

## UNA PLEGARIA POR LO IMPOSIBLE ESBOZOS POSMODERNOS EN TORNO A LA POSICIÓN LEIBNIZIANA SOBRE EL PROBLEMA DEL MAL

RAÚL E. ZEGARRA MEDINA

Pontificia Universidad Católica del Perú

El artículo pretende estudiar el problema de la teodicea leibniziana, concretamente el problema del mal, desde una perspectiva crítica. Para ello me dedicaré a examinar las principales tesis del sistema de Leibniz con la finalidad de dar un marco apropiado para la comprensión de cómo este autor concibe dicho problema. La idea es mostrar en qué medida su sistema resulta insuficiente para abordar esta cuestión y examinar si la aproximación posmoderna de un autor como John D. Caputo puede proveernos de mejores herramientas para responder al complejo problema de la existencia del mal en el mundo.

Palabras clave:

G.W. Leibniz, John D. Caputo, teodicea, Dios, religión

Quiero dividir esta presentación de la siguiente manera. En un primer momento, me dedicaré a examinar las principales tesis de G.W. Leibniz que nos conducirán poco a poco al problema del mal<sup>1</sup> (§ 1). Para ello, será necesario dar un marco general, pero suficiente, del sistema leibniziano con la finalidad de ver cómo es que se ubica su teodicea en el mismo. En pocas palabras, hay que dar contexto a nuestra aproximación ya que sin ella Leibniz no parecerá más que el cándido que sugirió Voltaire<sup>2</sup> y bastante lejos de serlo se encuentra. Luego, me interesaría mostrar, ya más centrados en los argumentos concretos sobre esta materia, por qué, a pesar de la posible consistencia interna del argumento leibniziano, me parece que este no es del todo convincente o, en todo caso, incapaz de ofrecer una respuesta sostenible para el problema del mal desde la perspectiva del hombre de fe (§ 2). En tercer lugar, migraré por las razones expuestas en el § 2, a una aproximación posmoderna que me parece expone una percepción del problema algo más sugerente y, en ese sentido, es

<sup>1</sup> Como sabemos, este es un viejo problema de la reflexión filosófica y teológica. Confieso no conocerlo en todas sus versiones, por su evidente extensión en el tiempo. Hay, sin embargo, algunas aproximaciones clásicas. Probablemente las primeras que tuvieron gran importancia son las de impronta neo-platónica. En esta tradición, claramente, se inscribe el Agustín del *De libero arbitrio*, por ejemplo (Agustín de Hipona, *Del libre albedrío*, en: *Obras completas de San Agustín*, Madrid: BAC, 1963, vol. III, 3ra. edición. La pregunta con la que se abre ese texto es la misma que constituye el centro de nuestro trabajo: “Dime, te ruego –le pregunta Evodio a Agustín–, ¿puede ser Dios el autor del mal?”). En este caso concreto, el problema del origen del mal lo confronta directamente con la duda sembrada por el maniqueísmo que le otorgaba al mal densidad ontológica y carácter de principio (para una breve contextualización de su aproximación al maniqueísmo, cf. Agustín de Hipona, *Confesiones*, en: *Obras completas de San Agustín*, Madrid: BAC, 1974, vol. II, 7ma. Edición, III: vi, 10-12. VII: v, 7; xvi, 22. Para más información sobre las tesis centrales del maniqueísmo, cf. Eliade, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid: Cristiandad, 1980, vol. II). Para ello, seguirá a Platón (cf. Platón, *República*, Madrid: Alianza Editorial, 2000, 379c, 617e) a través de Plotino (cf. Plotino, *Enéadas*, Madrid: Gredos, 1992, I, 8, 3-5) definiendo al mal como carencia de bien y restando con esto cualquier posibilidad de que este sea principio activo de cosa alguna; aunque, claro, ese solo será el inicio de la respuesta sugerida. Agustín era fundamentalmente un cristiano y tenía que referir el problema a la existencia de un Dios bueno incapaz de ser el principio del mal. La respuesta radicará en la existencia de la libertad como facultad y de la voluntad como la instancia dirimente para la ejecución de la acción. Agustín, sin embargo, no establece un sistema tan complejo y omniabarcante como el de Leibniz por lo que su respuesta es más modesta y, probablemente, especulativamente menos desafiante. Lo menciono, no obstante, porque el modo en que trata este asunto el obispo de Hipona es uno de los más importantes y antiguos y quiero tenerlo en mente como un significativo contrapunto con Leibniz que es quizá el Moderno que de modo más polémico contestó a la misma cuestión. He trabajado el problema del mal y de la libertad en San Agustín en *Fiat voluntas tua. Amor y voluntad en Agustín* <cf. <http://www.scribd.com/doc/17325399/Fiat-voluntas-tua-Amor-y-voluntad-en-San-Agustin>>.

<sup>2</sup> Voltaire, François Marie Arouet de, “Cándido o el optimismo”, en: *Cándido y otros cuentos*, traducción de Antonio Espina, Madrid: Alianza Editorial, 1982.

capaz de ofrecer una alternativa más interesante que la avalada por Leibniz (§ 3). Finalmente, concluiré exponiendo un balance de la cuestión y aclarando el tipo de objeciones que pueden hacerse a la postura que ofrezco como vía alternativa, para mostrar, sin embargo, por qué aún así prefiero optar por ella como respuesta (§ 4).

## § 1. Leibniz y el camino a la teodicea

El sistema de Leibniz es complejo y como tal admite muchas entradas para llegar a la cuestión de la teodicea. Optaré aquí por analizar la que me parece más directa: la idea leibniziana de que habitamos el mejor de los mundos posibles. Este es un tema interesante porque en él se encuentran implicados, me parece, los supuestos más relevantes de la filosofía de nuestro autor.

Quizá lo primero que habría que decir es que se trata de una afirmación que revela un supuesto. Si este es el mejor de los mundos posibles, esto significa que existieron otras posibilidades. Examinemos un poco esta idea. Leibniz escribe lo siguiente en una misiva a Louis Bourguet: “El universo es solamente la colección de una cierta clase de composites, y el universo real es la colección de todos los posibles existentes (...). Y como hay diferentes combinaciones posibles, algunas mejores que otras, hay muchos universos posibles, cada uno de los cuales es una colección de composites”<sup>3</sup>. Así, para ser más claros, este mundo en el que vivimos es una posibilidad actualizada de entre varias que pudieron, al menos en términos lógicos, haberlo sido. Eso significa, además, que este mundo, en sentido estricto, no es necesario. Lo necesario implica que la existencia de su opuesto suponga contradicción, cosa que no sucede en el caso de la existencia del mundo: este es el mejor, sí, pero de entre muchos posibles. Esto nos conduce a afirmar, también, que para Leibniz la lógica y la ontología están fuertemente ligadas y que, en cierto sentido, son una misma cosa.

<sup>3</sup> Citado en: Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía. Vol. IV: De Descartes a Leibniz*, Barcelona: Ariel, 1984, p. 262.

La precisión hecha parece conducirnos a una distinción leibniziana fundamental que podemos encontrar desarrollada en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*<sup>4</sup>. A saber, aquella entre *verdades de razón y verdades de hecho*. Distinción que, además, nos conduce a la justificación leibniziana de las ideas innatas. El abordaje del problema de las ideas innatas es llevado a cabo por nuestro autor a través de su confrontación con John Locke, el empirista inglés. Veamos este asunto al menos brevemente.

El tema a simple vista es sencillo: Locke niega el innatismo y Leibniz lo considera uno de los elementos fundamentales de su filosofía. La tesis de Locke es que nuestra mente es una *tabula rasa* y, así, todo lo que nuestra mente contiene procede de los sentidos o del material de los sentidos articulado por reflexión (esto se desarrolla más ampliamente en el libro II de los *NEEH*). Por ello, la apelación a las ideas innatas no se sostendría.

Leibniz replica diciendo que, por ejemplo, tenemos la idea innata de Dios (I, i, § 1), lo cual demostraría el error del empirista, pero no sólo eso: a la larga, la tesis es que todas nuestras ideas proceden del fondo de nuestra alma sin tener que provenir de los sentidos<sup>5</sup>. Así, lo que él sostiene es que los sentidos dan ocasión para que aquellas ideas de nuestra mente se despierten y actualicen, mas no son ellos la fuente de las ideas. No obstante, se reconoce cierta validez en la objeción presentada por Locke en tanto esta proviene de la poca seriedad con la que se ha apelado al innatismo<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Leibniz, G.W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, edición de J. Echeverría Ezponda, Madrid: Editora Nacional, 1977. En adelante, citaremos el texto como *NEEH*, seguido del número de libro (I, II, III o IV), del capítulo (i, ii, etc.), del párrafo y del número de página. Ahora, esto también está trabajado en la *Monadología*, en: *Tres textos metafísicos*, traducción de Rubén Sierra Mejía, Bogotá: Norma, 1992, § 33.

<sup>5</sup> Se trata de la importante idea, aunque poco desarrollada en los *NEEH*, de que la mónada es una perspectiva del universo todo y que tiene en su mente todas las ideas de la mente de Dios, aunque ciertamente no todas actualizadas, claro. Volveremos sobre esto.

<sup>6</sup> Si bien Leibniz piensa que todas las ideas son innatas, él distingue con claridad una suerte de innatismo derivado (I, i, §5). Esto es importante ya que si no hiciese la precisión, caería en la crítica lockeana de una suerte de facilismo argumentativo de aquel que se escuda en lo innato para no ahondar en la investigación. Véase, por ejemplo este argumento posterior de Locke: “El modo de razonar de muchas personas se reduce a lo siguiente: los principios que las personas de buen sentido reconocen son innatos; nosotros y los que piensan como nosotros somos personas de buen sentido; luego, nuestros principios son innatos. ¡Curiosa forma de razonar, que conduce por derecho a la infalibilidad!” (I, i, §20).

Lo que Leibniz sostiene –al igual que Descartes y Spinoza– es que existen muy escasas ideas primitivas y originarias que son indemostrables. Todas las demás deben ser demostradas y, por ello, sólo son innatas en sentido derivado, ya que provienen de los axiomas primeros indemostrables. De ello se desprende la cardinal distinción leibniziana entre las *verdades necesarias o de razón* y las *verdades de hecho*, distinción a la que hice referencia hace un momento (I, i, § 1). Las primeras provienen del entendimiento e implican certeza y las segundas provienen de los sentidos y son contingentes. Además, añade nuestro autor que las ideas innatas no dependen del consentimiento masivo –contra la objeción de Locke, quien sugiere la idea de que tal atribución podría derivarse del “acuerdo del género humano” (I, i, § 2, § 3)–, ya que si bien la idea de Dios es aceptada por la mayoría, su verdad y certeza radica en el hecho de que no viene de la experiencia, sino de la razón. Y añade otro ejemplo, más consistente, me parece: el del principio de contradicción (I, i, § 4). Lo que allí se indica es que este puede ser explícitamente no conocido más que por unos pocos y, sin embargo, dicha situación no afecta la validez del principio, puesto que la misma se deriva de su carácter innato. La precisión de Leibniz se levanta aquí contra la observación de Locke de que incluso tal supuesto acuerdo del género humano es imposible: para Leibniz la posibilidad o imposibilidad del acuerdo es irrelevante porque de él no deriva la *validez* de estos principios.

Pero volvamos sobre las verdades de hecho ya que ellas refieren a lo que es, pero, como decía Aristóteles, pudo ser de otra manera. Se trata, pues, del ámbito de la posibilidad del que habíamos estado hablando, lo que nos devuelve a la cuestión de nuestro mundo, el mejor de los posibles. Como se sigue de la exposición presentada, la existencia no es necesaria; sino posible, en tanto refiere al ámbito de la contingencia y no al de las proposiciones idénticas, como el de las verdades de razón. En ese sentido, si la existencia de nuestro mundo no era necesaria, ¿por qué existe este y no algún otro?

Esto es así, porque las verdades de hecho, como la existencia de nuestro mundo, se rigen bajo el *principio de razón suficiente*: “(...) en virtud del cual consideramos que ningún hecho puede ser verdadero, o existente, ningún enunciado verdadero, sin que haya una razón suficiente para que sea de ese

modo y no de otro”<sup>7</sup>. Así, el principio de razón suficiente indica que nada sucede sin un fundamento, sin una razón por la cual deba ser así y no de otro modo. Este es un principio esencial en la filosofía de Leibniz e inseparable de la idea de un universo creado. Dios es, a la larga, la razón que fundamenta lo que existe: ese es el sentido de causa final que tanto Locke como Leibniz dan a la razón en los *NEEH*<sup>8</sup>. Así, la única forma de ofrecer inteligibilidad a las verdades de hecho es a través de este principio de razón suficiente que en última instancia se reduce a la voluntad de Dios<sup>9</sup>. De ahí que sobre estas verdades no haya ninguna certeza más que en la mente del Creador.

Quiero añadir ahora otra línea de razonamiento complementaria a la hasta aquí desarrollada. Hemos dicho ya que nada sucede en el universo sin que haya alguna razón. Ahora bien, el principio de razón suficiente así planteado parece estar incompleto, *i. e.*, se nos indica que las cosas suceden siempre por una razón, pero “(...) no nos dice por sí mismo cuál fue la razón suficiente en uno u otro caso”<sup>10</sup>. De esto se sigue que hace falta algo más que permita dar contenido a este orden causal. “Leibniz encuentra ese principio complementario en el principio de perfección”<sup>11</sup>. En palabras de Leibniz: “(...) la verdadera causa por la que existen ciertas cosas y no otras ha de derivarse de los decretos libres de la voluntad divina, el primero de los cuales es querer hacer todas las cosas del mejor modo posible”<sup>12</sup>.

Como ya se puede sospechar, he tratado de conducir poco a poco el argumento hacia las tensiones que de él se derivan. Creo que hemos llegado ya a una primera, la plantearé con alguna mayor claridad. Si Dios, en efecto, crea el mejor de los mundos posibles porque así lo manda la sabiduría divina; y si, además, todo en el mundo sucede según el orden de la razones que en el fondo nos conducen al Creador como el fundamento de todo lo existente, la pregunta que se sigue es: ¿según estas condiciones, cómo podemos hablar de libertad?

<sup>7</sup> Leibniz, G.W., *Monadología*, § 32, p. 76.

<sup>8</sup> Así dirá Filaletes en los *NEEH*, IV, xiv, §1: “Considera que algunas veces significa principios claros y verdaderos, otras veces conclusiones deducidas de dichos principios, y en ocasiones la causa, y en particular la causa final. Aquí la consideramos como una facultad, mediante la cual se supone que el hombre se distingue del animal”.

<sup>9</sup> Cf. Copleston, F., *op. cit.*, p. 263.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Citado en: *ibid.*, p. 266.

Un mundo en el cual todo está causalmente estipulado y teleológicamente ordenado parece dejar poco espacio para la libertad de la acción. Ahora bien, nuestra exposición aún no le ha hecho suficiente justicia a Leibniz sobre el particular. Es menester, aún, explicar una serie de elementos adicionales a este problema para ver si efectivamente debe considerarse como tal. Lo primero que propongo es dar una breve mirada al modo en que concibe Leibniz al ser humano –el supuesto actor sin libertad– y, luego, ver también la importante diferencia leibniziana entre necesidad y determinación.

## § 2. Necesidad y determinación, una complicada respuesta

Leibniz explica en la *Monadología*<sup>13</sup> la naturaleza de las mónadas afirmando que se trata de sustancias simples que son la base de todo compuesto (§ 1). Su simplicidad radica en que ellas no tienen partes, de hecho la idea de Leibniz es que la mónada no tiene extensión y por ende es la unidad básica indivisible, creada no auto-originada e imperecedera (§§ 3-6). De ahí que sólo se expliquen por la voluntad de Dios y que sólo puedan desaparecer si Él así lo decidiese. Por otro lado, las mónadas, propiamente, no interactúan entre ellas: “(...) las mónadas no tienen ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir” (§ 7, p. 70). La idea de Leibniz es que proceden todas de Dios y que todas contienen la totalidad de las ideas de la mente de Dios en sí mismas, por lo que no hace falta que tengan ventanas, y en ese sentido son una perspectiva del universo entero, lo contienen todo dentro de sí mismas. Pero, si esto es correcto, para explicar su actividad en el universo hay que apelar a un principio distinto al de la interacción.

Así, Leibniz dirá que ellas están regidas por el principio interno de la *apetencia* (§ 15) que nos conduce ya a la idea de la teleología leibniziana en tanto este apetito de la mónada es lo que la impulsa a tener más y mejores percepciones. La mónada, entonces, percibe toda la multiplicidad que contiene (esas ideas de Dios que están todas en cada una de las mónadas) y, en ese sentido, puede decirse que ella tiene en sí misma cierta perfección y suficiencia “(...) que la

<sup>13</sup> Indico entre paréntesis el parágrafo al que me refiero; en el caso de las citas, añadiré además la página.

convierte en fuente de sus acciones internas y, por así decirlo, en una autómatas incorporada” (§ 18, p. 72, cita ligeramente variada). La idea, en el fondo, es que la mónada contiene en sí misma todas las potencialidades que puede actualizar, lo cual dependerá de su grado de perfección, el mismo que se manifiesta en sus niveles de percepción. En ese sentido, la mónada no actúa sino en atención al despliegue de esas potencialidades o, de otra manera, en tanto actualiza lo que virtualmente se encuentra en ella. Pero, como digo, no todas tienen un grado de perfección igual. Así, podemos distinguir a las almas de las mónadas en general. Las primeras tendrán no sólo percepción, como las segundas, sino una percepción más distinta que estará acompañada de memoria (§ 19). Junto a esto, podemos introducir una nueva diferencia, ya que con lo dicho hasta aquí el alma no parece diferenciar de modo suficiente al hombre de otros organismos vivos. Por ello, Leibniz precisa que los seres humanos tienen un alma racional o espíritu (§ 29). Sólo nosotros somos capaces de conocer las verdades necesarias y eternas, la razón (quizá más precisamente, el principio de razón suficiente) y las ciencias. En el fondo: sólo el ser humano es capaz del conocimiento de sí mismo, sólo él es capaz de apercepción.

Me detengo aquí para concentrarme en una idea que considero relevante en tanto hace más claro nuestro problema: la caracterización leibniziana de la sustancia individual. Creo que ya está clara la cuestión a partir de la *Monadología*, pero añadamos una cita breve del *Discurso de metafísica*. Allí, Leibniz indica que la sustancia individual “(..) encierra de una vez todo lo que le puede suceder y cuando se considera esta noción, puede verse allí todo lo que se podrá enunciar de ella de manera verdadera”<sup>14</sup>. Ahora bien, si todas las posibilidades de una mónada están contenidas en ella misma, el despliegue de algunas de ellas y no de otras, entonces, debe estar regido por algún motivo. ¿Cuál es ese motivo? El principio de razón suficiente, tal como se indica en la misma *Monadología* (§ 32).

Creo que ahora sí hemos presentado las tesis de Leibniz con cierta justicia y creo que ya se ve de modo más claro la dificultad de las mismas. Si todo se hace según una razón, porque así fue como Dios creó el mundo; se sigue que ninguna acción de la sustancia individual sucede sin arreglo a razones y si esto

es así, las mismas están condicionadas y no son libres. Luego, no tenemos libre arbitrio. Esto nos interesa, fundamentalmente, para el caso de la mónada racional, el ser humano<sup>15</sup>. Ahora, es evidente que siendo Leibniz tan lúcido como era, no podría haber pasado inadvertido de este problema. Veamos, entonces, qué alternativas ofrece para darle respuesta.

Mencionaba líneas arriba que era importante no perder de vista la distinción leibniziana entre determinación y necesidad. Aquí lo que hay que examinar es la relación que existe entre lo necesario y lo contingente para ver cómo sale Leibniz del problema que ofrece su concepción del universo en relación a la libertad humana. Este tema está bien desarrollado en los *NEEH*, así que volvamos brevemente sobre ellos. Allí indica Leibniz, “(...) la verdad condicional ‘supuesto que la pelota esté en movimiento en un horizonte continuo sin impedimento, entonces continuará con el mismo movimiento’, puede ser considerada como necesaria en cierta manera, aun cuando en el fondo esta deducción no sea completamente geométrica, al no constituir más que una mera presunción fundada en la sabiduría de Dios, que no modifica su influencia sin alguna razón (...)” (II, xxi, § 9). En otras palabras, que el curso de las cosas en el ámbito de la contingencia se rija por el principio de razón suficiente no hace que este sea necesario. Esto nos conduce a la importante distinción que ofrecimos casi al inicio de este trabajo: en sentido estricto, sólo es necesario lo que se rige por el principio de identidad y el de no contradicción. En el caso de lo contingente, su contrario es posible en tanto no contradictorio. La pelota continuará moviéndose, sí; pero no es contradictorio, en sentido lógico, que parase de hacerlo. Ahora, es verdad, ella no se detendrá; pero porque procede en atención a un orden causal que deriva de la sabiduría de Dios y no porque su permanencia en movimiento sea necesaria. Así, lo contingente está determinado, mas no es necesario<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Por ello, es interesante lo que dice Copleston al respecto: “Puede decirse que, mientras el principio de contradicción enuncia que todas las proposiciones finitamente analíticas son verdaderas, el principio de razón suficiente dice que todas las proposiciones verdaderas son analíticas, esto es, que su predicado está contenido en su sujeto. Pero de ahí no se sigue que todas las proposiciones verdaderas sean finitamente analíticas, como lo son las verdades de razón (proposiciones ‘analíticas’ en sentido propio)” (Copleston, Frederick, *op. cit.*, p. 264). Idea que nos reconduce, además, a la fuerte conexión que hay en Leibniz entre lógica y ontología.

<sup>16</sup> Es también el modo en que Couturat entiende la cuestión. Cf. Couturat, L., “On Leibniz’s Metaphysics”, traducción de R. Allison Ryan, en: Frankfurt, H. (ed.), *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame/Londres: UND Press, 1976, pp. 31-34.

En realidad, nos encontramos aquí ante una compleja cuestión que tiene que ver con distintas perspectivas del mundo. Se podría decir que Dios tiene la perspectiva completa del universo, la conocida idea de una mirada *sub specie aeternitatis*, versus la visión limitada y parcelada de los seres humanos. Sin embargo, es justamente esta cuestión la que nos enfrenta a problemas de orden más difícil aún. Porque si bien es cierto que así planteadas las cosas, Leibniz está empezando a ofrecer una salida para el argumento de la aparente ausencia de libertad humana, está haciendo más compleja la cuestión moral. Como es sabido, en la tradición cristiana, y no solamente en ella, el problema de la libertad ha estado asociado casi directamente al de la existencia del mal. El proceso de razonamiento común ha sido el del retroceso en la relación de causas, a saber: nuestro primer dato es la existencia del mal en el mundo y a partir de él empezamos a preguntar por las razones del mismo. La respuesta ordinaria asocia el mal al libre arbitrio de la humanidad y esta respuesta, en un contexto creacionista, conduce a la pregunta por el rol de la divinidad creadora frente al mal y a la libertad mencionados. Ese es, en buena cuenta, el contexto en el que se desarrolla la argumentación leibniziana que hemos ido introduciendo y que, a continuación, seguimos desarrollando, aunque con mayor énfasis en la senda moral que en la lógica.

Presentemos el argumento de modo sencillo: “(...) el problema [es] cómo la existencia del mal [es] compatible con la pureza moral de la divinidad y con su santidad. En tanto, (...) Dios es el autor de todo cuanto existe y que el mal es una de las cosas que existe; entonces, Dios es el autor del mal. Y, si alguien es ‘autor del mal’, luego, ese alguien está implicado en el mal y, por ello, no puede ser moralmente puro o santo. Llamemos a este problema el *problema de la santidad*”<sup>17</sup>. Así, el asunto que estamos confrontando nos plantea la aparente contradicción entre un mundo creado según la sabiduría de Dios y en el cual, al mismo tiempo, existe el mal. Este, como indica la cita, no es sólo un problema epistemológico, sino moral: afecta tanto la pureza como la santidad de Dios, que le son atributos esenciales según la Revelación.

---

<sup>17</sup> Murray, M., *Leibniz on the Problem of Evil* <<http://plato.stanford.edu/entries/leibniz-evil/>>. La traducción es mía.

Ahora, como es obvio, esta cuestión tiene un doble nivel, como todo en Leibniz. Desde una perspectiva metafísica hay que tratar de entender cómo esta contradicción aparente puede tener sentido; desde el punto de vista fenoménico hay que explicar cómo puede existir el mal si las acciones de la mónada racional están predeterminadas por el principio de razón suficiente. Sobre todo si precisamos que para Leibniz el rol de Dios en el universo es preponderante: “Primero, Dios es considerado como la *causa creativa* de todo lo que existe en el cosmos. Todo lo que existe de modo contingente es causado, llamado al ser, por la actividad creativa de Dios. Segundo, Dios es la causa conservadora de todo lo que existe. Esto significa que Dios no sólo trae a la existencia a todo ente contingente que existe; sino que todo ente contingente que permanece en la existencia lo hace porque Dios lo mantiene continuamente en la existencia. Tercero, toda acción realizada por una substancia creada requiere de la directa actividad de la divinidad en tanto *causa simultánea*. Así, todo golpe del martillo, todo contacto de mis dedos con el teclado del computador, toda acción de atracción de un imán sobre una pieza de acero requiere no sólo que la substancia creada actúe, sino que el creador actúe simultáneamente a la substancia para que se lleve a cabo tal o cual efecto particular”<sup>18</sup>.

Veamos de qué manera aborda Leibniz estos problemas<sup>19</sup>. ¿Qué argumentos utiliza nuestro autor para explicar cómo la existencia del mal no contradice su tesis de que este es el mejor de los mundos posibles? Para responder a esta

<sup>18</sup> *Ibid.* Cabe destacar que este artículo es un muy actualizado balance de la cuestión, bastante bien documentado y con una clara exposición de varias series de argumentos a favor y en contra del *problema de la santidad*.

<sup>19</sup> Es interesante notar, sin embargo, que también podría ofrecerse un tipo de respuesta distinto que no pretenda salvar el problema como ha sido aquí planteado, sino que renuncie a alguna de sus premisas fundamentales, la del poder absoluto de Dios, por ejemplo. En cierto sentido, esa será la línea argumentativa que yo seguiré; no obstante, existen formulaciones relativamente más cercanas a Leibniz que sugerían opciones parecidas. Cf. la breve mención de Leibniz a los socinianos en el § 364 de la *Teodicea*. El argumento de los socinianos ha sido llamado por Murray “the underachiever problem”: “De acuerdo con *the underachiever problem*, si existiese un tipo de ser como el que el monoteísmo tradicional describe en términos de Dios, la existencia de este mundo podría representar un vasto resultado por debajo de lo esperado de su parte; por ello, se sigue que no existe tal tipo de ser. Los ateos se valen de esta conclusión para sostener que no existe un Dios; los socinianos, para mostrar que Dios no es el tipo de ser que los tradicionalistas suponen” (Murray, M., *op. cit.*).

disyuntiva, Leibniz diferencia en la *Teodicea*<sup>20</sup> tres especies distintas de mal: el metafísico, el físico y el moral. El primero consiste en la mera imperfección, el segundo es el sufrimiento y el tercero es el pecado (§ 21). Antes de desarrollar estas ideas, hay que notar que Leibniz –como Agustín– sostiene que el mal es privación, no una entidad positiva. Esto es relevante porque “(...) hablando con toda propiedad, 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” (§ 20). En otras palabras, no es Dios causa del mal en sentido de causa eficiente del mismo; aunque –nótese la diferencia– sí es causa eficiente de un mundo en el que el mal es posible. Examinemos un poco mejor este tema.

Para empezar, para Leibniz, tanto el mal moral como el mal físico son cosas que Dios permite, mas no quiere. Cabría suponer, entonces, que si estas formas de mal existen es porque en la mente de Dios corresponden a un plan completo y eterno del cual no son más que pequeños engranajes (§ 241) y del cual nosotros no tenemos más que una vaga idea, si es que tenemos alguna<sup>21</sup>. Por ello, conviene examinar con más atención al mal metafísico.

Según Leibniz, este es inherente al ser creado en tanto finito. Es precisamente esta imperfección originaria, aquella consustancial a toda sustancia creada, la causa del mal en sentido global (§ 20). El pecado y el sufrimiento, luego, no son más que derivaciones de nuestra condición de criaturas imperfectas o, lo que es lo mismo, creadas. Lo que cabría objetar en este contexto es cómo Dios podría no ser el autor del mal si es que él decide crear libremente. Lo que Leibniz arguye es que la existencia es mejor que la no existencia y, en ese sentido, un mundo imperfecto es mejor que un mundo inexistente. Así, el mejor de los mundos posibles es un mundo creado y por ende finito e imperfecto.

<sup>20</sup> Leibniz, G.W., *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Buenos Aires: Claridad, 1946. Indicaré los párrafos correspondientes entre paréntesis en el cuerpo del texto. En la edición que aquí cito (bastante antigua) se presenta en primer lugar un Prefacio, luego el “Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón” y, finalmente, el “Ensayo sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal”, en tres partes. Los párrafos a los que hago referencia pertenecen a este ensayo.

<sup>21</sup> Cf. *supra*: las mónadas tienen todas las ideas de Dios dentro de sí mismas, pero no son conscientes de todas ni por asomo. De ahí se sigue la necesidad de siempre hablar de una doble perspectiva del universo.

Podemos ponerlo de la siguiente manera: “Dios quiere antecedermente el bien, pero consecuentemente lo mejor” (§ 23)<sup>22</sup>. Crea por su inmensa bondad, pero sólo puede crear un mundo imperfecto. “En todo caso, la pretensión general de Leibniz es que hay incomparablemente más bien que mal en el mundo, y que el mal que hay en el mundo pertenece al sistema total, al que es como totalidad como hay que considerar”<sup>23</sup>. Como vemos, Leibniz se mueve siempre en dos niveles distintos y complementarios de argumentación: uno que podemos llamar fenoménico o humano y otro metafísico o *sub specie aeternitatis*. La conciliación de ambos, sin embargo, parece bastante difícil y, a pesar de sus esfuerzos, Leibniz lo sabía bien.

Me interesa introducir una cuestión final derivada de lo que acabo de exponer. Si bien es cierto que la forma en que Leibniz defiende la compatibilidad de la existencia del mal con la de un Dios bueno y todopoderoso es más o menos consistente, hay una cuestión que no queda del todo clara en relación al pecado. A saber, Leibniz sostiene que existe juicio final y condenación por nuestros actos<sup>24</sup>: la tesis que subyace es la de la responsabilidad. La pregunta obvia, después de todo lo visto, es: ¿cómo puede haber responsabilidad humana si es que la mónada contiene en sí misma todas las potencialidades que va a desplegar y si estas se despliegan con arreglo a la voluntad divina según el principio de razón suficiente?

El modo en que Leibniz responde se basa, en el fondo, en la diferencia que ya expuse entre necesidad y determinación. Una distinción que, como sabemos, es de orden lógico y no del todo consistente desde la perspectiva “fenoménica” que aquí discutimos. En todo caso, el argumento podría resumirse así: si bien es cierto que las acciones humanas están determinadas metafísicamente, ellas no son necesarias. De tal suerte que el ser humano pudo, lógicamente al menos, actuar de otra manera. Ahora bien, si añadimos a esto que Leibniz concibe

<sup>22</sup> Pero esto no hace las cosas más sencillas ya que, como indica Copleston, el asunto se agrava con la tesis de la armonía preestablecida, ya que los sufrimientos humanos serían parte de un plan organizado y perfectamente articulado por el mismo Creador. Cf. Copleston, F., *op. cit.*, p. 307.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Recuértese que uno de los argumentos importantes que esgrime Leibniz en torno a la identidad moral es justamente la acción voluntaria y el recuerdo de la misma. Es la identidad moral lo que permite que exista juicio sobre nuestros actos y, por ende, premio o castigo. Cf. *NEEH*, II, xxvii, § 9.

a la libertad como una acción espontánea y deliberada<sup>25</sup>, en sentido estricto no hay nada que objetar: el ser humano es libre. Como se puede notar, sin embargo, este modo de argumentar mezcla órdenes de cosas muy distintos y no resulta del todo convincente. Se pretende explicar de modo lógico una cuestión moral y no parece que la tesis se compenetre de modo suficiente. Al final, como sabemos, Leibniz apelará al misterio inherente a la naturaleza de Dios y a la imposibilidad humana de entender los criterios del Creador. Leibniz notaba que había problemas, creo yo, pero no se sintió capaz de hipotecar el orden del sistema que había establecido para dar una respuesta más práctica al tema de la libertad. Prefirió, así, apelar a la sabiduría infinita de Dios que, habiendo preestablecido un orden armónico entre la naturaleza y la moral, no sería capaz de dejar al hombre desamparado aunque sí incapaz de entender el misterio de la armonía universal.

Creo que podemos cerrar con esto la exposición sobre Leibniz. Me interesa pasar ahora a un modo de razonamiento alternativo que nos permita examinar buena parte de los problemas vistos, pero en una clave que nos conduzca a respuestas distintas y, espero, algo más satisfactorias en términos de la experiencia humana.

### **§ 3. El Dios de la cruz y su sagrada anarquía**

Veamos las cosas ahora desde un nuevo enfoque. La pregunta de fondo es, ¿cómo reconciliar la idea de un Dios bueno y todopoderoso con la de uno que permite el dolor y el sufrimiento? Hemos visto ya que Leibniz ofrece razones para sostener ambas posiciones, aparentemente, sin contradicción. Yo he expuesto las razones por las cuales los argumentos que nos ofrece son válidos hasta cierto punto, pero insuficientes desde otro. Recordemos que una de las formas más elementales, y no por eso débiles, de argumentar contra la existencia de Dios tiene que ver con la paradoja mencionada. Me parece que quedan dos caminos: o el de la fe ciega que detiene la reflexión para intensificar la creencia, legítima opción desde cierto punto de vista, por cierto; o el de quien opta por tratar de reflexionar para buscar alguna solución

a esta supuesta aporía. En este segundo grupo se encuentra John D. Caputo. Expondremos, entonces, algunas de sus ideas centrales con la finalidad de ver si hay forma de salir de este problema.

El camino que sigue Caputo proviene de una larga reflexión dedicada a la religión, pero inspirada en fuentes quizá no tan convencionales para analizarla: la fenomenología, la hermenéutica y la deconstrucción. Es sobre todo esta última la que se hace más evidente en el análisis que nos ofrece en, quizá, su obra más importante: *The Weakness of God*<sup>26</sup>. Por cuestiones de extensión no puedo dedicarme a ofrecer un análisis completo de la obra, pero me interesa recoger algunas de las ideas centrales que serán el andamiaje básico de sus desarrollos posteriores.

En ese sentido, quizá una de las tesis más sugerentes de Caputo en torno a la relación que establece el creyente con lo divino está enmarcada en una interesante reflexión acerca de los alcances del nombre de Dios. ¿A qué llamamos Dios cuando hablamos de lo divino?, podría ser la pregunta. Está claro que la precisión de esta pregunta es determinante para el curso, no sólo de nuestra exposición: se trata de una pregunta capital para el sentido mismo de la teología y de la teodicea, por tanto.

Caputo distingue entre dos nociones, a saber, las de *nombre* y *evento*. Los nombres, nos dice, “contienen eventos a los cuales les dan cierta estabilidad al guarecerlos en una suerte de unidad nominal. Los eventos, en cambio, son incontenibles: hacen patente que, finalmente, ningún nombre es capaz de captar la totalidad de un evento. El evento es por su naturaleza móvil, nunca descansa” (*TWG*, 2). El nombre sólo enuncia o, mejor, *anuncia un evento por venir*, una posibilidad futura. El nombre esboza lo que el evento terminará por inundar y trascender: lo importante, entonces, no es el nombre; sino lo que este anuncia, lo que sugiere sin capacidad de asir con claridad. Por ello, el nombre nunca puede ser tomado en su sentido literal. Conviene, más bien, una comprensión poética del mismo: una aproximación que no pretenda

<sup>26</sup> En adelante, cuando nos refiramos a Caputo trabajaremos sobre *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Indiana: Indiana University Press, 2006. Las citas se harán en el cuerpo del texto indicando las siglas, *TWG*, y añadiendo el número de página. En el caso de los textos en inglés, la traducción siempre es mía.

explicarlo sin más, sino que se deje impactar por lo inefable del mismo (TWG, 4). El evento, además, es algo que *adviene*, que *nos acaece*, que supera nuestro horizonte de expectativa: no se trata de un eslabón dentro de la cadena causal. “Es una irrupción, un exceso, un regalo más allá de la economía de las causas” (TWG, 4). Y, en ese sentido, “(..) se trata de una promesa, un llamado, una *solicitud que requiere respuesta*, una oración por ser escuchada, esperanza por ser colmada” (TWG, 5). Así, Caputo se anima a decir que “(..) el evento constituye la verdad del nombre” (*ibid.*). Y aquí verdad tiene un matiz peculiar: “(..) por la verdad del evento, me refiero a aquello de lo cual es este capaz, al futuro abierto e impredecible que el nombre oculta, a sus posibilidades incontenibles, que incluso pueden implicar malas noticias” (*ibid.*). “Porque son incontenibles, los eventos son esencialmente impredecibles, lo que significa que su verdad es más parecida a la oscuridad que a la luz y que el evento por sí mismo es tan riesgoso como prometedor”. Es por ello que “(..) la verdad es materia de oración, más que de epistemología” (TWG, 6).

Habiendo dicho esto, quisiera permitirme algunas precisiones. Quiero hacerlo, además, después de esta última idea. Creo que no hay que hacer mucho esfuerzo para notar las diferencias profundas entre la aproximación de Caputo y de Leibniz. Hay muchas razones para explicar esto, de orden histórico, temperamental, etc.; todas ellas son valiosas, pero pretendo sólo concentrarme en la forma de abordar el problema teórico en el que de por sí hay ya distancias enormes. En primer lugar, una diferencia grande tiene que ver con el deseo leibniziano de acercarse a la cuestión de modo racional y sistemático. Hay en él una fuerte impronta epistemológica y un interés manifiesto por la verdad en esa clave. Lo interesante es que los temas de Caputo no son distintos, pero sí es muy distinta su manera de aproximarse a ellos. En él hay una preocupación real por la cuestión de la verdad y Dios, mas su atención a estos problemas está centrada en una experiencia religiosa profunda y en su intención de responder al hombre de carne y hueso que sufre y que cree. Ello no quita cierta pretensión comprensiva en su reflexión, aunque será de orden deconstruccionista y, por ende, debilitado. En segundo lugar, la aproximación de Caputo tendrá como objetivo poner en cuestión la concepción tradicional de Dios; posibilidad que Leibniz no se plantea. Esto es importante porque significa que Caputo renuncie a la idea del Dios evangélico, todo lo contrario. A lo que renunciará será al Dios de la epistemología, el Dios de los filósofos del que tomaba distancia Pascal. Allí su influencia heideggeriana es evidente y

explícita: se trata de la renuncia a una especulación onto-teológica. Habiendo hecho estas breves indicaciones, veamos cómo sigue el argumento de nuestro autor y hacia qué rutas nos conducirá.

Cabe preguntarse ahora, ¿qué implica hacer teología (o teodicea, podríamos decir) desde esta perspectiva? Pues si teología es hacer un discurso sobre Dios, diremos que haremos uno sobre el nombre de Dios. Lo que significa hacer hermenéutica del evento que se recrea en el nombre. Ahora, no se trata de una reflexión respecto del sentido semántico relativo al nombre, no es ese “significado” el que inquiere nuestro ejercicio hermenéutico: lo que examinaremos será lo que el nombre promete, aquello que invoca, aquello por lo que oramos. El evento de la teología es la teología del evento. Y, en ese sentido, podemos hablar de teología como un ejercicio, como una práctica, un movimiento, en buena cuenta, un evento de deconstrucción del nombre de Dios: “(...) deconstruir el nombre condicionado para liberar el evento que no tiene condiciones” (TWG, 6). Luego, el nombre de Dios viene primero; pensar teológicamente emerge como una respuesta al modo en que este nombre irrumpe en nuestra vida. Como ya lo había dicho Gustavo Gutiérrez en otro contexto, la teología es siempre acto segundo: “(...) es necesario situarse en un primer momento en el terreno de la mística y de la práctica, sólo posteriormente puede haber un discurso auténtico y respetuoso acerca de Dios”<sup>27</sup>.

El modo en que hemos descrito el quehacer teológico configura un sentido de teología que bien podemos llamar débil. Opuesta, así, a una teología “robusta” y “fuerte” –i. e., más teórica o intelectualista– que es la que mayor predominio ha tenido en la tradición, excusada en la búsqueda de la verdad y en la necesidad de claras y distintas aproximaciones. Pero, lo que me parece interesante aquí es notar que no sólo se trata de un acercamiento metodológico; sino de una experiencia profundamente evangélica que podemos denominar, con San Pablo, la de la debilidad de Dios: “(...) porque la necedad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina,

<sup>27</sup> Gutiérrez, G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Lima: CEP, 2004, p. 16. También, Gutiérrez, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima: CEP, 2005, particularmente el capítulo I: “Teología: reflexión crítica”, donde se desarrolla más ampliamente la idea.

más fuerte que la fuerza de los hombres” (1Cor I, 25). Se trata de un pasaje enmarcado en una importante discusión en torno al problema de la sabiduría, la sabiduría de Dios como distinta a la de los hombres, la sabiduría que reside en la aparente necedad de la cruz de Cristo. Pero, ¿no ha creído siempre la teología que Dios es todopoderoso?, ¿qué significa, entonces, esta compleja afirmación paulina?

Es justamente a partir de la diferencia establecida entre nombre y evento que Caputo tratará de responder a esta pregunta. Si el nombre de Dios implica un evento que es más un llamado que un principio causal, una provocación más que la presencia de una entidad determinada; si son así las cosas, la idea de un Dios como el ser más perfecto en el orden de la presencia, que preside todo el orden de lo que es y de lo que se manifiesta debe ponerse en cuestión<sup>28</sup>. Si el nombre de Dios es principalmente lo que nos transmite un evento que lo trasciende, la preocupación del creyente deberá estar en tratar de responder a ese llamado, a esa provocación propia del evento implicado en el nombre. Luego, nótese el movimiento, nos concierne responder al nombre de Dios: a nosotros nos compete responderle, no a Él<sup>29</sup>. “El nombre de Dios es más algo que nos llama que una entidad identificable que nosotros podemos llamar, designar” (TWG, 10)<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Recordemos cómo concibe Leibniz a Dios en la *Monadología*, se trata de una visión radicalmente contrapuesta a la de Caputo. Cf., en particular, el § 86 y el § 89 en los que se habla de la “ciudad de Dios” como una “monarquía verdaderamente universal” y de Dios como “arquitecto” y “legislador” de dicha monarquía, respectivamente.

<sup>29</sup> Esto, obviamente, necesita añadidos. Si Dios se revela, hay claramente una dinámica de “respuesta” de su parte; pero esta no está enmarcada, y eso es lo fundamental, en el ánimo de una revelación conceptual que cierre disputas acerca de quién es el Dios verdadero o qué es la verdad. Si algo nos dice Dios de sí mismo es, justamente, que es un evento que trasciende toda categoría humana. En palabras de L-F Crespo, se trata de una revelación “(...) misteriosa no en el sentido de esotérica e inalcanzable, sino en el sentido paulino de misterio escondido de Dios que se revela en Jesucristo, dándose a conocer para nuestra salvación y no para satisfacer una curiosidad sobre su naturaleza. En la revelación, Dios no busca tanto decirnos alguna verdad o doctrina hasta entonces inasequible y desconocida: se dice a Sí mismo, se comunica Él mismo, se revela como ‘Bondad salvadora y amor a los hombres’ (Tit 2, 11)” (Crespo, L-F., *Revisión de vida y seguimiento de Jesús*, Lima: CEP-UNEC, 1991, pp. 22-23).

<sup>30</sup> Recojo aquí unas líneas de Luis Bacigalupo que, creo, resumen de muy buen modo el problema al que nos estamos refiriendo. La cita que traduzco corresponde a Bacigalupo, L., “Talking about Religion in Philosophy”, en: *How Should we Talk about Religion?: Perspectives, Contexts, Particularities*, Indiana: University of Notre Dame, 2006, pp. 11-32: “¿Para un punto de vista religioso, qué razón tiene preguntar por la naturaleza de Dios? ¿Cuál es el punto de determinar teológicamente Su naturaleza como perfecta, es decir, inmutable? En mi opinión, esto sólo expresa el deseo profundamente enraizado de saber aquello que los seres humanos

Así concebidas las cosas, hablamos de un Dios sin mayor poder, si es que poder se entiende aquí como fuerza y soberanía. En esos términos el Dios descrito por Caputo es impotente. El poder de Dios es, en cambio, *vocativo*. Se trata de un impotente poder de provocación, un poder de solicitud, de llamado. Por lo mismo, se trata de un poder impotente desde los cánones de lo convencional: no tiene el respaldo de las armas ni de la fuerza y nada impide que simplemente nos demos vuelta y hagamos caso omiso a su llamada (TWG, 13). No tiene la fuerza para coaccionar ni para volver hechos sus llamados: es un poder impotente. Esta es la debilidad de Dios, en esto radica el sentido de la sentencia de Pablo. El Dios de la cruz es un Dios débil, es un Dios impotente ante los ojos del mundo. Y es ese Dios, no obstante, al cual nos referimos como rey y hablamos así, del Reino de Dios. El tema es prioritario porque, de hecho, lo que entendamos por Dios tiene su manifestación expresa en lo que consideramos su reino. Luego, este poder impotente, esta fuerza que es debilidad sólo puede hacerse patente cuando adquiere la forma de una narrativa concreta, una tal como la que se desarrolla en las palabras del nazareno cuando este invoca el Reino de Dios.

Nótese lo que decimos, el reino se pide, se llama por él: “que venga a nosotros Tu reino”, reza la oración fundamental de la cristiandad. Lo sugerente es que el Reino de Dios es lo que Caputo gusta llamar una *sagrada anarquía*. El Reino de Dios es el auge de la contradicción, del más sagrado y santo caos: amor al enemigo, últimos que se vuelven primeros, subversión del orden jerárquico establecido, reconstitución de lo sagrado, muerte de Dios<sup>31</sup>. Este

---

no pueden saber. Si nosotros nos liberamos de esta humana, tan humana tendencia, podremos probablemente darnos cuenta de que Dios tiene que ser pensado como absolutamente justo, más que como perfecto. ¿Por qué justicia? ¿Por qué no perfección? Mi respuesta sería que la justicia tiene sentido para la vida práctica, mientras que la perfección como inmutabilidad no nos dice nada relevante para ella. Cuando la teología hace estas preguntas irrelevantes, se concibe a sí misma como una ciencia, lo cual la convierte en una pseudo-ciencia y desplaza sus preocupaciones por la experiencia religiosa a un segundo nivel de importancia. Mediante este cambio, la teología seguirá pensando acerca de ‘Dios’, pero esto la alejará de la relación personal con Él que es la que verdaderamente concierne a la racionalidad religiosa”.

<sup>31</sup> Aquí Leibniz podría entrar en un doble sentido. Por un lado, podría vérselo como un radical adversario de la tesis de Caputo, en tanto el primero piensa que todo está regido por un orden causal ordenado y definido. Por el otro, podría aceptarse que Leibniz también comparte la base de la tesis evangélica invocada por Caputo, bajo la premisa de que Dios hace todo con razón suficiente y que, por tanto, esa “sagrada anarquía” no es más que una caracterización humana de un proceso ordenado en el cual la infinita bondad de Dios se pone de lado de los débiles. Es

es el reino que resultaba necesidad a los gentiles, la locura de la cruz. Es esta la racionalidad detrás del evento.

La religión es para los amantes, dice Caputo, quien no ama no sabe de religión. Sólo el que se deja cautivar por el llamado, aquel en quien irrumpe con verdadera fuerza el evento es capaz de mirar los ojos y tomar las manos del otro. Sólo así acaece la verdadera liberación: a través de un movimiento profundo consecuencia de la irrupción del evento fundante, de la opción de creer en un Dios que libera y que experimenta en sí mismo la más profunda debilidad, aquella que lo conecta al que sufre mediante las manos del prójimo. Ahora bien, todo esto no implica la renuncia de la acción de Dios en la historia, sólo la redimensiona: “(..) la eficacia transformadora de la presencia de Dios en la historia es real, pero sin violentarla, ni suplantar las responsabilidades e iniciativas humanas. Es, más bien, una exigencia y una conversión para una acción histórica nueva, conforme a su palabra y a su voluntad. La palabra de Yahvé a Moisés es clara: ‘Yo te envío para que saques a mi pueblo (...) Yo estaré contigo’ (Ex 3, 10; 12), pero de ninguna manera le dice: Yo lo haré en vez de ti”<sup>32</sup>.

#### § 4. El sentido trágico de la teología del evento

Quisiera terminar este trabajo con un balance general de los temas que hemos examinado. La finalidad del mismo es ofrecer una aproximación crítica tanto a la postura desarrollada por Leibniz como a la de Caputo y una justificación del porqué de mi preferencia por la posición del segundo.

En primer lugar, me interesa volver a plantear mi reserva respecto a la teodicea leibniziana. Como dije en su momento, mi impresión es que Leibniz desarrolla argumentos de orden teórico-conceptual que logran tener cierta coherencia dentro de su sistema. Además, ya cuando la cuestión parece irreconciliable, Leibniz apela a la dimensión misteriosa de los planes de Dios confiando en que Él tiene un plan infinitamente perfecto. De ello se sigue que

---

complejo pronunciarse porque la aproximación de Leibniz al problema juega siempre con los dos niveles.

<sup>32</sup> Crespo, L-F., *op. cit.*, pp. 26-27.

cuando identificamos contradicciones entre la libertad y el principio de razón suficiente, esto sucede por la limitación del conocimiento humano y no por una contradicción de hecho en las obras del Creador. El centro del argumento leibniziano reposa, pues, en la idea de un universo causal que encuentra su causa final en la figura de un Dios todopoderoso y lleno de bondad.

Hasta allí la tesis leibniziana parece más o menos consistente, pero, aunque se trata de un ejercicio especulativo valioso, este no es capaz de responder a la cuestión de fondo escondida en la teodicea. Independientemente de los alcances teóricos de la teodicea como “ciencia”, lo que está a la base de la misma es el auténtico anhelo humano de responder a la pregunta del mal y al rol de Dios en la historia. Como indicamos hablando de Gutiérrez, la reflexión teológica es acto segundo: primero siempre se encuentra la experiencia de la fe. Si no es ese el caso, hablamos simplemente de un ejercicio teórico sin raíces, desencarnado.

Me parece que eso es lo que sucede con Leibniz, al menos lo que se puede desprender de los textos, más allá de cuál fuese su experiencia particular: el modo de responder al problema parece quedarse en el orden del conocimiento solo y desatender la experiencia de la fe. Su división entre lo metafísico y lo fenoménico termina siendo, al menos desde donde yo veo las cosas, el problema de fondo. Sin embargo, quizá esta no sea una crítica del todo justa con nuestro autor. Leibniz era un hijo de su tiempo que trató de responder honestamente con los recursos de su genio y de su época a las profundas complejidades del problema del mal en el mundo. Juzgar su reflexión como desarraigada de la experiencia de fe quizá nos haga levantar contra él una valoración anacrónica e incompatible con el contexto filosófico en el que le tocó pensar este problema.

No obstante, y a pesar de lo dicho, me siento más satisfecho con la argumentación de Caputo. Siento que es una postura que incorpora elementos desatendidos por Leibniz y que trata de ver como problemática la escisión entre los lenguajes metafísico y fenoménico, postulada por este último. Ello no supone, de otro lado, que Caputo pretenda anular la distinción leibniziana de modo ingenuo. No se pretende negar el trasfondo metafísico de este tipo de especulación; sin embargo, la reflexión de Caputo asume como fundamental la necesidad de conectar la experiencia de la fe del creyente con su relación con

el Dios en el que este cree. Es esta perspectiva la que no veo desarrollada en Leibniz y esa es la razón de mi reserva. Se puede decir mucho para matizar, es verdad. Se puede argüir, por ejemplo, que las preocupaciones históricas eran muy distintas en su época y que la enorme distancia en el tiempo hace que se desarrollen notorias transformaciones en la reflexión teológica. Esto, de hecho, es correcto y no pienso negarlo. Aquí mi única intención es manifestar mi cercanía a la lectura que presenta Caputo y mi reserva crítica ante la de Leibniz. Lo más probable es que el último haya sido un genuino optimista y entusiasta hombre de fe respecto del conocimiento y del rumbo oscuro, pero divinamente ordenado de la creación. Sus palabras de sencillez al aceptar su incapacidad para responder a ciertas preguntas así lo sugieren.

Pues bien, esa sencillez de la incapacidad para la respuesta es la que recoge Caputo para hacer un análisis comprensivo en clave deconstruccionista y para debilitar esa teología que pretendía erigirse sobre la solidez de las demostraciones. Caputo nos inserta en el mundo de la sagrada anarquía y no, como Leibniz, en esa monarquía causalmente regida por el principio de razón suficiente. Para Caputo nuestro mundo es uno de auténtico caos, de sagrado desorden, en el sentido ya explicado. Entonces, para responder en breve, ¿qué sucede con la teodicea y con el problema de la libertad que nos preocupaba? La respuesta es que nuestro autor eligió un camino distinto y prefirió dedicarse a la deconstrucción de nuestra noción canónica de Dios. Repensar la noción misma de Dios y replantearnos sus alcances desde el texto bíblico y el *logos* de la cruz le permitió responder de un modo muy diferente al de Leibniz. Dios invita, llama, convoca. Y como todo llamado, podemos rechazarlo. El ser humano tiene esa facultad, la de decidir no escucharle. Allí radica el problema del mal y ahí el doloroso riesgo de una creación con libertad.

Todo lo dicho hasta aquí nos enfrenta con un sentido de la religión y de la teología que podemos llamar *trágico*. Caputo es consciente de la vocación humana por la seguridad y la certeza, vocación que parece no encontrar respuesta en este Dios débil e impotente. El creyente siente la angustia profunda que aquejaba de temor y temblor a un Kierkegaard abrumado ante el sacrificio de Isaac y, sin embargo, no parece encontrar respuestas en su Dios. Así puestas las cosas, Caputo concede: la vida del creyente, como la describimos aquí,

claro, está marcada por la tragedia de la inseguridad, de la desprotección, de la ausencia de cobijo<sup>33</sup>.

En esto radica el sentido trágico de la teología del evento. En no poder ofrecer un sistema sólido que dé clara respuesta a las interrogantes del hombre de fe, un monolito de seguridad en el cual el creyente pueda descansar. Quizá para una persona formada en filosofía, esto no sea más que una cuestión de sentido común: es casi evidente que un nivel de seguridad así está bastante más cerca de ser una ilusión que de ser algo posible. Sin embargo las personas religiosas en un gran número buscan este tipo de consuelo y seguridad en el Dios al que le entregan su fe. La teología del evento, débil en sus pretensiones, no es capaz de ofrecer las certezas esperadas por muchos creyentes y es por eso una teología débil: no sólo en sus presupuestos epistemológicos, sino en su capacidad de convocar la fe del creyente ordinario. Curioso, entonces, porque parece que hemos llegado al final de un camino sin salida y ni Leibniz ni Caputo parecen ofrecer una respuesta concluyente. Quiero dedicar las últimas líneas de este texto a este problema.

Si bien es cierto que la teología débil parece ofrecer un camino poco capaz de entusiasmar al creyente común y corriente, es aún, para mí, la opción que más se sostiene. Afirmo esto porque, contra la experiencia frecuente de lo que se suele encontrar entre las personas de fe, el camino propiamente evangélico ha sido siempre el de un itinerario oscilante en el cual la incertidumbre ha tenido un rol importante. Recordemos que "(...) las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar la cabeza" (Lc 9, 58). La propia experiencia de Jesús de Nazaret confirma lo que decimos. En ese sentido, la revelación evangélica está en mayor sintonía con Caputo de lo que podría parecer. No hay grandes entramados epistemológicos ni edificios conceptuales, al final sólo queda la experiencia sencilla de la permanente pregunta, de la constante autoindagación. Es verdad que lo que aquí decimos es un reto, un desafío para quienes esperan encontrar

<sup>33</sup> Caputo, y también Vattimo, desarrolla este punto en una interesante y larga referencia a Nietzsche y su potencial profético en relación a la religión. Por cuestiones de espacio, no voy a detenerme en esos desarrollos, aunque hago aquí alguna indicación. Cf. Caputo, J., *Sobre la religión* (2001), Tecnos: Madrid, 2005, particularmente el capítulo II: "Cómo el mundo secular se convirtió en post-secular" y el capítulo V: "Sobre la religión-sin la religión". De Vattimo puede verse: *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona: Paidós, 2002.

tranquilidad y paz en la religión; pero esto no es invento de Caputo: es parte de la naturaleza misma de la fe evangélica. Es por eso que, al final, prefiero optar por Caputo –a pesar de sus giros retóricos y de su falta de precisión en algunos argumentos–, porque en él encuentro una reflexión fina y sugerente, basada en el carácter originariamente dinámico de la experiencia de la fe. La búsqueda de seguridad es una legítima pretensión humana, pero también es legítimo esperar del ser humano esa apertura de la fe sin esperar, como en una suerte de transacción, una recompensa.

Al final, escribir sobre estas cuestiones es siempre materia oscura y no estoy seguro de cuánto es lo que se puede aportar ni teórica ni existencialmente. A la larga, la verdad en estos terrenos, como sostiene Caputo, y de alguna manera el propio Leibniz, parece ser más una materia de oración que de especulación. Por eso quizá lo que conviene es callar y rezar en silencio, si es que alguien escucha. Una plegaria ante el misterio de lo que parece imposible de comprender.