Valls, pues no cree que un mundo creado y finito sea necesariamente malo.
- “Ahora bien, crear un mundo malo es mejor que no crear nada”: A entender de Martínez, esta tesis no es verdadera, porque parte del supuesto de un mundo esencialmente malo y posible.
- “Luego, no se puede acusar a Dios por el mal que hay en el mundo”: El autor acepta esta tesis, pero no por las mismas razones que Torres Queiruga, sino porque establece una clara diferencia entre *permitir*, *causar* y *querer*, además de que el mal uso de la libertad, por parte del ser humano, sea la causa del mal moral.
- “Sobre todo, por la fe, los cristianos sabemos que Dios nos ha creado para librarnos del mal por su Hijo Jesucristo”: recogemos también esta tesis, aunque parezca que cae de lleno en el ámbito de la fe, porque hace referencia a la conocida *objeción formidable*, esto es, la posibilidad de la superación del mal más allá de la muerte.

Néstor Martínez expone las razones o respuestas que aporta Queiruga a este reproche sin convencerlo, y concluye que la tesis de Torres Queiruga puede calificarse de “panteísta” —al tener su apoyatura en la comunión del amor y en Hegel-, o incluso de contradictoria —infinitezación de lo finito—; y es maniquea porque entiende que el mal es algo vinculado esencialmente al ente creado, aunque a diferencia de los maniqueos, que creían que en la materia estaba el mal, Queiruga lo pone en —o hace derivar de— la finitud.

²⁶⁵ El profesor Martínez reconoce en el texto que, en puridad, Queiruga dice que la imperfección no es el mal, sino de donde deriva el mal; un difícil equilibrio que no queda claro en todo caso.

7. Juan Antonio Estrada

Se puede decir que en el ámbito de la teología española Juan Antonio Estrada es uno de los antagonistas más significados de Andrés Torres Queiruga²⁶⁶, razón por la cual vamos a dedicarle más atención que a otros críticos del autor gallego.

Comenzamos por ofrecer un marco introductorio a su propia propuesta, y terminaremos con las principales objeciones que alega contra la doctrina ponerológica de Queiruga.

Estrada cree que los cambios acaecidos en la concepción de la religión y de Dios en el último siglo son fundamentales para poder entender los nuevos caminos de la reflexión teológica (Conill et al. 2005, pp. 79-150)²⁶⁷.

Principia su análisis fijándose en las transformaciones que han tenido lugar en España en los últimos cincuenta años del pasado siglo.

Hasta 1960 aproximadamente, la sociedad española era tradicional, de profundas raíces rurales, aislada del mundo por una dictadura y la autarquía económica, y poco permeable a las corrientes culturales renovadoras.

El comienzo del siglo XXI es testigo de otra España: democrática, descentralizada, desarrollada y de cultura urbana. Todos estos cambios, a su vez, han tenido un efecto en la esfera religiosa, sobre todo en como concebir a Dios.

Estrada tiene una concepción, en buena medida, constructivista del conocimiento; entiende que el hombre, al conocer, proyecta siempre, razón por la que hay un componente interpretativo en el conocimiento. Como lo que proyectamos es nuestro interior, nuestra vida, afectos, contexto sociocultural..., el objeto de conocimiento es afectado por la subjetividad. Por eso, en el conocimiento que tenemos de Dios sucede lo mismo: “la concepción de Dios está marcada por un elemento

²⁶⁶ Según José Antonio Galindo (2001, p. 32): “En la línea de Estrada se sitúan sobre todo los autores de la filosofía analítica anglosajona, aunque también de otras filosofías, tales como H. J. McCloskey, A. Flew, M. Martin, J. Sádaba, H. Jonas, T. W. Tilley, W. Gross-J. Kuschel, J. L. Mackie, J. P. Jossua, J. B. Metz, W. Oelmüller. No es igual de frecuente en nuestros tiempos la postura de Torres Queiruga. Se pueden señalar un tanto cercanos a éste pensadores como J. Hick, J. Gómez Caffarena, F. Varone, J. Tejerina Arias, A. Andrés, J. R. Busto, A. Kreiner, J. J. Tamayo-Acosta, L. M. Armendáriz.”

²⁶⁷ Referenciamos así esta obra porque es como se exige, pero advertimos que entre los autores de los trabajos en ella recogidos uno de ellos es J. A. Estrada, por lo que las citas que remiten a Conill et al. 2005 recogen el trabajo de Estrada en dicha obra colectiva.

proyectivo y otro que sirve de referencia social objetiva [...] Por eso, aunque hubiera una única realidad ontológica, un solo Dios, hay distintas formas de percibirlo, concebirlo y representarlo (distintas religiones)” (Conill et al. 2005, p. 81).

Asimismo, en el conocimiento o la imagen que nos hacemos de Dios también acomodamos nuestra experiencia personal y social de lo divino:

El “imaginario” colectivo del que vivimos, social y eclesial, es el lugar que configura nuestra concepción de Dios.

Las presuntas revelaciones de la divinidad entran en confrontación con nuestra concepción experiencial de lo que es divino, desde las que juzgamos y evaluamos esas comunicaciones y sus demandas. Por eso no todo lo presuntamente divino o revelado podemos aceptarlo, sino que exigimos una cierta congruencia con nuestra experiencia personal y social. Si alguien dice que ha tenido una revelación y presenta una visión brutal, primitiva, no plausible o incoherente de Dios, resulta muy difícil que esa presunta comunicación sea recibida y aceptada como genuinamente revelada (Conill et al. 2005, p. 82).

En el nuevo paradigma en occidente, observa Estrada, la religión debe ser capaz de superar la crítica racional, que rechazará un Dios que vaya contra las asunciones normativas de una sociedad liberal e ilustrada, no será aceptado un Dios inhumano o absurdo, un Dios que vaya contra las normas establecidas.

A este presupuesto se le debe sumar que todo nuevo descubrimiento científico, conquista cultural, social y saber filosófico no podrá generar ninguna disonancia cognitiva con la concepción religiosa.

Por todo esto, las transformaciones en el ámbito religioso han operado de tal manera que “lo que era creíble y aceptable para nuestros abuelos, difícilmente lo sería hoy para nosotros” (Conill et al. 2005, p. 84).

Cambios semejantes se han producido en la teología a finales del siglo XX. El cristianismo entiende ya de otra manera al hombre y a Dios, apunta Estrada. Todos los factores antes mencionados, añade, han provocado una reinterpretación del cristianismo —nuevos métodos críticos de interpretación de los textos, revisiones doctrinales...—, que ha generado tensiones todavía irresolutas; tanto como para poder afirmar que hay

diversos cristianismos: “subsisten planteamientos distintos, a veces opuestos, en lo que concierne a la comprensión de Dios, y, a partir de ahí, en la manera de entender la Iglesia, la revelación y las demás creencias” (Conill et al. 2005, p. 91).

Esta situación de aparente caos conduce a la imprecisión de los límites de la ortodoxia y la heterodoxia, lo sustancial y lo accidental, al punto de decir que la crisis de identidad que se da en la sociedad y la cultura encuentra su reflejo también en el cristianismo.

No obstante, contra lo que se preveía, la religión no languidece en estas latitudes, cambia nada más. La sociedad secular y laica plantea inconvenientes a la religión tradicional, pero también estimula y abre nuevos espacios: “Se ha creado un entorno sociocultural nuevo que obliga a un replanteamiento de las creencias religiosas. La nueva comprensión de una fe mantenible, defendible, argumentable, gratuita y dinámica remite a una nueva comprensión de Dios” (Conill et al. 2005, p. 94).

Para poder entender bien la nueva concepción de Dios Estrada repasa y analiza el modelo tradicional, que, en sus propias palabras, consiste en lo siguiente (Conill et al. 2005, p. 94):

La concepción tradicional de Dios en el cristianismo está marcada por dos rasgos fundamentales, la trascendencia y la encarnación. Se parte de la concepción judía de la creación, viendo a Dios como el ser supremo desde el que se comprende el mundo y la historia. La naturaleza es la segunda Biblia, que remite a su autor, y la creación, en cuanto obra divina, es buena, estable y acabada. El carácter creado de cuanto existe, así como la soberanía divina sobre el universo, se traduce en una concepción providencialista de la historia. Hay que saber ver la acción de Dios detrás de lo inexplicable, del sufrimiento y de la dureza de la vida, para, desde ahí, abrirse a la esperanza de la vida eterna, comprendida como el más allá de la historia y de la vida terrena.

He ahí lo nuclear del modelo tradicional, pero no puede olvidarse, como advierte Estrada, que Dios es concebido como causa primera y el hombre como causa segunda, lo que no deja de plantear el problema de la libertad humana, pues si Dios es el autor de todo cuanto ocurre, o al menos lo permite, el hombre se plantea la importancia de ganarse su favor con peticiones, sacrificios...

Desde esta perspectiva Dios es omnipotente, y Jesucristo, María, los ángeles y los santos, los mediadores más cercanos a los hombres.

Se derivaría de ello un claro dualismo entre lo divino y lo humano, entre lo sagrado y lo profano, la gracia y lo natural. Lo humano y natural queda subordinado por completo a lo sobrenatural y divino; en consecuencia, se da un desprecio de lo corporal y lo terreno, y se achaca el mal a la corrupción de una naturaleza pura por un pecado original:

De ahí la necesidad de una sanación del orden creado, ya que el mal en el mundo remite al hombre y no al sumo Creador. Este paradigma teológico genera una depreciación de la acción humana, por la imposibilidad de emancipación y superación del mal en la historia, resaltando la absoluta dependencia de la gracia divina y una paradójica maximalización de su actividad destructiva [del mal], que corrompe el orden cósmico e histórico. Todo se desenvuelve en el marco del pecado y la culpa irreparables, que refleja una concepción trágica de la vida humana. Por eso hay que asumir con resignación los males y los sufrimientos, justo castigo por el pecado (Conill et al. 2005, p. 98).

En el conjunto de esta interpretación, la encarnación de Jesucristo tiene un papel fundamental. No es este el lugar en el que desarrollar pormenorizadamente su explicación, pero haciéndonos eco de la reflexión de Estrada, intentaremos resumirla en lo fundamental.

La encarnación se entiende desde la Trinidad, en donde el Hijo toma la naturaleza humana encarnándose en Jesús, que redimirá al género humano en un sacrificio, la muerte en la cruz, que forma parte del plan divino de salvación de la humanidad.

Conllevaría esto una imagen de un Dios “justiciero, colérico ante el pecado e incapaz de perdonar gratuitamente sin reparación alguna. Paradójicamente se negativiza la imagen de Dios, cuya misericordia se salva a partir de un hijo destinado a sufrir y morir por nosotros” (Conill et al. 2005, p. 99).

Esta concepción de Dios también va a tener su repercusión en la concepción del mundo, pues si antes la transcendencia divina hacía de este mundo algo desacralizado, ahora, con la encarnación, se sacraliza, Dios se hace presente en nuestro mundo y “hay

representantes de Cristo que son vicarios de Dios [...] a los que hay que someterse. De ahí la importancia de la obediencia a Dios y sus representantes...” (Conill et al. 2005, p. 100).

Es cierto también que la idea de encarnación ha revalorizado lo mundano, pues es en la historia en donde se desarrolla y consume el plan divino, dando así más importancia a la libertad del hombre.

En definitiva, en el mundo tradicional se *conocía* a Dios y la escatología con todo detalle, el misterio en cambio no tenía más que una presencia nominal. Pero este Dios así conocido no dejaba de ser un Dios proyectado por el hombre, un ser a su imagen y semejanza; se trataría de “una teología que sabe demasiado a costa del misterio divino y la finitud de la razón humana” (Conill et al. 2005, p. 104).

Como se ha visto, los nuevos tiempos han traído transformaciones en el hecho y la práctica religiosos, patentes sobre todo en la desinstitucionalización de la religión, lo cual responde a factores externos e internos a la práctica religiosa. La obsolescencia y una autoridad puesta en entredicho responderían a los primeros, entre otros, mientras que el desafecto y el individualismo a los segundos: “El gran reto para las religiones es pasar del tradicional marco societario e institucional de la sociedad tradicional a uno comunitario y experiencial” (Conill et al. 2005, p. 122).

Prosigue Estrada su análisis del cristianismo, al que ve sumido en una crisis en donde la Iglesia acaba identificándose con una ONG, y su labor asistencial tiene su mayor peso, para carecer muchas veces de una visión y sentido trascendentes. O, a la inversa, en el caso sobre todo europeo se sirve de privilegios adquiridos en una sociedad de consumo en la que es mera oficiante de servicios religiosos, prescindiendo de su función mesiánico-profética.

Es evidente que el estudio de la religión de Cristo por parte de Estrada hace hincapié en la fractura y crisis de lo religioso, por eso va a insistir en la necesidad de esa nueva concepción de Dios, que será clave para que se pueda entender la visión del mal que tiene este autor.

Al parecer de Estrada, el teísmo tradicional y racional ya no es creíble en una sociedad que entiende la naturaleza de manera pragmática y evolutiva, aunque no por

ello incompatible con la fe. El Dios concebido por el hombre debe ser coherente con los saberes socioculturales, y la autonomía del mundo es un reclamo teológico manifiesto. Las mediaciones y los milagros quedan desplazados por la libertad y la antropodicea.

Cuando la crisis ha tocado fondo y Dios se ha convertido en innecesario en el campo cultural, social, moral y científico, el cambio es obligatorio.

Como primer paso para ello, cree Estrada, que se precisa el reconocimiento de la imposibilidad de la demostración de la existencia de Dios.

Por un lado hay que asumir la inviabilidad de demostración de Dios. En el ámbito del pensamiento es una cuestión mayoritariamente asumida que las pruebas no demuestran lo que pretenden. Las vías tradicionales han fracasado en sus pretensiones demostrativas desde el momento en que se ha asumido la imposibilidad de llegar a Dios, que no es objeto de la experiencia empírica ni puede ser alcanzado desde una razón finita y contingente. La doble crítica de Hume y Kant se ha impuesto al pensamiento posterior, mostrando que la idea de Dios carece de correlato experiencial. No podemos afirmar su existencia como una referencia objetiva, ya que toda extrapolación fuera de los límites del mundo es pura especulación vacía de contenido. La deducción que lleva del universo en que vivimos a la divinidad resulta ineficaz como demostración, y la presunta revelación o comunicación divina al hombre se impugna como sugestión o proyección humana (Conill et al. 2005, pp. 136-137).

Por supuesto, el que no se pueda demostrar la existencia de Dios no hace imposible la fe en un ser transcendente en un mundo cada vez más complejo. La pregunta por Dios sigue vigente, es posible, defiende Estrada.

En este contexto es imperativo el replanteamiento de la revelación divina, la reinterpretación de “textos y afirmaciones de la tradición dogmática que han perdido significado y sentido” (Conill et al. 2005, pp. 140-141), y la asunción plena del misterio de Dios.

Para Estrada —y ahí la clave de su *antiteodicea* (Conill et al. 2005, p. 149)—:

La referencia a Dios se ubica hoy en un horizonte de sentido que no se legitima a partir del rechazo de otras instancias dadoras de significado a la vida humana (ideologías, concepciones éticas, humanismos con elementos estéticos). No se trata de una afirmación disyuntiva que se opone al sentido intramundano e intrahistórico, sino

de una apertura que abre espacios que va más allá de lo finito y contingente. En este marco se propone salvación en relación con las experiencias del mal, sobre todo en cuanto sufrimiento, injusticia y sinsentido de la vida, para las que no se ofrecen soluciones racionales ni respuestas especulativas, como intentan las teodiceas tradicionales.

Esta reflexión de Estrada que lleva de la “teodicea a la esperanza” (2006, p. 31), tiene su base en la aceptación de la *animalidad* del hombre con carencias instintivas compensadas con la razón, la libertad y la cultura como segunda naturaleza; por eso para el ser humano la orientación y la pregunta por el sentido son el fundamento:

[...] la persona no nace sino se hace, siendo la historia y la sociedad el lugar por antonomasia del animal humano. La identidad y el yo personal son el término de un largo proceso del individuo a la búsqueda de su humanidad. [...] De ahí la importancia de la cultura que nos ofrece un proyecto de sentido y un código de conducta para llegar a ser persona (2006, p. 32).

Es en este escenario en donde el problema del mal cobra todo su protagonismo, pues la pregunta sobre el mal afecta a las raíces del sentido de la vida.

Desde lo antropológico y filosófico no hay más respuesta que la integración del mal en la dinámica vital y la lucha contra él: “el problema es más radical cuando se cree en Dios y la antropodicea se desplaza a la teodicea” (2006, p. 35).

Damos un paso atrás para retomar el problema de la existencia de Dios (2015, pp. 67-89).

Estrada se muestra convencido, como se vio, de que vivimos tiempos en los que no se puede demostrar, ni se debe tampoco insistir en ello, la existencia de un ser trascendente; es tan creíble y razonable un cosmos tanto con Dios como sin él.

Creer en Dios no modifica un ápice ni la comprensión científica ni la estructura del mundo; y en ese caso, se pregunta Estrada, “¿para qué sirve creer en un creador?, ¿qué diferencias existen entre los que vinculan el universo a un ser personal y los que no lo hacen?, ¿qué utilidad tiene la fe?” (2015, p. 71).

Estas preguntas tienen respuesta solamente desde la perspectiva del sentido. Es evidente que no es lo mismo aceptar una cosmovisión en donde Dios es la realidad última dadora de sentido que otra en donde la última palabra sea el absurdo:

La fe puede abrir posibilidades diferentes a la comprensión de la vida, al sentido y significado de la persona, y a las aspiraciones y metas por las que vivir y luchar. La hermenéutica que parte de una divinidad personal inaugura posibilidades nuevas de comprensión del universo y de la vida, que son coherentes y abren espacio a un proyecto de sentido (2015, p. 72).

Es cierto, y en esto hace incide el autor, que otras interpretaciones son también válidas, pero no más demostrables o razonables, por lo que ante la igualdad de posibilidades de justificación, optar por la más consoladora, la que propone un proyecto más humano y de sentido es lo más razonable.

Llegados a esta parte, el de la opción libre, aunque razonable, de una visión teísta de la realidad, tropezamos con la dificultad del lenguaje religioso, de cómo hablar de Dios sin deformar su imagen.

Está claro que el lenguaje adoptado para hablar de y sobre Dios es inevitablemente antropomórfico, recuerda Estrada, pero un ser incognoscible, de cuya existencia ni siquiera tenemos seguridad, escapará a toda posibilidad de conocimiento adecuado.

A pesar de ello, ha habido intentos desde la teología negativa, que también ha mostrado ser inválida a la postre pues, aunque utilice un lenguaje analógico para hablar de Dios, las referencias del mismo, aun tomándose como ejemplo para ser negadas, no dejan de ser nuestras realidades, las de este mundo, cognoscibles por nosotros y que forman parte de nuestro espacio óntico:

[...] sobre el ser divino, de existir, no hay nada que afirmar, aunque lo pensemos como el ser primero y último, desde el que explicar la realidad del mundo. No es posible la trascendencia divina sin hacerla una realidad contingente. Y esto, en principio, vale tanto para la teología filosófica como para la cristiana (2015, p. 79).

La solución que se plantea Estrada, en definitiva, sería preguntarse qué sea propiamente la revelación, y de qué manera sería posible²⁶⁸; pues en caso contrario, las alternativas serían el silencio o el lenguaje simbólico, en el que la correspondencia entre el significante y el significado la correlación no es clara —lenguaje que se antoja también insuficiente—.

Tras esta somera introducción al pensamiento de Estrada, nos introducimos propiamente en su intento de respuesta al problema del mal.

Como se ha visto en la parte introductoria de esta tesis, en la historia de la filosofía y la teología han sido muchos los intentos de explicar y conciliar el problema del mal con los atributos divinos de omnipotencia, omnisciencia y bondad, pues de lo contrario, o Dios no es todopoderoso o es irracional, o, en el peor de los casos, carece de bondad... o no existe.

Sobre esto reflexiona Estrada e insiste (2001, pp. 113-138):

Esta búsqueda de encaje del mal en la creación tiene sus primeras explicaciones desde la metafísica, concibiéndolo como una ausencia de bien —san Agustín—, el mal no sería, no tendría entidad. Pero esta explicación es insuficiente, observa Estrada, o cuando menos no satisface realmente ante la experiencia del mal existencial: la muerte, la injusticia...

De ahí se siguen otros argumentos que intentan ser más realistas, entienden el mal como algo que existe en una creación imperfecta, defectuosa, incompleta, lo cual redundaría en un Dios impotente.

La explicación aducida contra esa grave objeción será la de *funcionalizar* el mal, ya sea relativizando sus efectos respecto a un universo en general bueno, ya como una pieza más en una evolución que se dirige a la perfección, ya como consecuencia de la contingencia del ente creado, que sería la línea de Leibniz al intentar racionalizar el mal en el mundo, interpretación también recogida por otros pensadores al defender que la pregunta del porqué de la permisión del mal por parte de Dios no tiene sentido, debido a que nos falta perspectiva global o comprensión de la grandeza divina.

²⁶⁸ Asunto que no abordamos, pues excede el ámbito de nuestro estudio. (cf. de todos modos Estrada, 2015, pp. 91- 125).

Esta interpretación no satisface a Estrada, ya que, aunque se admita la inevitable imperfección del ente creado, por imposibilidad metafísica de lo contrario, no alcanza nuestro autor a comprender la necesidad de un mal excesivo, sin finalidad aparente:

[...] aunque aceptáramos que el mal fuera inevitable, eso no significaría que el universo en que vivimos sea inteligible y que podamos justificar racionalmente el mal existente. La opacidad del mundo y el mal que hay en él cuestionan una creación con sentido, y de la mera imperfección (el mal metafísico) no se puede deducir la legitimidad de todo mal existente. El mundo podría ser menos imperfecto sin dejar de ser creación, y los males que hay podrían ser racionales (funcionales, justificables), y no absurdos como muchas veces nos parecen. Por eso el mal plantea preguntas no solo sobre Dios, sino también sobre la inteligibilidad y racionalidad del mundo en que vivimos, que es racionalmente injustificable y opaco contra las pretensiones de una razón total (2001, p. 116).

Estrada añade a esta objeción que si además la religión de Cristo defiende la superación definitiva del mal “hemos encontrado la prueba apodíctica de la irracionalidad del cristianismo, ya que este sostiene que, sin dejar de ser criaturas, los hombres pueden esperar en Dios una superación definitiva del mal” (2001, pp.116-117).

Y continúa Estrada repasando posibles reparos a la teodicea, como el de la “impugnación moral” (2001, p. 117), que afirma que el pecado y la muerte en el mundo entraron con el hombre. De esta manera se intenta acompasar los atributos divinos y la racionalidad de la creación, pero a Estrada sigue pareciéndole una explicación errónea al no contemplar la visión de las víctimas y la desproporción del reparto en el mundo de los males y los bienes, así como el de la pena recibida en este mundo por el mal causado.

Una variante de esta teodicea racional, al decir de Estrada, es la llamada “defensa de la libertad” (2001, p. 118-119):

Se basa en las premisas de la responsabilidad humana y la importancia de la conciencia moral, como principios para asumir el mal. La libertad solo es posible asumiendo el riesgo de falsas decisiones, que llevan a la maduración de la persona.

La réplica de Estrada vuelve a ser, después de atender a toda justificación del mal que se fundamenta en la libertad humana, que no es posible justificar tanto sufrimiento de inocentes, y que el mal moral no proporciona explicación convincente al

mal físico de la propia naturaleza, sobre todo si se defiende un intervencionismo divino en forma de milagros.

Confirmado el fracaso de las teodiceas racionalistas, el relativismo sofista, que consideraba al hombre como medida de todas las cosas contra el estatismo parmenídeo, se presenta nuevamente en la actualidad, dice Estrada.

A ello han ayudado la física cuántica, por un lado, al poner en duda la objetividad y la *asepsia* de la experimentación, pues el observador parece tener algún papel en la misma, por otro, la naturaleza no parece regirse por la regularidad, y la indeterminación y el azar están más presentes en la realidad de lo que se suponía: “A partir de ahí se toma conciencia del carácter hermenéutico de la interpretación científica en particular y del conocimiento humano en general” (2001, p. 122); las teorías científicas son válidas hasta que se desmienten, de acuerdo con el falsacionismo de K. Popper.

Avanza Estrada en su argumento, y añade que si las afirmaciones anteriores son válidas, lo serán por extensión en todo lo que tiene que ver con el ser humano, que es el que elabora teorías mediatizado por tantos intereses socioculturales, económicos y políticos, en donde el conocimiento objetivo no puede garantizarse.

El análisis de Estrada llega a la conclusión de que “la ontología, es decir, la filosofía primera que estudia el ser y busca sus principios, deja paso a la hermenéutica” (2001, p. 123), añadiendo que a la crisis de la metafísica se suma la crisis epistemológica, para dar lugar a un escepticismo general, propuesta del postmodernismo que pretende invalidar las creencias e imagen tradicionales del mundo.

Se trataría del fin de una era, según Estrada. Con la muerte de Dios, todas las certezas se tambalean. El utilitarismo se abre paso en un mundo en donde la ética tradicional es juzgada por universalista porque propone normas, cuando lo que se impone es la tolerancia y el pluralismo permisivo.

Pero la interpretación de Estrada no se detiene ahí, él vislumbra que el hombre necesita de la metafísica, el hombre tiene que tener referencias, marcos orientativos, por lo que “todo es interpretación y hay un conflicto de interpretaciones, pero no todas las

hermenéuticas valen lo mismo ni todos los sistemas tienen el mismo valor” (2001, p. 125).

En cuanto al problema del mal, Juan Antonio Estrada afirma que se ha asumido la limitación del ser humano, su finitud, “el mal prevalece en el progreso” (2001, p. 128), surgen nuevos problemas con los nuevos avances, el hombre al final es derrotado por la muerte, lo que hace que, desde todos los ángulos, ya sea desde la increencia o desde cualquier credo, se dé un intento de respuesta solidaria al mal:

Se conjuga así una antropodicea universalizable, que puede ser asumida por distintas culturas, ideologías y credos religiosos, y una aceptación no fatalista de la contingencia humana. No genera pasividad ni conformismo, sino que es negación práctica del mundo en cuanto que busca transformarlo y mejorarlo. Es la respuesta al problema del mal en una época secularizada y pragmática. Aunque no se comparta y para algunos sea insuficiente, porque no se resignan a una pérdida de la teodicea y de la referencia a Dios que lleva consigo, no puede despreciarse ni descalificarse (2001, p. 130).

Vuelve Estrada a preguntarse qué queda de la teodicea, si es posible seguir creyendo en Dios y luchar contra el mal, visto el fracaso de las explicaciones sobre el mismo, es decir, qué les aporta la religión a aquellos a los que no se conforman con la antropodicea

Para Estrada la explicación del mal cae en el ámbito de lo no racionalizable: “ante el mal no hay respuesta racional última, si no es la lucha ante lo que no debe ser, pero desgraciadamente es. Hay que despedirse de una razón total, que lo explica todo” (2001, p. 133).

La fractura entre lo epistemológico y lo ontológico, entre la totalidad del ser y nuestra capacidad de conocerla, hace que no lo podamos conocer todo, por eso la vida, la existencia, siempre nos remitirá al misterio.

En definitiva, el problema del mal supera la dimensión intelectual, no es un problema meramente teórico, es también un problema existencial, afecta al hombre en su totalidad, la respuesta debe ser una respuesta por tanto global:

De ahí que el mal interpele la fe y la esperanza religiosa. Hay que dejarse llevar por las razones del corazón, ya que la religión es también hija del deseo y no solo de la creencia, como el hombre es un animal racional, pero también pasional y afectivo. No pensemos que es posible separar estrictamente las creencias de los afectos, como si la razón fuera una instancia pura que se impusiera al caos de las emociones según la línea platónico-cartesiana. La memoria y la inteligencia están marcadas por la afectividad y la creatividad humana está enraizada en vivencias y experiencias que desbordan la racionalidad, aunque ésta siempre tenga un papel fundamental como instancia crítica y reflexiva (2001, p. 135).

Concluimos, pues, esta breve introducción a la interpretación del problema del mal según José Antonio Estrada con su propuesta, también mínima, de *solución*, antes de recoger sus principales críticas a la visión de Torres Queiruga.

Después de afirmar la imposibilidad de cualquier teodicea, el autor jesuita ofrece su alternativa teológica, que denomina “el postulado cristiano de sentido” (2010, pp. 233-238):

El silencio divino marcó la concepción cristiana. Ya no se espera a un Dios que cambie el curso de la historia; tampoco hay fuga ante el mal, ya que la cruz es una síntesis del mal físico y moral, y del sinsentido último. El Gólgota cristiano explicita la soledad histórica del hombre, que no espera que Dios le resuelva sus conflictos. Exige adultez para afrontar la vida y recuerda la fragilidad de las relaciones humanas.

[...] Lo cristiano está en buscar a Dios ante la dureza de la vida, pero no en pensar que el recurso a él va a suprimirla. Es lo que ocurre en la pasión de Jesús, en la que Dios no interviene para salvarlo (Mt. 26, 53).

[...] El cristianismo es la religión del crucificado y la paradoja está en que hace de la cruz la mayor revelación del Omnipotente, un signo de esperanza (2010, pp. 234-235).

Hemos elegido este pasaje de Estrada por ser esencial en la exposición de su oferta: el Dios que nos revela Jesús es el que dota de sentido, dirección y esperanza a la vida del hombre. Es el Dios que acompaña y ayuda a los que luchan contra el mal, no permanece pasivo ni ocioso. La llamada de Estrada es a identificarse con Jesús, no a intentar explicar lo inexplicable. Nos invita a fiarse de Dios. La resurrección da sentido a la existencia, aunque no evita su dimensión trágica:

La omnipotencia no consiste en la desaparición del mal, sino en que no se apodere del hombre y se abran resquicios para combatirlo. La cruz es, humanamente, el mal absoluto; los cristianos la ven como el modelo para resistir el mal y esperar la victoria final (2010, p. 236).

Estrada apela a la conciencia del hombre para que se comprometa en la lucha contra el mal, porque “en la historia, los hombres son las manos de Dios y sin ellos no se construye su reino” (Estrada, 2006, p. 42).

De ahí la llamada que hace Estrada al “tránsito de la teodicea a la lucha cristiana contra el mal” (2001, p. 146), ya que “se puede ser cristiano sin una teodicea resuelta” (Estrada, 2006, p. 43).

Visto lo anterior, se comprenderá la crítica que Estrada hace a la teodicea de Torres Queiruga, aunque Queiruga nunca se reconoció en los juicios y análisis de Estrada sobre su obra: “A pesar de la extensión que le dedica, y que agradezco, al tratamiento de mi postura [...], soy absolutamente incapaz de verme reflejado en él” (Queiruga, 2000a, p. 208).

En primer lugar, destacaremos que Estrada reconoce la brillante agudeza y el saber del pensador gallego, así como su coherencia en el intento de superar la postura de Leibniz, de quien lo hace deudor, mas “su planteamiento adolece de los mismos lastres metafísicos que su predecesor, y a la postre, fracasa en su intento de resolver el mal” (Estrada, 2003, p. 213), nos dirá.

El primer reproche a Queiruga, a pesar de que este apele al realismo y a evitar la especulación, es que cae en ella al deducir y defender que es imposible una finitud sin mal. Tal expresión, a juicio de Estrada, ya cae fuera del mundo real, es pura especulación: “podemos constatar que hay mal en el mundo, pero no podemos especular con él y reducirlo todo a un principio originante o condición de posibilidad. Eso es ya especulación y extrapolación universalizante de una hermenéutica inevitablemente fragmentaria” (Estrada, 2003, p. 217).

Por otro lado, desaprueba también en Queiruga su planteamiento inicial en la ponerología, al partir del mal *en sí mismo* porque “el mal ‘en sí mismo’ no existe, sino

que tenemos experiencias concretas del mal, cuyas concreciones varían de una cultura a otra” (Estrada, 2003, p. 218).

Otro desacuerdo con Queiruga es que mantiene —aunque no de forma explícita— que la teodicea no tiene que ver con Dios y que hasta se justifica sin atenerse a la problemática religiosa (Estrada, 2003, p. 218). A su vez acusa a la teodicea de Queiruga de rehuir el tratamiento existencial del mal.

Otro aspecto en el que incide Estrada, y por el que reconviene a Queiruga: el inadecuado planteamiento teológico, porque “las tradiciones míticas y religiosas apuntan a un principio del mal externo e independiente de la obra de la creación, es decir que no se identifica con ninguna dimensión de nuestro universo finito” (Estrada, 2003, p. 219). Es cierto, afirma Estrada, que se trata de mitos y símbolos, pero en todos ellos subyace una intuición, e insiste: “el problema del mal y el de la creación se entrecruzan y mezclan, pero teológicamente ni son el mismo problema, ni se puede derivar sin más el uno del otro, como pretende Torres Queiruga” (Estrada, 2003, p. 219).

Subrayamos una crítica más del teólogo *andaluz*, común a otros autores, como ya se vio: ¿es posible hacer compatible la finitud y un mundo sin mal en el futuro reinado de Dios? Estrada, sí, también señala la contradicción más grave de Torres Queiruga (2013, p. 220). Vinculada a esta, de alguna manera, se encontraría la objeción, también apuntada por Estrada, del exceso de mal, el sufrimiento de los inocentes, o el inexplicable mal fortuito (2023, p. 222), siendo, a su parecer, la respuesta de Queiruga meramente especulativa y simple.

Y concluye Estrada aludiendo también al enfoque queirugiano de la oración y los milagros, que en su opinión no aporta respuestas respecto a la relación con el mal, y acusa al autor de Aguiño de limitarse a una simple desmitificación y a una crítica a la imagen del viejo paradigma (Estrada, 2003, pp. 223-224):

En conclusión, Torres Queiruga fracasa, a mi juicio, en su intento de reavivar la tradición de Leibniz. Hay en su planteamiento análisis brillantes y sugerencias esclarecedoras, incluso ofrece buenas pistas para acercarse a la religión desde la perspectiva de sentido, más que desde el conocimiento del mal. Sin embargo, mantiene un lastre metafísico, inequívocamente leibniziano, que le impide superar algunas de sus

limitaciones [...] No se advierte ningún avance sustancial sobre Leibniz, cuyo sistema queda esencialmente confirmado (Estrada, 2003, p. 224).

8. Entre Queiruga y Estrada: J. A. Galindo

Retomamos a continuación a José Antonio Galindo Rodrigo porque ofrece una alternativa a la antiteodicea de Juan Antonio Estrada y a la teodicea de Andrés Torres Queiruga.

Como se dijo, expone su concepción en *“El mal. El optimismo soteriológico como vía intermedia entre el pesimismo agnóstico y el optimismo racionalista”* (Galindo, 2011). Pesimismo agnóstico y optimismo racionalista es como Juan Antonio Galindo califica las visiones de Estrada y Queiruga respectivamente, y veamos por qué.

La intuición o propuesta de Estrada opina que tiende al agnosticismo pues “a mi entender, infravalora los datos de que disponemos, desde la razón y la fe, para tener una visión más optimista, o siquiera menos pesimista, respecto de Dios (su existencia, bondad, omnipotencia, etc.) en cuanto al problema del mal” (2001, p. 37); y, al fin y al cabo, Estrada casi culpa a Dios de su pasividad o aparente indiferencia ante el sufrimiento y el mal en el mundo.

El “optimismo” de Queiruga lo razona al ver que “justifica totalmente a Dios porque nada puede hacer para remediar el mal y el sufrimiento” (2001, p. 19), “Dios, por tanto, es bueno, ya que si no impide todos los males es porque no puede” (2001, p. 95).

No es nuestra intención dar cuenta aquí de la vía intermedia de Galindo por dos razones. La primera, porque no es el objetivo de este trabajo y por lo demás exigiría una investigación propia. La segunda razón es que su propuesta cae fuera del ámbito filosófico, ya que su justificación de Dios se sustenta sobre todo en la fe:

Según mi opinión, se puede justificar a Dios respecto del mal (optimismo frente a pesimismo), pero no por la sola razón, sino con la ayuda de la fe y de la teología (revelación frente a la sola razón), que nos permiten percibir en todo lo que existe, a pesar y por encima de tanto mal y sufrimiento, la intención y plan omniabarcantes y salvíficos de Dios en Cristo (optimismo soteriológico) (2001, p. 205).

Nuestra intención en este apartado no es más que informar sucintamente de la teodicea de Galindo, una voz más en el mundo hispano, y mostrar las críticas que hace a Estrada y Queiruga, los opositores más notables en este ámbito.

Las objeciones de José Antonio Galindo a Estrada son de tipo filosófico y teológico, y establece su diálogo en esos dos campos.

En el primero, la más importante crítica que le hace es que, partiendo de lo que afirma Estrada: “especulativamente resurge la antinomia de todo monoteísmo. Sin Dios no hay bien posible, con Dios no se puede explicar el mal” (Estrada, 2003, p. 244), Estrada iguala ontológicamente el bien y el mal: “tanta fuerza tiene el mal para postular la inexistencia de Dios como el bien para postular su existencia” (Galindo, 2001, p. 39), y, en definitiva, a su entender se cae en la sustancialidad del mal, lo que no acepta, pues entiende que el bien prevalece sobre el mal, “por lo que éste no puede tener tanto peso e incidencia en la inexistencia de Dios como el bien en su existencia (2001, p. 39), lo que intenta demostrar afirmando que hay “más bien que mal” (2001, p. 39), “que el mal es una carencia, mientras que el bien es positividad” (2001, p. 39), y aquí incide Galindo en que no da pruebas ni argumenta de ninguna manera Estrada sobre el mal como sustancia; aunque aceptemos que el mal es un hecho real, no tiene realidad ontológica.

Otro reproche en el que se detiene José Antonio Galindo es en la “irracionalidad del mal” (Galindo, 2001, p. 48). Defiende Estrada que “no hay justificación racional posible de las desgracias que nos acontecen, ni se nos explica el porqué, el cómo, y el para qué del mal que padecemos” (Estrada, 2003, p. 222), así como no se entiende el exceso de mal en el mundo y el sufrimiento de los inocentes.

Frente a esta afirmación, Galindo contraargumenta que hay que aceptar diferentes grados de males frente a diferentes grados de perfección, aunque, por su parte, hay acuerdo con Estrada en la inaceptable e injustificable cantidad de males que sufre el mundo, dado que tampoco ve explicación racional a tanto dolor, no la encuentra en el mal uso de la libertad humana, tampoco por el conjunto perfecto ni por la contingencia —la finitud—, y acaba aceptando que desde la filosofía la respuesta es insuficiente, solo puede encontrarse recurriendo a la fe y la teología.

Como ya se dijo, el diálogo con Estrada no solo es filosófico, también lo es teológico. Aunque advierte Galindo que el problema con Estrada desde la perspectiva teológica toma otro cariz, sus argumentos y postura tampoco le resultan convincentes (Galindo, 2001, p. 51), tanto su observación de que el mal no es reductible al pecado o a la creación, como la desaprobación que hace Estrada de por qué esta tan larga espera (Estrada, 2001, p. 120):

¿Por qué y para qué tanto dolor?, es posible preguntarse desde una teodicea teológica siempre irresuelta. Si se recurre al final feliz de la llegada última del reinado de Dios y de la venida de Cristo, que es a lo que recurren los cristianos para subordinar el mal vivido a un bien último, es decir, a un final escatológico que compensaría de los males del presente, siempre surgiría la pregunta de ¿por qué tarda tanto en llegar el mesías esperado (judaísmo) o en consumir su obra el presunto Cristo de los cristianos?

Sería esta una objeción semejante a la pregunta que se hace también Estrada sobre el motivo de la resurrección, ¿acaso la primera creación es un fracaso?

Todo ello es recogido y rebatido con detalle por Galindo y el balance final al respecto es que Estrada en su pensamiento “es muy apasionado, radical, unilateral y no preciso” (2001, p. 63), y en cuanto a los contenidos “se centra, resumiendo, en rechazar las racionalizaciones sobre el problema del mal, no solo las filosóficas, sino también las teológicas, y éstas porque obvian ese problema” (2001, p. 64).

Añade Galindo que también en su crítica a la teodicea se equivoca el jesuita en sus análisis, como “la interpretación errónea de san Agustín por parte de Estrada” (Galindo, 2001, p. 69), que como agustino se encarga en las siguientes páginas de confutar.

En conclusión, el pesimismo de Juan Antonio Estrada, a pesar de todo —dirá Galindo— puede ser justificado si pretendemos dar respuesta al problema del mal desde la teodicea al uso, porque hay preguntas que no pueden ser contestadas.

El diálogo y la crítica del agustino a Torres Queiruga se da en el campo de la filosofía, pues el núcleo de su teoría “es enteramente filosófico” (Galindo, p. 95).

Para el autor navarro, la visión de Queiruga tiene sus puntos más débiles en su optimismo metafísico y en la aceptación de la inevitabilidad del mal. Empezamos por esta última:

Como sabemos, Queiruga deduce el mal del carácter finito de la creación.

Esto debe ser tomado con las reservas y matices que el propio Queiruga ha señalado, porque él defiende que la finitud es la condición de la posibilidad del mal, no es el mal, mas es lo que al fin lo acaba haciendo inevitable en algún momento (Queiruga, 2000a, p. 195).

Para Galindo la finitud será la posibilidad del mal, pero no su causa, sino que esta lo será el mal uso que se haga de la libertad, la voluntad libre, (Galindo, 2001, p. 102).

De la misma manera, Galindo le reprocha su visión respecto a la libertad humana, pues para Torres Queiruga “la libertad humana no es mala, pero no es capaz de estar a la altura de su exigencia: en su ejercicio acaba siendo ‘culpable’” (Queiruga, 2000a, p. 192).

José Antonio Galindo no comparte tal opinión, porque de ser así, a su parecer, no habría nunca responsabilidad moral en el ser humano si careciese de libertad.

En este caso, el mal como inadecuado uso de la libertad, no queda bien explicado por Queiruga; del mismo modo que tampoco Dios queda excusado:

Es la libertad, desde la base de la finitud, pero en cuanto libre, la causa del mal moral. Luego mientras no se demuestre que Dios no puede evitar la acción moralmente mala de la libertad, no se puede decir que Dios no puede evitar el mal; por lo que no quedaría exculpado del mal cometido por el hombre (Galindo, 2001, p. 98).

Pero para Queiruga esto no es el caso, y enlazamos ya con el optimismo metafísico, también objeto de crítica por parte de José Antonio Galindo.

Para Torres Queiruga, Dios no es el responsable del mal en el mundo, el cual es el mejor que puede ser creado, por ello “La teodicea para Torres Queiruga no solamente es factible, sino que es consistente y perfecta” (Galindo, 2001, p. 113).

Galindo cree que la presencia del mal en el mundo, al ser el mundo una realidad creada y no ser Dios, es inevitable. De tal modo se explica el mal metafísico y hasta el físico, pero las dudas del autor navarro se presentan a la hora de tener que explicar el mal moral, el “exceso” de mal.

Frente al optimismo de Queiruga, Galindo cree que Dios pudo haber creado un mundo más perfecto, con menos males o cuando menos “pudo crear un ser humano con una voluntad libre más fuerte para querer hacer el bien y no tan débil ante el atractivo del mal ...” (Galindo, 2001, p. 114).

La conclusión a la que llega es que “...para que el ser humano sufra menos males ni siquiera se necesita que el universo en su conjunto sea más perfecto que el existente; solamente hace falta que lo sea el mundo en que habitamos” (Galindo, 2001, p. 115).

Además, la teoría de Queiruga, y el optimismo metafísico leibniziano consecuentemente, atentaría contra la libertad divina, porque si Dios no puede crear otro mundo mejor, el poder de Dios queda constreñido a crear este mundo o ninguno. Queiruga, al entender de Galindo, sacrifica también en este punto la omnipotencia divina (Galindo, 2001, p. 117).

Visto esto, Galindo afirma que la teoría de Torres Queiruga es en última instancia pesimista —el pecado es inevitable y el avance moral difícil—, e implica directamente a Dios en el mal, obligándolo a una acción concreta.

9. Las objeciones de González Faus

Ponemos fin a las críticas a la teodicea de Torres Queiruga con la que hace González Faus²⁶⁹, no tanto por su originalidad —reincide en lo que se ha visto ya— sino por la relevancia del autor en el mapa intelectual hispano.

Es la reseña de Faus (2021) de *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* un tanto desgana, o así nos lo parece, y con el convencimiento de su inutilidad a la postre:

Me cuesta un poco emprender esta reseña. Varias veces he discutido sobre el tema con el autor y no hemos llegado a acuerdo. ¿Vale la pena volver sobre esta disensión con una persona que es gran amigo, gran creyente y teólogo que, a su vez, se lamenta de la falta de aceptación que encuentra su postura, no ya en mi pobre cabeza pecadora, sino en nombres como R. Guardini, K. Rahner, Metz, J. A. Estrada, Hans Küng y otros no menos acreditados?... ¿Vale la pena volver a discutir? Me preguntaba (2021, p. 218).

¿Vale la pena —nos hemos preguntado también nosotros— introducir aquí esta cita?

Creemos que sí, porque proporciona una información valiosa acerca del fluido diálogo entre autores, y de cómo son recibidas las distintas impresiones del mismo.

Vemos aquí como el teólogo valenciano se lamenta de la *terquedad* del gallego; que a su vez se duele por no ser mejor acogido por otros grandes nombres, lo que nos puede dar la medida de la seguridad que tiene en sí mismo Torres Queiruga.

Advierte Faus de que los principales disentimientos con Queiruga se dan en el aspecto filosófico, no tanto en el teológico, en donde el acuerdo es mayor.

También observa que el autor de Aguiño defiende una peculiar postura en su reflexión pues “elimina por completo el escándalo del mal (atribuyendo ese escándalo a una mala lectura de la realidad)” (2021, p. 218).

²⁶⁹ Nacido en Valencia en 1935, jesuita y profesor en la facultad de teología de Barcelona.

Como primera crítica, y menor, señalamos que González Faus propone, en lugar del neologismo de Queiruga *pisteodicea*, el de *pistisdicea* (2021, p. 219), pues el término propuesto por Queiruga incluye el concepto de Dios, y recordemos que la *pisteodicea* es la justificación de la creencia de cada uno, la cual no tiene por qué ser religiosa.

Se puede añadir otra crítica menor; o más que crítica impresión, como la llama Faus (2021, p. 219), y es que le parece al fin que Queiruga olvida por mor de su racionalismo que al hablar de Dios nos movemos en el misterio, a pesar de que Queiruga es muy consciente de ello, por lo menos teóricamente.

Ligado a este *excesivo racionalismo* de Queiruga podría vincularse la exageración de su *principio* Dios es amor²⁷⁰, por el que, sin negarlo en ninguna medida el valenciano, Queiruga corre el riesgo de *desvirtuar* la realidad divina, de creer conocerla o comprenderla tanto y saber qué es o no es Dios. “Da la sensación, entonces, de que el amor ha quedado prisionero de una razón que le dicta a Dios lo que tiene que hacer” (2021, p. 222).

A modo de puente para pasar al otro punto crítico señalamos otro reproche de González Faus: éste no comparte la opinión de Torres Queiruga sobre el silencio de Dios, que para el teólogo gallego no existe, pues en la historia la revelación de Dios en plenitud no es posible, es una limitación inevitable.

Faus no habla de revelación plena, pero sí dice que sería deseable una mayor revelación, y añade:

Me da la sensación de que TQ argumenta siempre rechazando posiciones maximalistas que nadie reclama (no puede haber un mundo *perfecto* luego parece que ya no puede haberlo un poco menos malo. No puede Dios revelarse *plenamente*, luego no puede darse a conocer un poco más), y esto le impide abordar las objeciones “normales” (2021, p. 223).

La otra objeción fuerte de González Faus a Queiruga es la relativa al intervencionismo divino, que también aceptando aquel la autonomía del mundo y reconocer que Dios no puede crear un mundo libre de todo mal, se pregunta si Dios,

²⁷⁰Afirma Faus que en conversación privada Queiruga le dijo que para él era “como lo que el principio de no contradicción es para la filosofía (2021, p. 222).

ante tal imposibilidad, debe crear un mundo con tal grado de autonomía o involucrarse e intervenir para corregir algunas de sus deficiencias.

Faus desaprueba la radicalidad con la que Queiruga niega toda posibilidad de intervención divina en el mundo, aunque fuera de manera excepcional, “porque ahora no estamos ya ante un principio metafísico (como es la imposibilidad de un mundo limitado y perfecto) sino ante una constatación histórica” (2021, p. 223).

E incide en algo ya igualmente comentado, si el mal va a ser vencido escatológicamente por qué razón ya no es mitigado intrahistóricamente.

González Faus sugiere intervenciones puntuales, a las que no llamará milagros, más bien no-intervenciones, por ejemplo: no intervenir de ninguna manera en las causas que dieran en la acción de alguien como Hitler, y así provocar su fracaso.

Concluyendo: Faus cree que se prioriza de tal manera la libertad del hombre que puede llegar a cuestionarse hasta qué punto el respeto de Dios a esa libertad haya ido demasiado lejos (2011, p. 225).

CONCLUSIÓN

Andrés Torres Queiruga no es un autor menor en la teología española de los últimos treinta años, tal como Francesco Marini (2012, p. 525) se ha encargado de recordarnos:

Estoy convencido de que Andrés Torres Queiruga es uno de los más grandes teólogos de habla española y de nuestro tiempo, y si ahora él tiene un seguimiento que parece tan sólo discreto, es porque está trazando las líneas de la teología del futuro

El pensamiento de Queiruga reclama la atención de manera notable en Iberoamérica, sobre todo en el mundo lusófono. En Europa, aunque parte de su obra está traducida al alemán, su repercusión se aprecia especialmente en Italia y Portugal²⁷¹ —. Para Anselmo Borges, teólogo portugués, Queiruga es el teólogo que mejor ha enfrentado el cristianismo con la Modernidad (João Céu e Silva, 2017, p. N. d)—.

Comenzamos por Brasil, en donde, como dice Afonso María Ligorio Soares en un artículo que repasa la contribución de Andrés Torres Queiruga al diálogo interreligioso: “...hoje em dia a teologia de Torres Queiruga já dispense de apresentações em nossos centros universitários latino-americanos, principalmente nos cursos de teologia” (2012, p. 158).

Este dato es confirmado por R. Panasiewicz y F. A. Senra Ribeiro (2012, pp. 338-353), que informan de que el Banco de Teses e Dissertações da CAPES —Órgano encargado, entre otras cosas, de los programas brasileños de postgrado—desde 1998 hasta 2009 registra cinco tesis doctorales y once trabajos de máster sobre la obra Queiruga.

²⁷¹Citamos las traducciones más importantes del autor: trad. gallega: Torres Queiruga, A.(2010): *Repensar o mal. Da poneroloxía á teodicea*. Vigo: Galaxia; trad. portuguesa: (2011) *Repensar o mal. Da ponerologia à teodiceia*. São Paulo: Paulinas; trad. alemana: (2008) *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ;(2018) *Das Neubedenken allen Übels- Von Ponerologie zur Theodizee*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. En italiano podemos citar como ejemplos: (2003) *Un Dio per oggi. Un nuovo modo per accostarsi all'Ineffabile*. Vicenza: ISG- Marna; (2006) *La resurrezione senza miracolo*. Molfeta: La Meridiana.

La obra de Andrés Torres Queiruga recibe el reconocimiento también del feminismo a través de la pluma de Gloria Josefina Viero, que dirá que “Em sua teologia, que no fundamental das idéias se adianta como teologia pós-patriarcal, as chamadas “aberturas feministas” despontam de todos os lados, não como rupturas ou temas isolados, mas como pontos luminosos de uma visão global subjacente” (2012, p. 211).

Añadimos la opinión de la también brasileña Clara Lucchetti Bingeme:

A teologia de Andrés Torres Queiruga é uma das mais significativas no campo católico do século XXI, já que enfrenta as grandes questões da modernidade e da pós-modernidade para re-visitar e re-ler nos dias de hoje a frase sempre válida de Santo Agostinho: para ver a Deus há que ver o amor” (2012, p. 386).

Alessandro Rocha (2012, pp. 411-420) llega a establecer un paralelismo entre la mayéutica histórica como revelación en Queiruga, y el pensamiento de G. Vattimo.

A su vez, como hemos dicho, en Portugal están atentos a la producción de Torres Queiruga. Es el caso del profesor de la Gregoriana João J. Vila-Chã (2012, pp. 59-73), que atendió al estudio de Queiruga sobre un sentimiento tan común al mundo gallego y portugués como es *a saudade*.

Vila-Chã considera a Queiruga no solo continuador de autores como D. Duarte, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Rosalía de Castro, etc. sino que proyecta la cuestión fuera del ámbito de la tradición galaicoportuguesa hasta involucrarlo en el pensamiento contemporáneo europeo y universalizarlo.

El tema de la revelación en Andrés Torres Queiruga es recogido con afinidad por João Manuel Duque (2012, pp. 74-82).

Además de nuestro país hermano, Italia también es sensible al quehacer de Torres Queiruga; lo demuestran el profesor emérito de la Università degli Studi de Macerata Giovanni Ferretti, por ejemplo, en su contribución al homenaje a Queiruga “Sulla risurrezione” (2012, pp. 168-182), y Francesco Strazzari, (2012, pp. 526-529),

redactor de la revista italiana *Il Regno*, en donde el teólogo español ocupa espacios de actualidad²⁷².

Vista y analizada la propuesta de Andrés Torres Queiruga, llega el momento de finalizar este trabajo. Un trabajo que no pretende ser una oferta novedosa, sino la presentación clara y ordenada del pensamiento de este autor sobre el problema del mal.

Torres Queiruga es, a nuestro entender, autor de un sistema completo que construye paulatinamente a lo largo de su fecunda carrera una obra equilibrada en sus partes, bien estructurada, y de la que esperamos haber dado justa cuenta.

Nuestro autor es consciente de algunos inconvenientes que presenta su teodicea, sobre todo en lo que afecta a la superación de la finitud escatológica.

Recogemos aquí unas palabras del propio Queiruga que se refieren a su opinión sobre las distintas soluciones al respecto (2011, p. 257) y que nosotros queremos hacer extensivas al talante general de este teólogo, pues es un hombre abierto al diálogo afable y conciliador:

Debo confesar que ninguna me satisface plenamente, ni siquiera sé si, por la misma constitución del problema, será posible encontrar alguna más satisfactoria. Y es claro que cualquier sugerencia que pueda surgir en el diálogo sería una ganancia para la búsqueda común.

Hago mía también, y hablo ahora en singular, gran parte de la conclusión del teólogo gallego: una teodicea actual tiene que partir y tener presente que Dios es amor, Dios es el Anti-mal; desde esa premisa cualquier interpretación que se haga del mal estará cargada de esperanza.

Es cierto que la teodicea no tiene una solución definitiva a la compatibilidad del mal con la existencia de Dios; por eso está en continuo debate, desde su posibilidad (imposibilidad) —Estrada— hasta nuevos enfoques como el propuesto por Johann Baptist Metz (1996), que plantea la teodicea desde el estudio de la historia del sufrimiento humano.

²⁷² <https://ilregno.it/ricerca-in-archivio##ilregno-search-results> (Consultado en enero de 2024).

La cuestión del mal está íntimamente relacionada con la del sentido²⁷³, como se indicó al comienzo de este trabajo. Las respuestas de la teodicea no dejan de ser intelectuales, proponen una solución especulativa, pueden señalar una causa, pero no solucionan nada, pues la experiencia existencial, la vivencia del mal, del dolor, del sufrimiento sigue estando ahí.

Aceptando tal dificultad, y dejándola al margen, sería objeto de otro trabajo, se ha visto que, a pesar de la solidez de la obra de Queiruga, se han planteado diversas críticas a la misma —las más relevantes de las cuales han sido aquí expuestas—. La más consistente y fundamentada, a nuestro entender, es la de Pedro Castela, otras nos parecen injustas y son más bien fruto de un conocimiento insuficiente de los escritos de Queiruga.

Abundamos someramente en ello con algún comentario; si bien, implícita y explícitamente, algunas de las críticas y objeciones ya han sido tratadas en el cuerpo de la tesis.

Abordamos primero un reproche común a varios de sus críticos, el de la ontologización o, si se quiere, sustantivación del mal —así, Sotelo, Muguerza, y, un tanto, Martínez Valls, entre otros. A esto hay que decir—dicho está en numerosas ocasiones en el trabajo, pero insistimos en ello una vez más— que Torres Queiruga defiende que la finitud constituye la posibilidad del mal, pero éste no tiene entidad en sí mismo, lo que no quiere decir que no exista experiencia del mal. Lo expresa ya en obras anteriores a su *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* (2011, p. 94ss), por ejemplo, en *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios* (2000a, p. 195).

En ocasiones encontramos observaciones críticas como la siguiente de J. L. Avendaño (2022):

²⁷³ Quiero traer aquí unas palabras muy gráficas al respecto del profesor Sixto Castro, pronunciadas en el congreso Alma Mater de 2016 en Salamanca, que se tituló: “*La universidad, la creación de sentido: Artes e historia*”. El ejemplo que propone el dominico está sacado de la novela y también película *Guía del autoestopista galáctico*, de Douglas Adams, en la que en unos seres construyen un superordenador llamado “Pensamiento Profundo” con la intención de conocer el sentido de la vida. Tras preguntarle a la máquina por “la respuesta definitiva”, y esperar siete millones y medio de años por la respuesta, tiempo que tardó en dar la solución, esta fue “42”; ante el estupor y desconcierto de todos, el ordenador lo que les propone es que busquen la “pregunta definitiva”. https://www.youtube.com/watch?v=XUcOAr8A_Ho (minuto 39, consultado en abril de 2024).

[...] uno se enfrenta a un acercamiento teodiceal en estos autores [Estrada y Queiruga] que se enmarca dentro de los marcos de referencia avistados ya por Pascal: “El Dios de los filósofos, y no del Dios de Abraham, Isaac, Jacob”, y que, por lo mismo, tales enfoques de teodicea carecen prácticamente de toda apertura escatológica, y digo esto particularmente en el caso de Torres-Queiruga.

Nuestra opinión es que la teodicea es precisamente eso, una rama de la filosofía, y, aunque en ocasiones transite por el terreno de la fe, su campo es el de la razón.

Por este motivo no entramos a valorar las posturas de Velasco, Galindo y Cobo; a nuestro entender, caen en el terreno de la fe. Lo mismo sirve para González Faus, en su *desganada* crítica.

Consideramos de mayor relevancia para el problema la intuición de Pedro Castelao. Se ha explicado que la idea del *infinito creado actual* en este autor es la clave de su teoría, y sirve —entre las muchas posibilidades que apunta— para superar la mayor limitación del sistema de Torres Queiruga, “la objeción más formidable” (Torres Queiruga, 2011, p. 237), que es la imposibilidad de la desaparición del mal en la vida del más allá, si el mal se asocia con la finitud, pues todo ser creado siempre será finito.

Pedro Castelao parece *elevarse* sobre esa aporía de Queiruga y da con la salida al problema, como ya vimos.

En descargo de Torres Queiruga podría alegarse que, de algún modo, esa solución la señala él mismo con la posible *infinitización* del ser humano.

Pongo el punto final al presente trabajo —insisto en el singular— con la siguiente reflexión, apoyándome en un artículo del profesor Mardones (2008).

Comparto con Moltmann²⁷⁴ (Mardones, 2008, p. 318), como ya insinué, que en gran medida el estudio del mal depende de la pregunta por Dios: no es lo mismo preguntar “¿por qué Dios ha permitido el Holocausto?” —que serían preguntas del tipo de la teodicea, preguntas asépticas, frías, de espectador, que reflejan una concepción de un Dios alejado, severo y de espaldas al dolor— que preguntar: “Dios mío, ¿por qué?”,

²⁷⁴ Cf. Moltmann, J. (1997, p. 157): *Gott im Projekt der modernen Welt*, Gütersloher: Kaiser, citado por Mardones.

“Dios, ¿dónde estabas?”. Sí, preguntas también sin respuesta, pero más justas con Dios y las víctimas.

A estos interrogantes debe sumarse otro, añade el teólogo alemán: la pregunta de Dios al hombre “¿dónde estabas tú?” —recordemos: “Adán, ¿dónde estás?”, “Caín, ¿dónde está tu hermano?”—.

Está claro que en la reflexión del mal debe contarse siempre con las víctimas. Metz²⁷⁵ (Mardones, 2008, p. 319) afirma que después de Auschwitz ya no volvemos solos, sino con las víctimas; y con ellas debemos hablar de Dios de otra forma. Tal vez, debamos repetir con Bonhoeffer que “solo un Dios sufriente nos puede ayudar” (Mardones, 2008, p. 319); tal vez, debamos volver a mirar la cruz de Cristo y recordar el silencio del Padre frente a la muerte de Su Hijo...; y tal vez, tomarnos de verdad en serio el mensaje de Jesús de Nazaret, Dios encarnado, que nos cuida “no a través de la omnipotencia, sino a través de la impotencia”²⁷⁶, siempre al lado de la víctima. Una *impotencia* que llama a la acción, a ser cocreadores con Dios, a denunciar la injusticia, el abuso, el mal, que fue el desvelo y principal misión del Nazareno.

Y, en fin, tal vez debamos reconocer con Hans Jonas (2012, p. 228) que “Dios ya no tiene nada que dar. Ahora le toca al ser humano darle lo suyo a Dios”.

²⁷⁵ La reflexión de Metz se realiza también en el contexto de la Shoah.

²⁷⁶ Cf. Sölle, D. (1973, pp. 179 y ss.): *Leiden*. Stuttgart: Kreuz Verl, citado por Mardones (2008, p. 322).

Bibliografía

- Annus, A. and Lenzi A. (2010): *Ludlul bel Nemeqi. The Standard Babylonian poem of the Righteous Sufferer*. Helsinki: Neo- Assyrian Text Corpus Projekt.
- Amorós Puente, C. et al. (2008): “Occidente: razón y mal”. Edición a cargo de Muguerza, J. y Ruano de la Fuente, Y. Bilbao: Fundación BBVA.
- Agustín (1951): *Obras de San Agustín*. Tomo II. Madrid: BAC.
- , (1958): *Obras de san Agustín*. Tomos XVI-XVII. Madrid: BAC.
- Antiseri, D. (1976): *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Arendt, H. (2003): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Editorial Lumen.
- , (2017): *Poemas*. Barcelona: Herder.
- Aristóteles (1985): *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Editorial Gredos.
- , (1987): *Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Editorial Gredos.
- Arregi, J. (2014); “Mirada mística, mirada científica”, en Bermejo, D. ed. *Pensar después de Darwin. Ciencia, filosofía y teología en diálogo*. U.P. Comillas-Sal Terrae. pp. 399-428.
- Ávila Crespo, R. (2021): “Habitar la frontera. Una cuestión de confianza”, *Gaceta de Antropología*, extra 37, nº 3. (Ejemplar dedicado a: Ateísmo, creencia y sentido. Homenaje a Juan Antonio Estrada).
- Avendaño, J. L. (2022): “Un hablar de Dios, sensible a la teodicea”, *Lupa protestante*. Disponible en: <https://www.lupaprotestante.com/un-hablar-de-dios-sensible-a-la-teodicea-johann-baptist-metz-jose-luis-avendano/> [Consulta en junio 2024].
- Balthasar, H. U. von, (2022): *Dios y el sufrimiento*. Madrid: Ediciones San Juan.

- Barreto González, J. D. (2019): “Conversaciones con... Reyes Mate. La historia consiste en responder a la pregunta por el sufrimiento”, *Iglesia Viva*, 277, pp. 65-78.
- Bauman, Z. (1998): *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.
- Benedicto XVI (2006): *Deus caritas est*. Madrid: San Pablo.
- Benjamin, W. (2005): *Parque Central*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Blumenthal, David R. (1998): “Teodicea: disonancias en la teoría y en la práctica. Entre la aceptación y la protesta”, *Concilium*, 274, pp. 131-146.
- Boff, L. (1981) *Pasión de Cristo y sufrimiento humano*, en *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Bonete Perales, E. (2017): *La maldad: raíces antropológicas, implicaciones filosóficas y efectos sociales*. Madrid: Cátedra.
- Brown, P. (1969): *Biografía de Agustín de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente.
- Caamaño, X. M. – Castelao, P. eds. (2012): *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto.
- Cabada Castro, M. (1999): *El Dios que da que pensar*. Madrid: BAC.
- , (2008): *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- , (2009): “La fundamentación filosófica del ‘transfinito’ en G. Cantor y la cuestión del infinito”, *Pensamiento*, 246, pp. 669-711.
- , (2013): “Infinitud y problema del mal. En diálogo con A. Torres Queiruga”, *Estudios Eclesiásticos*, 344, pp. 143-173.
- Camus, A. (1985): *Calígula*. Barcelona: Seix Barral.
- Carrasco-Conde, A. (2021): *Decir el mal. La destrucción del nosotros*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

- Castelao, P. (2010): “A existencia de Deus e o problema do mal. Nota verbo dun estudo de próxima aparición”. *Encrucillada*, 166, pp. 76-82.
- , (2010b): “Las tinieblas de la creación: no hay luz sin sombra”, *Razón y Fe*, vol. 262, Núm. 1343, pp. 89-102.
- , (2011): *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- , (2012): “Elaboraciones teológicas sobre el mal”, en Fundación Universitaria G. J. Chaminade, *Misterio del mal y fe cristiana*, Valencia, Tirant Humanidades, pp. 213-240.
- , (2012b): “A teoloxía da creación de Andrés Torres Queiruga”, en Caamaño, X. M.-Castelao, P. eds. *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto, pp.183-195.
- , (2015): *La visión de lo invisible*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae.
- , (2017): ¿Qué significa que Dios «actúa» en la creación? *Pensamiento*, vol. 73, núm. 276. pp. 733-739.
- , (2019): “¿Cómo “actúa” Dios en el mundo?”, XXXV curso de Teología. Santander, 29 de enero de 2019. Inédita. Disponible en: <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/COMO%20ACT%C3%9AA%20DIOS%20EN%20EL%20MUNDO.pdf> (consulta en mayo de 2022).
- , (2021): *El “infinito creado actual” en Blaise Pascal y Georg Cantor. Prolegómenos filosóficos para una futura antropología teológica* [tesis de doctorado no publicada]. Universidad Pontificia Comillas.
- , (2023): *Morfología del infinito. Un fundamento filosófico para la antropología teológica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Castro Rodríguez, Sixto J. (2015): *Lógica de la creencia. Una filosofía (tomista) de la religión*. Salamanca: San Esteban.

- , (2016): “Tomás de Aquino y la cuestión del mal. Una lectura contemporánea”, *Estudios Filosóficos*, vol. LXV 189, pp. 237-253.
- Céu e Silva J. (28 de mayo, 2017): “Jesus não tem grandes teorias”, *Diário de Notícias*. Disponible en: <https://www.dn.pt/sociedade/andres-torres-queiruga-jesus-nao-tem-grandes-teorias-8512519.html> [Consulta en junio 2020].
- Choza, J. (2001): *Historia del mal*. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso.
- Cobo, J. (2014): “Dice Queiruga”, *Blog Cristianisme i justícia*. Disponible en: <https://blog.cristianismeijusticia.net/2014/10/31/dice-queiruga?lang=es#more-11532> [Consulta en mayo 2022].
- Conesa Ferrer, F. (1995): “Filosofía analítica y epistemología de la fe. Boletín bibliográfico (1980-1993)”, *Scripta Theologica*, vol. I 27, pp. 219-265.
- , (1996): *Dios y el mal: la defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*. Pamplona: EUNSA.
- , (2003): “El acceso a Dios desde la filosofía analítica”, *Scripta Theologica*, 35/2, pp. 461-484.
- Conill, J. et al. (2005): *¿Hay lugar para Dios hoy?* Madrid: PPC.
- Cordero Hernández, J. (2008): *El sufrimiento entre la razón y el mito. La posibilidad de una razón religiosa*. [Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México. Repositorio Athenea Digital de la Facultad de Filosofía y letras de la UNAM].
- Coreth, E. (2006): *Dios en la historia del pensamiento filosófico*. Salamanca: Sígueme.
- Dalferth, I. U. (2018): *El mal: un ensayo sobre el modo de pensar lo inconcebible*. Salamanca: Sígueme.
- Dastur, F. (2008): *La muerte. Ensayo sobre la finitud*. Barcelona: Herder.
- Dialogando com Torres Queiruga: pontos iluminadores para a praxis antimal (s.f) [PUC- Certificação Digital N° 091222/CA], https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/17582/17582_5.PDF [consulta en marzo 2022].

- Duque, J. M. (2012): “Filosofía e teologia da revelação”, en Caamaño, X. M- Castelao, P. eds., *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto, pp. 74-82.
- Echavarría Anavitarte, Agustín I. (2012): “Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica”, *Anuario Filosófico* 45/3, pp. 521-544.
- Eliade, M. (1973): *Mito y realidad*. Madrid: Guadarrama.
- Escandell, J. J. (2019): “Las pruebas tomistas de la no existencia de Dios”, *Espíritu*, 157, pp. 99-118.
- Estrada Díaz, J. A. (1986): *Oración: liberación y compromiso de fe. Ensayo de teología fundamental*. Santander: Sal Terrae.
- . (1994): *Dios en las tradiciones filosóficas I. Aporías y problemas de la teología natural*. Madrid: Trotta.
- , (2001): *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*. Madrid: Trotta.
- , (2003): *La imposible teodicea: la crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta.
- , (2006): “De la teodicea a la esperanza”, *Iglesia Viva*, 225, pp. 31-43.
- , (2010): *El sentido y el sinsentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión*. Madrid: Trotta.
- , (2013a): “El sufrimiento: ¿Silencio o ausencia de Dios?”, *Revista Iberoamericana de Teología*, vol. IX, núm. 17, julio-diciembre, pp. 55-85.
- , (2013b): *De la salvación a un proyecto de sentido. Por una cristología actual*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- , (2015): *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios? La fe en una cultura escéptica*. Madrid: Trotta.
- Fernández, V. M. (1990): El valor de la vida presente en Qohelet [en línea]. *Revista Bíblica*, 52. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/7811/1/valor-vida-presente-qohelet-fernandez.pdf> [consulta febrero 2023].

- Ferretti, G. (2012): “Sulla risurrezione”, en Caamaño, X. M.- Castela, P. eds, *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto, pp. 168-182.
- Ferrater Mora, J. (1989): *Diccionario de filosofía de bolsillo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Feuerbach, L. (1975): *La esencia del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Flew, A. y MacIntyre, A. eds. (1955): *New Essays in Philosophical Theology*. London: Redwood Press. (Facilitamos esta dirección con los textos en castellano): https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/72/22871_Teolog%C3%ADa%20y%20falsaci%C3%B3n.pdf?sequence=1 [consulta agosto 2023].
- Forbe, R. (2024): “Pedro Castela. Morfología del infinito”, reseña de *Morfología del infinito. Un nuevo fundamento para la antropología teológica en Concordia*, *Revista Internacional de Filosofía*, 86, pp. 99-100.
- Fornet-Betancourt, R. (2011): “‘El mal común’, o de un posible nombre para nuestra época”, *Diálogo Filosófico*, 81, pp. 405-420.
- Fraijó Nieto, M. (1995): “El mal: así lo vive el cristianismo”, *Iglesia Viva*, 175-176, pp. 79-112.
- , (1998): *A vueltas con la religión*. Estella: Editorial Verbo Divino
- , (2006): *Dios, el mal y otros ensayos*. Madrid: Trotta.
- , (Ed.), (2010): *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta.
- , (2012): “Dios y el mal”, en Fundación Universitaria G. J. Chaminade, *Misterio del mal y fe cristiana*, Valencia, Tirant Humanidades, pp. 241-259.
- , (2022): *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*. Madrid: Trotta.
- Fraile, G. (1976): *Historia de la Filosofía I*. Madrid: BAC.
- , (1986): *Historia de la Filosofía I-1º*. Madrid: BAC.
- Franco Hernández, R. (1995): “Un viejo intento de solución al problema de la teodicea”, *Iglesia Viva*, 175-176, pp.151-159.

- Frankl, V. (2001): *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- , (2003): *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. y Lapide, P. (2005): *Búsqueda de Dios y sentido de la vida: diálogo entre un teólogo y un psicólogo*. Barcelona: Herder.
- Galindo Rodrigo, J. A. (2001): *El mal. El optimismo soteriológico como vía intermedia entre el pesimismo agnóstico y el optimismo racionalista*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- , (2005): “¿Es necesaria la fe para resolver el problema del mal?”, *Burgense*, 46, pp. 165-186.
- , (2013): “Análisis crítico de las razones descalificadoras de la oración de petición”, *Revista Agustiniiana*, 163, pp. 33-64.
- García-Baró, M. (2006): *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme.
- , (2007): *La compasión y la catástrofe*. Salamanca: Sígueme.
- , (2008): “Hacia la interpretación filosófica del horror. Una nota a propósito de la obra filosófico-teológica de Emil Fackenheim”, en Reyes Mate, ed., *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona, Riopiedras, pp. 133-146.
- Gibellini, R. (1998): *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae.
- Guerra Gómez, M. (2006): *Historia de las Religiones*. Madrid: BAC.
- Gesché, A. (2010): *El mal*. Salamanca: Sígueme.
- , (2011): *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*. Salamanca: Sígueme.
- Gómez Caffarena, J. (2007): *El Enigma y el Misterio: una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.
- Gómez Marín, J. A. (2021): *La apuesta de Dios: la aporía del mal y el mito de Job*. Sevilla: Editorial Renacimiento.

- Gonçalves, A. (2009): Deus absolvido: a contribuição de Andrés Torres Queiruga para o problema do mal, *Ciberteología - Revista de Teología & Cultura* Ano V, n. 24. Disponible en: https://www.academia.edu/9698353/Deus_absolvido_a_contribui%C3%A7%C3%A3o_de_Andr%C3%A9s_Torres_Queiruga_para_o_problema_do_mal [consulta en julio 2022].
- , (2012): “A letra mata.” A contribuição de Andrés Torres Queiruga para uma leitura não fundamentalista da Bíblia, *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano VIII, n. 39*. Disponible en: https://ciberteologia.com.br/images/edicoes/pdf/edicao_20200709232137.pdf (pp.18-24) [consulta en julio 2022].
- González Sanz, J. D. (2014): “Miguel García-Baró. Sentir y pensar la vida”, *La torre del Virrey*, nº 3, pp. 1-7.
- González Faus, J.I. (2011): “El mal. ¿Misterio, escándalo u obviedad?”, *Actualidad bibliográfica*, vol. XLVIII nº 96, pp. 218-228.
- González Núñez, J. (2021): “Oh, Dios, ¿estás ahí? Reflexiones sobre el Creador desde un rincón de África. Madrid: Mundo Negro.
- Gracia, D. (2012): “El encuentro polémico entre filosofía de la religión y teología”, en Caamaño, X. M.- Castelao, P. eds. *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto, pp. 279-286.
- Greshake, G. (2008): *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?* Salamanca: Sígueme.
- Habermas, J. (2006): *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Hayes, P. (2018): *Las razones del mal. ¿Qué fue realmente el holocausto?* Barcelona: Crítica.
- Heidegger, M. (2013): *Identidad y diferencia/ Identität und differenz*. Barcelona: Athropos.

- Hilb, C. (2017): “Crímenes que no se pueden punir ni perdonar. Pensar con Hannah Arendt, en el debate sobre el pasado reciente en Argentina”, *Estudios Ibero-americanos*, vol. 43, nº 3, pp. 548-559.
- Hirschberger, J. (1990): *Historia de la Filosofía II*. Barcelona: Herder.
- Hume, D. (2014): *Diálogos sobre la religión natural*. Madrid: Tecnos.
- Jonas, H. (2012): *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder.
- Jossua, J. P. (1996): “¿Repensar a Dios después de Auschwitz?”, *Razón y Fe*, 223, pp. 65-73.
- Journet, Ch. (1965): *El mal. Estudio teológico*. Madrid: Rialp.
- Juan de la Cruz (1982): *Obras completas*. Madrid: BAC.
- Juan Pablo II. (1998): *Carta encíclica. Fides et Ratio*. Madrid: San Pablo.
- Kant, I. (2011): *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. Madrid: Encuentro.
- Kuhn. T. S. (2006): *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Labrousse, E. (1965): *Pierre Bayle et l'instrument critique*. París: Éditions Seghers.
- Lactancio (1982): *La colère de Dieu*. París: Les Éditions du Cerf.
- Lamas, S. (2017): *Lisboa e o mal. Notas*. Ourense: elcercanoediciones.
- Lambert, W. G. (2012): *Babylonian Creation Myths*. Winona Lake (IN), E.E.U.U.: Eisenbrauns.
- Lange de N. (2011): *El judaísmo*. Madrid: akal.
- Langenhorst, G. (1995): *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Leibniz, G.W (1946): *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Buenos Aires: Editorial Claridad.

- Levi, P. (1999): *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Lévinas, E. (1995): *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós Editores.
- Ligorio Soares, A. M. (2012): “O diálogo inter-religioso. A contribuição de Torres Queiruga”, en Caamaño, X. M.- Castelao, P. ed., *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto, pp. 158-167.
- Llorca, B. (1955): *Manual de Historia Eclesiástica*. Barcelona: Editorial Labor.
- Locke, J. (1988): *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Tecnos.
- Löwy, M. (2001): *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de la tesis “Sobre el concepto de historia”*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lubac, H. de (1944): *Le drame de l’humanisme athée*. París: Éditions Spes.
- , (1967): *El drama del humanismo ateo*. Madrid: EPESA.
- , (2022): *Por lo caminos de Dios*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Lucchetti Bingemer, M. C. (2012): “O Divino e o Humano: aliança indestrutível. Algumas reflexões sobre a teología de Andrés Torres Queiruga”, en Caamaño, X. M.- Castelao, P. ed., *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto, pp. 377-386.
- Luis Vizcaíno, P. de (2014): *San Agustín: al servicio de Dios en la Iglesia*. Madrid: B.A.C.
- Mardones, J. M. (2008): “Interpelaciones del Holocausto al cristianismo”, en Reyes Mate, ed. *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona, Riopiedras, pp. 317-327.
- Marini, F. (2012): “Por el padre Andrés Torres Queiruga”, en Caamaño, X. M.- Castelao, P. ed., *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto, pp. 523-525.

- Martín Velasco, J. (2006): *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta.
- , (2012): “La cuestión de la oración. Modesta apología de la oración de petición” en Caamaño, X. M.- Castela, P. ed., *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto, pp. 212- 237.
- Martínez, J. L. y Caamaño J. M. (2014): *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae.
- Martínez Valls N.: www.feyrazon.org/NesQueiruga.htm.
- Masiá Clavel, J. (2006): “Liberar, liberarse y ser liberado: praxis cristiana contra el mal”, *Iglesia Viva*, 225, pp. 45-54.
- Mate Rupérez, M. R. (1995): “La piedad de la pregunta”, *Iglesia Viva*, 175-176, pp.71-77.
- Mate Rupérez, M. R. y Mayorga Ruano J. (2008): “‘Los avisadores del fuego’: Rosenzweig, Benjamin y Kafka”, en Reyes Mate, ed. *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona, Riopiedras, pp. 77-104.
- Mate Rupérez, M. R. (Ed.), (2008): *La filosofía después del Holocausto*. Barcelona: Riopiedras.
- Metz, J. B. (Ed.), (1996): *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*. Estella: Verbo Divino.
- Mindán Manero, M. (2009): *Historia de la filosofía y de las ciencias*. Edita: Fundación Mindán Manero e Instituto de Estudios Turolenses.
- Minois, G. (2005): *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós.
- Montserrat i Torrens, J. (2014): “El sufrimiento y el diseño evolutivo de la creación”, en Bermejo, D. ed. *Pensar después de Darwin. Ciencia, filosofía y teología en diálogo*. U.P. Comillas-Sal Terrae. pp. 249-290.
- , (2006): “¿Hay una gnosis precristiana?”, en Piñero, A. (coord.). *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba: El Almendro.

- Morey, M. (1993): *Friedrich Nietzsche, una biografía*. Castelldefels (Barcelona): Editorial Archipiélago.
- Moriones Benedit, F. (2004): *Teología de san Agustín*. Madrid: BAC.
- Muguerza Carpintier, J. (1995): “La profesión de fe del increyente: un esbozo de (anti)teodicea”, *Iglesia Viva*, 175-176, pp. 7-36.
- Murdoch, Iris. (2001): *La soberanía del bien*. Madrid: Caparrós.
- Murphy, N. (2021): *Filosofía de la religión cristiana para el siglo XXI*. Maliaño: Sal Terrae.
- Neimann, S. (2012): *El mal en el pensamiento moderno: una historia no convencional de la filosofía*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Neusch, M. (2010): *El enigma del mal*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae.
- Nietzsche, F. (1984): *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Ediciones Buma.
- , (1985): *Genealogía de la moral*: Madrid: Ediciones Buma.
- , (1987): *La gaya ciencia*: Madrid: Buma.
- , (1988): *Así habló Zaratustra*: Madrid: Alianza Editorial.
- , (2005): *Ecce Homo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Novo Cid-Fuentes, A. (2012): “el problema del infierno”, en Caamaño, X. M.- Castela, P. ed., *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto, pp. 127-140.
- Orio de Miguel, B. (2014): “Estudio comparativo de las ediciones de los *Ensayos de Teodicea* de G. W. Leibniz aparecidas recientemente en español”, *Diálogo Filosófico*, 90, pp. 433-444.
- Panasiewicz, R. y Senra Ribeiro, F. A. (2012): “Andrés Torres Queiruga: o repensar a Teologia nos programas de pós-graduação em Teologia e em Ciências da Religião no Brasil”, en Caamaño, X. M.- Castela, P. ed., *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto, pp. 338-353.

- Pannenberg, W. (2002): *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Sígueme.
- Pavese, C. (2022): *El oficio de vivir*. Barcelona: Seix Barral.
- Pérez Prieto, V. (2006): “Hinduismo versus monoteísmo. La aportación de Raimon Panikkar al problema del mal”, *Iglesia Viva*, 225, pp. 99-105.
- Pérez Ruiz, F. (1982): *Metafísica del mal*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas.
- Pintor-Ramos, A. (1978): “La teodicea de Rousseau”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 5, pp. 101-134.
- Piñero Sáenz, A. (2011a): “Repensar el mal”, de Andrés Torres Queiruga, *El blog de Antonio Piñero*. Disponible en: https://www.religiondigital.org/el_blog_de_antonio_pinero/Repensar-mal-Andres-Torres-Queiruga_7_1283941603.html [consulta en julio 2022].
- , (2011b): Andrés Torres Queiruga y su “Repensar el mal”, *Cristianismo e Historia. Blog sobre la cristiandad de Tendencias21*. Disponible en: https://www.tendencias21.es/crist/Andres-Torres-Queiruga-y-su-Repensar-el-mal-406-02_a1001.html [consulta en julio 2022].
- , (2011c): “Repensar el mal” III, *El blog de Antonio Piñero*. Disponible en: https://www.religiondigital.org/el_blog_de_antonio_pinero/Repensar-mal-III_7_1284841516.html [consulta en julio 2022].
- , (2011d): Conclusión sobre el libro “Repensar el mal”, *El blog de Antonio Piñero*. Disponible en: https://www.religiondigital.org/el_blog_de_antonio_pinero/Conclusion-libro-Repensar-mal_7_1285141482.html [consulta en julio 2022].
- Platón. (1993): *La república*. Madrid: Alianza Editorial.
- Putallaz, F-X. (2021): *El mal*. Toledo: Ediciones Cor Iesu.
- Rahner, K. (1979): *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder.

- Ratzinger, J. (2013): *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Ricoeur, P. (1969): *Le conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique*. París: Editions du Seuil [versión cast. (2003): *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica].
- , (2011): *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*. Avellaneda (Buenos Aires): Amorrortu.
- , (2013): *Finitud y culpabilidad*. Madrid: 2013
- Ries, J. (2010): *A la búsqueda de Dios: el camino de la antropología de la religión*. Valencia: Edidep.
- Rocha, A. (2012): “Cultura pós-moderna: um novo locus para a auto-comunicação de Deus. Un diálogo interdisciplinar entre Andrés Torres Queiruga e Gianni Vattimo”, en Caamaño, X. M.- P. Castelao, ed., *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto, pp. 411-420.
- Romerales Espinosa, E. (1991): “Filosofía analítica de la religión”, *Isegoría*, 3, pp. 147-159.
- , (Ed.). (1992): *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos.
- , (2010): “Philosophical theology”, en M. Fraijó Nieto, ed., *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid, Trotta, pp. 558-599.
- Rosenzweig, F. (1997): *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme.
- Rossano, P.; Ravasi, G. y Girlanda, A. (Dir.). (1990): *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Rubio Bermejo, F. (2008): *El maniqueísmo. Estudio introductorio*. Madrid: Trotta.
- Ruiz de Gopegui, J. A. (2001): “Inferno: revelação ou fruto do imaginario coletivo?”, *Perspectiva Teológica*, 33, pp. 363-390.
- Safranski, R. (2000): *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Tusquets.

- Sánchez Nogales, J. L. (2003): *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Sands, F. (2017): *Calle Este-Oeste. Sobre los orígenes del “genocidio” y “crímenes contra la humanidad”*. Barcelona: Anagrama.
- Schillebeeckx, E. (1983): *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Schopenhauer, A. (2002): *Los dos problemas fundamentales de la moral*. Madrid: Siglo XXI.
- Segundo, J. L. (1993): *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Santander: Sal Terrae.
- Serrano de Haro, A. (2008): “Totalitarismo y filosofía”, en Reyes Mate, ed., *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona, Riopiedras, pp. 23-53.
- Sertillanges, A. D. (1951): *El problema del mal*. Madrid: A. P. E. S. A.
- Sotelo Martínez, I. (1995): “Notas sobre el problema del mal”, *Iglesia Viva*, 175-176, pp.113-137.
- , (2006): “La ontologización del mal”, *Iglesia Viva*, 228, pp. 85-90.
- , (2012): “Reflexiones intempestivas sobre el mal”, en Caamaño, X. M.- Castela, P. ed., *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto, pp.360-368.
- Strazzari, F. (2012): “Il Pellegrinaggio di Andrés Torres Queiruga”, en Caamaño, X. M.- Castela, P. ed., *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto, pp. 526-529.
- Sternschein, R. (2008): “Sistemas de teología judía del Holocausto. Caracterización, esquematización y ejemplos”, en Reyes Mate, ed. *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona, Riopiedras, pp. 303-316.
- Stiftung Topographie des Terrors, [Nachama, A.]. (2020): *Topografía del terror*, Berlín.

- Sucasas Peón, J. A. (2008): “Anatomía del *lager*. Una aproximación al cuerpo concentracionario”, en Reyes Mate, ed., *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona, Riopiedras, pp. 55-73.
- Suárez Pérez, T. (2016): “La increencia y el cristianismo como alternativa de sentido”, *Auriensia*, 19, pp. 415-426.
- , (2023a): “El “infinito creado actual” de Pedro Castelao. Respuesta al problema de la finitud creatural en la teodicea de Andrés Torres Queiruga”, *Estudios Filosóficos*, LXXII, pp. 465-480.
- , (2023b): “Morfología do infinito. Un novo fundamento filosófico para a antropoloxía teolóxica”, *Encrucillada*, 235, pp. 90-93.
- Swinburne, R. (2015): *La existencia de Dios*. Salamanca: San Esteban.
- Taylor, Ch. (2014, 2015): *La era secular*. Barcelona: Gedisa.
- Theologische Quartalschrift (2019): [Rezension, p. 64]: Andrés Torres Queiruga, *Das Neubedenken allen Übels. Von der Ponerologie zur Theodizee* (aus dem Spanischen von Uwe Petersen), 348 S., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2018, ISBN 978-3534267163.
- Theologische Quartalschrift (2019): [Rezension, p. 68]: Andrés Torres Queiruga, *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion*, 221 S., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008, ISBN 978-3534210329.
- Tomás de Aquino (1953): *Suma Teológica*. Tomo II. Madrid: BAC.
- , (1967): *Suma contra los gentiles*. Tomo I. Madrid: BAC.
- , (1997): *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Pamplona: EUNSA.
- Torres Queiruga, A. (1979): “Dios el Anti-mal”, *Communio* 1, pp. 39-48.
- , (1986): *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. Santander: Sal Terrae.
- , (1995a): *Recuperar la salvación. Por una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*. Santander: Sal Terrae.

- , (1995b): “El mal inevitable. Replanteamiento de la teodicea”, *Iglesia Viva*, 175/176, pp. 37-69.
- , (1995c): *¿Qué queremos decir cuando decimos “infierno”?* Santander: Sal Terrae.
- , (1997): *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*. Santander: Sal Terrae.
- , (2000a): *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- , (2000b): *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae.
- , (2000c): *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una filosofía de la religión*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- , (2000d): *El problema de Dios en la modernidad*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- , (2003a): *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*. Madrid: Trotta.
- , (2003b): *Para unha filosofía da saudade*. Traslalva (Ourense): Fundación Otero Pedrayo.
- , (2005, 2ª edición): *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*. Santander: Sal Terrae.
- , (2006a): “La inevitable y posible teodicea”, *Iglesia Viva*, 225, pp. 9-30.
- , (2006b): “La realidad del mal”, *Iglesia Viva*, 228, pp. 91-98.
- , (2008): *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Trotta.
- , (2008b): “Los sacramentos hoy: significación y vivencia”, *Revista Latinoamericana de Teología*. 24/74, pp. 119-141.
- , (2009): “Xavier Zubiri y la relación filosofía-teología”, *separata revista “cuadernos salmantinos de Salamanca*. XXXVI.

- , (2011a): *Repensar el mal: de la ponerología a la teodicea*. Madrid: Trotta.
- , (2011b): “Repensar el mal” de A. Torres Queiruga. El autor replica al reseñista, *El blog de Antonio Piñero*. Disponible en: https://www.religiondigital.org/el_blog_de_antonio_pinero/Repensar-Torres-Queiruga-replica-resenista_7_1290240974.html [consulta en julio 2022].
- , (2012a): “Camiño, intención e figura da miña teoloxía. Palabras de agradecimiento”, en Caamaño, X. M.- Castelao, P. ed., *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto, pp.15-25.
- , (2012a): “Respuesta de Andrés Torres Queiruga”, en Caamaño, X. M.- Castelao, P. ed., *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto, pp. 567-586.
- , (2012b): “Los sacramentos: acontecimiento real vs. simbolismo vacío o magia oculta”, *Concilium*, 344, febrero, pp. 37-50.
- , (2013): *Alguien así es el Dios en quien yo creo*. Madrid: Trotta.
- , (2015): “O problema do mal en Camus. Cabe pensar un Sísifo feliz?”, *Grial*, 205, tomo LIII, pp. 26-37.
- Trebolle Barrera, J. (1995): “La otra teodicea bíblica: el mal que procede de Dios”, *Iglesia Viva*, 175-176, pp. 139-149.
- Trevijano, R. (1994): *Patrología*. Madrid: BAC.
- Velasco Martín, J. (2006): *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta.
- , (2012): “La cuestión de la oración. Modesta apología de la oración de petición”, en Caamaño, X. M.- Castelao, P. ed., *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto, pp. 212-237.
- Velázquez, J. L. (2010): “Las parábolas de Oxford”, en M. Fraijó Nieto, ed., *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid, Trotta, pp. 535-557.

- Vieiro, G. J. (2012): “Aberturas feministas da obra de Andrés Torres Queiruga”, en Caamaño, X. M.- Castela, P ed., *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto, pp. 196-211.
- Vila-Chã, J.J. (2012): “A constituição social do sentimento: Considerações sobre a dimensão intersubjetiva da saudade”, en Caamaño, X. M.- Castela, P. ed., *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, Vigo, Editorial Galaxia-Fundación Isla Couto, pp. 59-73.
- Wiesel, E. (1986): *La noche, el alba, el día*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Zamora Zaragoza, J. A. (2008): “Estética del horror. Negatividad y representación después de Auschwitz”, en Reyes Mate, ed., *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona, Riopiedras, pp.277-300.
- , (2011): “El mal, hoy. Una aproximación filosófica”, *Diálogo Filosófico*, 81, pp. 372-404.