



FILÓSOFOS CRISTIANOS ANTE EL MISTERIO DEL MAL

CHRISTIAN PHILOSOPHERS CONFRONTING THE MYSTERY OF EVIL

AMERIGO BARZAGHI

Saint Louis University, Madrid

JAIME VILARROIG

Universidad UCH CEU, Valencia

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

El misterio del mal es tan antiguo como la propia humanidad. Las grandes tradiciones religiosas, junto con la filosofía y la teología, siempre se han preguntado por su esencia, su significado y la posibilidad de racionalizarlo, aunque de forma parcial. En este ensayo abordamos la reflexión filosófica en torno al mal. Lo hacemos en diálogo con algunos filósofos cristianos contemporáneos, que se han reunido para reflexionar sobre este tema, recordando figuras y momentos decisivos de la filosofía occidental, así como de la tradición cristiana. Partimos del pensamiento antiguo, haciendo referencia a algunos elementos del legado aristotélico. Posteriormente nos focalizamos en la patología y su reflexión en torno al pecado original/ancestral. A continuación, recordamos los debates medievales en torno a la deseabilidad del mal como mal y las

modernas teodiceas de Leibniz y Rosmini. Llegamos así a la filosofía contemporánea, indicando la contribución de algunos de sus protagonistas, como Nietzsche, Heidegger, Girard, Pareyson y Severino. Por último, nos centramos en algunos problemas actuales de la filosofía de la praxis, la ciencia y la bioética: cómo reparar al mal cometido, cómo interpretar los grandes avances tecnológicos, y el ecocidio.

Palabras clave: Filósofos Cristianos, Teodicea, Mal, Pecado, Libertad, Reparación.

ABSTRACT

Evil is a mystery as ancient as humanity itself. The great religious traditions, together with philosophy and theology, have always reflected on its essence, meaning, and the possibility of rationalizing it, albeit partially. In this essay we investigate evil from a philosophical standpoint. We do so in dialogue with some contemporary Christian philosophers who reflected together on this topic, recalling decisive figures and moments in Western philosophy as well in the Christian tradition. We begin with ancient thought, mentioning some elements of the Aristotelian heritage. We focus on patrology and its reflection around original/ancestral sin. We then evoke the medieval debates around the desirability of evil as evil, as well as the modern theodicies of Leibniz and Rosmini. We also approach contemporary philosophy, pointing to the contribution of some of its protagonists, such as Nietzsche, Heidegger, Girard, Pareyson, and Severino. Finally, we focus on some current problems in the philosophy of praxis, science, and bioethics: how to repair evil committed, how to interpret the technological advances, and ecocide.

Keywords: Christian Philosophers, Theodicy, Evil, Sin, Freedom, Reparation.

INTRODUCCIÓN

El mal tiene un rostro bifronte. Por un lado nos desasosiega y causa daño; por otro tiene cierto aspecto seductor. Las religiones se configuran en cierto sentido como una respuesta al problema del mal en el mundo. Desde las formas religiosas “primitivas” como el chamanismo o el fetichismo que intentan conjurar el mal mediante procedimientos mágicos, hasta las grandes religiones como el budismo que predica la supresión del mal por la supresión del deseo, o el Islam que cifra todo a la suprema voluntad de Allah. También el evento fundamental del cristianismo, la muerte y resurrección de Cristo, ha sido interpretado,

a lo largo de la tradición teológica como la respuesta de Dios al problema del mal: un Dios crucificado¹. Pero el mal no sólo es abordado por la religión: también la filosofía, como reflexión rigurosa y sosegada en torno a las grandes cuestiones de la existencia, hinca el diente al problema del mal.

Los días 17 y 18 de septiembre de 2021 tuvieron lugar en Madrid las terceras jornadas de la Sociedad de Filósofos Cristianos (SOFIC) en las que se debatió sobre el problema del mal. SOFIC nació hace unos años para congregar en su seno a pensadores que aunaran en sí la doble condición de filósofos y cristianos, en la línea de una fecunda colaboración entre la fe y la razón que dura ya siglos. Lejos de la simplificación epicúrea del problema (si hay mal, entonces no hay Dios) o su cancelación rápida por una mala comprensión de la redención, las reflexiones se desarrollaron en el cauce que expresa la compatibilidad entre presencia del mal en el mundo y existencia de Dios. Publicamos aquí algunas de las más atinadas reflexiones en dichas jornadas. Dividimos los trabajos desde una perspectiva histórica, abarcando la filosofía griega (Oriol), la patrística (López Cambronero), la medieval (Soliani), la moderna (Peratoner) y la contemporánea, que abarca autores como Heidegger (García Ramos, Tarquini), Pareyson (Saccardi) y Girard (Barahona, Rico Sandoval); acabando con algunos problemas concretos tales como la reparación (Bettineschi), la relación del mal con la ciencia (Lumbreras) o la ecoética (Tatay).

I. PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA Y LA PATROLOGÍA

El profesor Manuel Oriol comienza su trabajo contextualizando la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles. En ella encontramos finalidades establecidas y cerradas en la vida humana, al modo como encontramos finalidades establecidas y constantes en el mundo natural. A continuación estudia el mal moral en la *Ética* de Aristóteles, tema al que no se le ha dedicado tanta atención como al bien o a las virtudes. Y encuentra que Aristóteles hace referencia al tema del mal en tres disposiciones morales: el vicio, la *akrasía* y la bestialidad. El vicio es la falta de conocimiento adecuado; la *akrasía* es la incontinencia o falta de freno para las pasiones; la bestialidad (apenas mencionada) rozaría lo patológico, como comer fetos o tierra. En segundo lugar estudia Oriol si es posible encontrar precedentes de la noción cristiana de pecado en la ética aristotélica. La noción de *akrasía*, por ejemplo, sería una cierta prefiguración del pecado porque es una actuación contra la razón, hiere la naturaleza del hombre pero posibilita el arre-

1 Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*, 3.a ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022).

pentimiento². Sin embargo hay distinción porque en la noción de pecado se da desobediencia a Dios (no así la *akrasía*, que no hace referencia a Dios), para el cristianismo el pecado afecta a todo ser humano desde el “pecado original” – asumiendo la problematicidad del término – (no así la *akrasía*, que es algo individual), el pecado arranca de la libertad humana (no solo de la ignorancia, como sucedía en la *akrasía* y recordaba Ch. Moeller³), el pecado es reparable (no la *akrasía*). Para concluir se pregunta el autor si el pecado en realidad no será una noción revelada y por tanto no alcanzable por la razón.

Muy interesante es toda la primera parte, que sitúa el problema del mal en Aristóteles en las tres disposiciones morales antedichas. En la búsqueda de precedentes aristotélicos a la noción cristiana de pecado, se recurre a menudo al Catecismo de la Iglesia Católica. Aunque alguien pudiera pensar que dicha recurrencia no ha lugar en un artículo filosófico en realidad esta decisión tiene su propia lógica puesto que en una búsqueda de paralelos entre nociones de mal (para Grecia y para el cristianismo) es necesario recurrir a textos canónicos que recojan de alguna manera el *statu quo* de la cuestión, como es el caso del Catecismo. En cualquier caso, no puede ser sino el primer paso para una investigación más profunda que tenga en cuenta también las adquisiciones mas recientes de la teología bíblica y sistemática en dialogo con otras ramas del conocimiento⁴. Por último, en la pregunta final, se pone de relieve todo el sentido de una filosofía que hace las cuentas con cuestiones teológicas de fondo: si la noción de pecado es pensable y comprensible desde la razón entonces quizá la comprensión del fenómeno cristiano es alcanzable sin necesidad de revelación alguna; si por el contrario sólo la luz de la fe permite comprender ciertas honduras del mal en el ser humano entonces quizá el hombre esté a oscuras mientras no se llega la plenitud de la fe.

El artículo de M. López Cambroneró versa sobre el tema del pecado original y la teología ortodoxa⁵. Según algunos teólogos ortodoxos de inicios del S. XX, este dogma del pecado original sería una adherencia católica no original, prefiriéndose por ello llamarlo “pecado ancestral”. Para unos se trata de un pe-

2 Oriol estudia el concepto de *akrasía* según Aristóteles en Manuel Oriol Salgado, “Tipología de la *akrasía* en Aristóteles”, *Scio. Revista de filosofía* 9 (2013): 35-54; Id., *Lógica de la acción y akrasía en Aristóteles* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 2004).

3 Charles Moeller, *Sabiduría griega y paradoja cristiana* (Madrid: Encuentro, 2020), 36.

4 Véase por ejemplo André-Marie Dubarle, *Il peccato originale. Prospettive teologiche* (Bologna: EDB, 2013).

5 No es la primera vez que Cambroneró se ocupa de la cuestión del mal. Véase por ejemplo Marcelo López Cambroneró, *El drama del mal*, en *Las grietas de la modernidad*, ed. por Marcelo López Cambroneró y Joaquín Guerrero Muñoz (Murcia: Universidad Católica San Antonio de Murcia, 2004), 45-78.

cado que se transmite por generación (traducianos), para otros algo que aparece individualmente en cada nueva “alma” que ya preexiste (origenismo). Ahonda en la teología de San Agustín y San Juan Crisóstomo que parecen fijarse más en la idea de heredabilidad de la culpa. Pasa entonces el autor a realizar una exégesis de Gn. 3, indicando que quizá el daño de dicho pecado original o ancestral no esté sólo en la inteligencia y la voluntad sino también en el deseo mismo. Pasa igualmente revista al decreto tridentino sobre el pecado original, al hilo del comentario que hace Juan Pablo II, fijándose en que la idea de “heredabilidad” de la culpa no está presente y que más bien hace referencia a algo propio de la naturaleza humana. Como conclusión, dice que quizá se podría conciliar pecado original y pecado ancestral si se deja de lado la idea de heredabilidad. En el fondo, la insistencia en el tema del pecado original es otro síntoma más de que quizá la teología a lo largo de la historia se haya detenido demasiado en el concepto de pecado olvidando la otra dimensión de la gracia: la deificación. ¿Por qué un artículo sobre el pecado original en un contexto filosófico? Porque en realidad al cristiano que filosofa le preocupan tanto o más las cuestiones en las que cree como las cuestiones desde las que vive. Un filósofo creyente puede pensar filosóficamente los supuestos de su fe del mismo modo que un filósofo ateo puede pensar filosóficamente los supuestos de su no fe (o más bien de su fe en que no hay Dios, como diría Zubiri⁶).

II. PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL Y MODERNA

¿Es posible desear el mal en cuanto mal? Algunas respuestas, ofrecidas por pensadores tardomedievales y de la primera Edad Moderna son investigadas por Gian Pietro Soliani en su trabajo “*Velle malum sub ratione mali*. El legado bajomedieval en la Edad Moderna”. En él, el autor retoma y desarrolla los resultados ya alcanzados en una reciente monografía suya⁷, ampliando el ámbito de la investigación hasta dos franciscanos del siglo XVII: Filipo Fabbri e Iribarne y Uraburu. Fue precisamente este último quien definió como “sentencia común” la afirmación que sostiene cómo el horizonte del bien es, para el ser humano, inevitable: en cualquier decisión humana todo aquello que se decide se decide en virtud de un cierto bien apreciado en el objeto decidido (también si este último se revele a la postre como un mal). No es posible acercarse a la historia de las tentativas de negar tal posición sin acabar descubriendo la huella de Escoto.

6 Xavier Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid: Alianza, 1984), 284.

7 Gian Pietro Soliani, *Libertà inquieta. Ricerche su male e volontà tra XIV e XVI secolo* (Napoli-Salerno: Orthotes, 2020).

Según Duns Escoto, de hecho, la sentencia común no se debería rechazar *in toto*. Más bien incluso sería posible, por parte del sujeto agente, realizar cierta acción de elevación absoluta de la propia libertad en algunos casos: libertad que, de este modo, podría decidir orientarse hacia el mal en cuanto mal. Es razonable atribuir una negación explícita de la sentencia común al más conocido de los discípulos de Escoto: Guillermo de Ockham. Este formuló tal negación a partir de la propia valoración del concepto de libertad de indiferencia, definible como “el poder de realizar indiferentemente diferentes acciones sin obstáculos externos u otros condicionamientos”. Menos radical es la propuesta de un hermano de Ockham: Richard Kilvington, igualmente analizada por Soliani. Las tesis de Ockham y Kilvington reaparecen sucesivamente en el París del siglo XVI, donde fueron erróneamente etiquetadas como novedades de la época (*opinio neoterica*). La panorámica se cierra con un examen sintético de las interpretaciones de la posición escotista ofrecidas por Fabbri e Iribarne y Uraburu. La indicación teórica que Soliani extrae de esta fascinante y compleja sucesión se coloca de lleno en el álveo de la tradición clásica y expone sintéticamente lo expresado por la sentencia común. De hecho, también la tentativa más extrema, por parte de la libertad humana, de afirmarse incondicionalmente eligiendo el mal en cuanto mal acaba inevitablemente por implicar un cierto bien entrevisto como tal: “la exaltación de la libertad en su absolutismo”.

El ensayo de Alberto Peratoner, “Reescrituras de lo negativo. Variaciones en las modernas Teodiceas entre Leibniz y Rosmini” es una densa investigación en torno a los sistemas explicativos de la presencia del mal en el mundo elaborados por dos grandes filósofos modernos. Un discurso sobre la relación entre el mal y la bondad/justicia divina encuentra naturalmente en Leibniz su primer interlocutor. Fue, de hecho, el filósofo de Lipsia quien acuñó el término teodicea; pero teniendo en cuenta que el autor inserta a Leibniz entre los representantes de una “modernidad alternativa” que, diversamente al reduccionismo de cierto racionalismo, tutela y valora el horizonte cualitativo-sapiencial de la experiencia. La utilización del término de Leibniz para encuadrar después la teología natural representa solo aparentemente un radical alejamiento de la acepción originaria. La creaturalidad del mundo, que la reflexión filosófica sobre Dios se empeña en demostrar, pide de hecho a grandes voces una cierta racionalización del mal mundano: esta es necesaria para proceder a una articulación potencialmente convincente de razón y fe. La reconstrucción que Peratoner ofrece de la distinción leibniziana entre mal metafísico, físico y moral, de sus respectivos valores y el rol en la teodicea en cuestión, así como su invitación a focalizarnos sobre la arquitectónica general de este sistema – y por tanto sobre el “saldo total de la realidad en su complejidad” – a cuya luz es posible com-

prender en qué sentido el nuestro sería el mejor de los mundos posibles, quieren responder a las perplejidades clásicas sobre la compatibilidad del mal y la bondad divina, ya propuestas a su vez por Voltaire y Kant. En su exposición, el autor nota cómo el intento leibniziano representa un claro ejemplo de la inversión (propuesta por la modernidad) de tres parejas conceptuales: el acto se calibra sobre la potencia, la existencia sobre la esencia, la polivocidad del ser sobre la univocidad. En este proceso lo posible, concebido como todo aquello que puede existir *extra nihil* sin contradicción y por tanto, en nuestro ámbito, como la serie infinita de posibles diversas configuraciones cósmicas, acaba así por dictar lo real: en la serie infinita de mundos posibles el nuestro fue elegido por Dios porque aquí, aunque se den las limitaciones inevitables inherentes al horizonte de lo creado, el bien es maximizado. El sistema de teodicea elaborado por Antonio Rosmini (1797-1855), por otra parte, se basa sobre su original planteamiento y reactualización a la luz de la modernidad filosófica de los tres trascendentales del ser, típicos de la tradición escolástica: *unum*, *verum* y *bonum*. El rosminiano “círculo sólido” de ser ideal, real y moral, confiere de hecho la primacía al tomasiano *esse ut actus*, restableciendo así el orden clásico en el interior de la pareja conceptual potencia-acto. Es propiamente a partir de la actualidad de ser creado (y por tanto limitado) cuando se abre el campo de las múltiples posibilidades de desarrollo inherentes a cada ente. El mal, por tanto, en el horizonte rosminiano, no se tiene que considerar tanto como un defecto cuanto una posibilidad negativa: ella depende de la limitada posibilidad óntica del ente, la cual habilita a este último a la realización de potencialidades positivas pero también, por lo dicho, negativas.

La refinada “reescritura” rosminiana de la formulación de Leibniz se inserta por tanto por derecho propio en el álveo de la clasicidad filosófica. En este álveo, del cual el autor es un estudioso⁸, las tentativas de racionalizar aunque sea solo parcialmente el tema del mal en el mundo se encuentran siempre en el deber de dialogar con las infatigables objeciones puestas por el inocente que sufre⁹. Tales objeciones no hacen sino expresar trágicamente el carácter irreductiblemente misterioso del mal.

8 Véanse Alberto Peratoner, *Pascal* (Roma: Carocci, 2011); Id., “Enciclopedismo ontologico e Metafisica dell’unitotalità. La via di Antonio Rosmini alla deframmentazione dei saperi”, *Marcianum* 4 (2008): 13-62.

9 Una perspectiva teológica sobre este tema ofrece Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista* (Bilbao: Sal Terrae, 2021).

III. PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

El profesor David García Ramos analiza el concepto de estar-ahí (*Dasein*) heideggeriano, siempre amenazado por el uno-cualquiera (*das Man*). Pero este uno cualquiera, donde todo se sabe, se piensa o se hace, viene posibilitado por el convivir mismo del ser humano. Esto sugiere que Heidegger sería el último romántico porque late en su obra principal la idea de que sólo haciendo lo que uno mismo quiere, sin ligarse a lo que los demás dicen, hacen o piensan, es la única manera de vivir auténticamente. En la segunda parte del artículo analiza la culpa como otro de los existencialistas principales del estar-ahí. Pero se trata de una culpa que no tiene que ver ni con lo teológico ni con el prójimo, sino que se trata del mero ser culpable. Esto hace que Heidegger escamotee preguntarse a fondo por la cuestión del otro: ¿ante quién se es culpable? Ni ante Dios ni ante el otro, sino ante uno mismo. En la tercera parte se intenta ir más allá de Heidegger desde los conceptos de *meconnaissance* (Girard)¹⁰ o la otredad (Lévinas). Insistiendo tanto en uno mismo y en la propia muerte Heidegger pone en sordina la voz de las víctimas.

Aceptando la justa crítica a la analítica existencialista de centrarse demasiado en uno mismo en lugar de cualquier otro, nos parece sin embargo que toda la potencia que tiene el análisis del ser-con (*Mitsein*) aún no ha sido suficientemente explotada. Algunos autores, como Laín Entralgo en *Teoría y Realidad del otro*, intentan llevar a cabo una continuación de dichos análisis que, bien entendidos, hacen absolutamente impensable la noción de un ser humano como alguien solo y solitario¹¹. ¿Sería posible entender el uno mismo al que continuamente alude Heidegger no solo como yo, sino también como cualquier otro que se tome en serio la tarea de pensar? Y sin embargo, hay algo casi peor que olvidar al otro (o quizá esté englobado en el mismo movimiento) y es cuestionar el humanismo mismo como lo hace el filósofo de la Selva Negra en la famosa carta¹² que dio pie después a filosofías de la muerte del hombre¹³.

La filosofía contemporánea – y sobre todo Heidegger – es protagonista también del ensayo de Nicolò Tarquini: “Tháuma: ¿dolor o asombro? Consideraciones a partir de Emanuele Severino y Martin Heidegger”. El diálogo que el autor inicia con dos de los más grandes filósofos del siglo pasado quiere arrojar luz

10 El autor profundiza en la perspectiva girardiana en “#MeToo, o de cómo (no) todos somos víctimas. El hashtag como marca victimaria”, *Revista de Estudios del Discurso Digital (REDD)* 5 (2022): 43-66.

11 Pedro Laín Entralgo, *Teoría y Realidad del otro* (Madrid: Alianza Editorial, 1983).

12 Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2000).

13 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (Argentina: Siglo XXI, 1968); Peter Sloterdijk, *Reglas para el parque humano* (Madrid: Siruela, 2000).

sobre una cuestión que es a un tiempo filológica y teórica: ¿cómo interpretar la palabra griega *tháuma*? La pregunta es capital porque este término ya había sido propuesto por los dos grandes de la filosofía griega antigua, Platón y Aristóteles, en el origen de la empresa filosófica misma. Clásicamente traducida como “maravilla”, en la grandiosa reconstrucción de la historia de la cultura y de la filosofía occidental propuesta por Severino debería sin embargo ser interpretada en la línea de un “dolor angustioso”¹⁴. Tal dolor sería suscitado por la toma de conciencia por parte del filósofo del carácter angustiante del devenir, mensajero de imprevisibilidad y de muerte. La búsqueda de un fundamento seguro, firme, epistémicamente fuerte para dar razón de lo real en devenir, en lo cual consiste esencialmente la filosofía, podría ayudar en la tentativa de estabilizar la pavorosa oscilación que el hombre está convencido de experimentar en sí y en lo real distinto de sí: la que se da entre ser y no ser. Se trataría sin embargo, para Severino, de una convicción meramente psicológica, pre o extra-teórica, la cual no podría en absoluto ser validada por un análisis filosófico de lo que rigurosamente aparece y de lo que de derecho efectivamente es. La teorización severiniana – a la cual el autor ha dedicado una reciente y poderosa monografía¹⁵ – propugna en nombre de Parménides la eternidad de todo ente y por tanto no puede sino denunciar tal convicción como una locura, puesto que ello contempla la posibilidad para aquello que existe de nulificarse. Un diálogo estrecho con la herencia platónica y aristotélica a tal respecto fue discutido por M. Heidegger, el cual retomaba la interpretación de *tháuma* en la acepción clásica de “maravilla” (que en inglés se traduce como *astonishment*), y que le parecía desembocar bien en una postura exquisitamente intelectual (como después han rebatido, entre otros, Enrico Berti en *En el principio era la maravilla*¹⁶), bien como una actitud emotiva acercándose con ello a la hermenéutica severiniana. La fascinante propuesta del autor sólo apuntada en las conclusiones, y a propósito de la cual no podemos hacer otra cosa que alentar futuras articulaciones, concibe una virtuosa “simbiosis circular” entre los dos elementos intelectual y emotivo para permitir a la investigación filosófica desarrollarse en toda la amplitud que de derecho le pertenece, reflejando aquella sinergia de razón y corazón que es el ser humano.

Francesco Saccardi dedica a “Pareyson y ‘el mal (la nada) en Dios’. Notas para una comparación con la metafísica clásica”, un trabajo en el que también

14 Emanuele Severino, *La filosofía antigua* (Barcelona: Editorial Ariel, 1986); Id., *La filosofía moderna* (Barcelona: Editorial Ariel, 1986); Id., *La filosofía contemporánea* (Barcelona: Editorial Ariel, 1986).

15 Nicolò Tarquini, *Eternità e divenire. Emanuele Severino e la filosofia classica* (Salerno: Orthotes, 2022).

16 Enrico Berti, *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua* (Madrid: Editorial Gredos, 2009).

aparece el nombre de Leibniz. En conclusión, el autor individúa de hecho en el filósofo de Lipsia el objetivo polémico, bajo el punto de vista del conocido filósofo italiano Luigi Pareyson (1918-1991) en su reflexión sobre Dios y sobre la concepción de la libertad que se le debería atribuir. La meditación pareysoniana sobre estos temas puede, de hecho, leerse como una respuesta a la interpretación de la teodicea leibniziana que considera al bien como ofreciéndose a la libre elección divina, como si ella se constituyese previamente fuera de Su horizonte. La posición de Pareyson, por otro lado, es interpretada en la línea de una “arbitrariedad divina”. ¿En qué sentido? El acto originario de Dios sería una libre, absoluta decisión por la positividad, por el bien. Se trata de una elección que en su constituirse negaría *eo ipso* la opción de la contradictoriedad: aquella por la nada, por el mal. La nada/mal en Dios quedaría, sin embargo, como posibilidad siempre presente pero negada a favor de la elección del bien: “abismo abierto de la libertad originaria” de Dios pero siempre vencida de la positividad elegida. Bien mirado, nota Saccardi, tal acto de Dios en Pareyson es en realidad Dios mismo. Él se constituiría originariamente como libre elección del ser: “acto originario”, “comienzo eterno”, y no tanto “fundamento” del ser. La posibilidad de la nada/mal en Dios sería por otro lado aquello que habilita al hombre para pecar; y es precisamente esta clave la que sirve al filósofo para interpretar el relato bíblico del pecado original. La Biblia aparece en la teorización pareysoniana también como una referencia al preclaro pasaje de Ex. 3, 14: la palabra divina con la cual Él se define (*Ego sum qui sum*) se interpreta como expresión sintética de su absoluta libertad, capaz de decidir su propia naturaleza. Estas dos referencias veterotestamentarias ejemplifican la idea de filosofía de Pareyson cuyo objetivo sería el de “convertirse en una hermenéutica del mito religioso”. Las tres críticas que Saccardi propone a propósito de la teología filosófica pareysoniana muestran el acercamiento teórico del autor. Estas, de hecho, se insertan plenamente en el surco trazado en la conclusión, para evitar la Escilas y Caribdis de la idea leibnizana (que concibe el bien preexistente a la libertad de Dios) y del voluntarismo divino. La alternativa es aquella reconducente a la escuela de la metafísica clásica, de la cual Saccardi es agudo intérprete y exponente¹⁷. Además de lo señalado por el autor, sugeriríamos una profundización clásica – o neoclásica – de las temáticas aquí evocadas que podría ciertamente precisar la concepción de Dios como “fundamento” originario y mostrar que, en el horizonte clásico, esta no parece presentar la problematicidad presentada por Pareyson. Al contrario, se puede incluir aquella virtualidad que este pretendía expresar con su propuesta.

17 Véanse Francesco Saccardi, *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica* (Napoli-Salerno: Orthotes, 2016); Id., *Analiticità e principi primi del sapere. Una questione scolastica* (Napoli-Salerno: Orthotes, 2018).

Esto se conseguiría aceptando la pura, activa positividad del ser de Dios, del ser que es Dios, y que no necesita de relacionarse con ningún tipo de negatividad (aunque sea potencial) para afirmar la propia libertad absoluta.

El profesor Barahona se detiene en Girard comenzando con un repaso a la teoría del antropólogo francés¹⁸. La violencia mimética que surge de la imitación de los demás lleva al sacrificio ritual de los chivos expiatorios que sorprendentemente frenan la violencia, puesto que dichos chivos canalizan y condensan la violencia larvada de la masa violenta. Dicho frenazo hace que el ser humano repita en ritos y mitos el sacrificio originario. En la segunda parte el profesor Barahona estudia las aportaciones de Nietzsche a este debate desde las ideas del propio Girard. Nietzsche por ejemplo acierta al descubrir en el cristianismo la primera religión que se pone de parte de las víctimas. El filósofo del martillo se convertiría así en el mejor teólogo de la modernidad: no por la solución que da al problema sino por la perspicacia con la que escruta el meollo del cristianismo. Además, Nietzsche descubre también que las muertes sacrificiales de los mitos y la muerte de Cristo se parecen más de lo que algunos teólogos estarían dispuestos a admitir, cosa que admite Girard pero con la inmensa diferencia de que en el sacrificio de Cristo queda expuesto a la luz pública el mecanismo sacrificial expiatorio. Además Nietzsche, en los conocidos pasajes de la muerte de Dios, describe sin saberlo una masa mimética que está observando al loco anunciar que Dios ha muerto. Pero este Dios muerto no es el del cristianismo sino el de la religión natural, anclada al mecanismo victimario del chivo expiatorio que el cristianismo ha revelado plenamente. Hay que contraponer un *logos* joánico (el amor, más allá de la metafísica) al *logos* heraclíteo (la violencia que busca la diferenciación).

Es cierto que Nietzsche actúa como agudo teólogo cuando define al cristianismo como la religión de las víctimas. Lo repitió años más tarde Simon Weil en un conocido pasaje de sus obras. La pensadora francesa, observando a unos pobres campesinos que procesionaban a un Cristo agonizante, en un pueblo perdido de Portugal, exclamó con admiración que el cristianismo es verdaderamente la religión de los esclavos¹⁹. La diferencia de concepción de estas afirmaciones en Nietzsche y en Girard (o Weil) consiste en que la verdadera fuerza está en no devolver mal por mal, sino oponer el bien al mal. La postura de Nietzsche nace, como recuerda Barahona, de un resentimiento (del que Heidegger, como también se apunta en el texto, no está exento). Ahora bien: ¿es necesario contraponer un *logos* joánico al *logos* griego? ¿no hay conjunción posible? ¿es necesario renunciar a la filosofía (como hace el propio Girard) en aras del

18 Para profundizar, véase Ángel Barahona, *René Girard: de la ciencia a la fe* (Madrid: Encuentro, 2014).

19 Véase Simone Weil, *Carta a un religioso* (Madrid: Editorial Trotta, 2011).

amor? Pero entonces... ¿cómo llamamos a ese nuevo pensamiento que rehúye explícitamente tal nombre? ¿no estamos ya filosofando inevitablemente, como querría el *Protréptico* del viejo Aristóteles?

El trabajo sobre el “Ethos de la conversión”, de Rico Sandoval, tiene dos partes bien diferenciadas. En la primera se explica la teoría de la violencia mimética de Girard que ya hemos visto en el artículo de Á. Barahona, pero deteniéndose en particular en el triángulo mimético conformado por el sujeto deseante, el objeto de deseo y el mediador o modelo del deseo²⁰. El sujeto y el modelo compiten por la cosa deseada (como don Quijote y Amadís; como don Quijote y Sancho). El deseo, en contra de lo que nos hizo creer el romanticismo, no es espontáneo sino mediado por el deseo del otro. El otro entonces es un rival con el que he de acabar, pero se prefiere dirigir la violencia hacia un chivo expiatorio que resuelve la violencia en una crisis sacrificial. El artículo de Rico Sandoval va más allá al preguntarse: ¿cómo evitar este derrame de violencia? En la segunda parte se estudia cómo desde la teoría de R. Girard se implica una conversión (*metanoia* o *epistrephein*) con dos polos: por un lado hay que reconocer el orgullo propio que conduce a la violencia; por otro lado la renuncia a los chivos expiatorios. No es posible una conversión sin un cambio de vida, de ahí que quizá el término *metanoia* o cambio de mentalidad se quede corto. Los caminos de dicha conversión para el cese de la violencia son varios: uno es el agotamiento del deseo, otro el cambio personal de vida. Este último es especialmente problemático porque suele conllevar a la muerte del que lo recorre.

Este artículo se complementa con el de Á. Barahona porque aunque ambos hacen referencia a Girard y ambos explican el mecanismo del chivo expiatorio, el artículo de Rico Sandoval profundiza más en el deseo mimético mientras que el artículo de Barahona se expulsa con más detenimiento en la violencia que converge sobre el chivo – y que posteriormente frena debido a la muerte del chivo. Además, el artículo de Barahona pone en relación a Girard con Nietzsche mientras que el artículo de Rico Sandoval analiza algunas de las posibles salidas al mecanismo victimario. Sería interesante ampliar esto último con una referencia más explícita a la *meconnaissance* cuyo reconocimiento es el inicio de la conversión de la violencia.

20 Rico Sandoval analiza la teoría mimética de Girard también en su recién “Fundamentos estéticos de la antropología girardiana”, *Eidos: Revista de Filosofía* 39 (2023): 125-150.

IV. PROBLEMAS CONCRETOS EN TORNO AL MAL: LA REPARACIÓN, LA CIENCIA, LA ECOÉTICA

Paolo Bettineschi nos ofrece un ensayo de filosofía “en acto” con “Mal y reparación”. Su presencia resulta ser particularmente preciosa en nuestro contexto, puesto que, basándose en otras intervenciones de naturaleza más explícitamente histórica encarna hoy el activo interrogarse exquisitamente y propiamente filosófico, típico de los pensadores clásicos objeto de los otros escritos presentados. El autor se empeña en un ejercicio de *philosophia perennis*: la clasicidad de su argumentar sobre el tema (crucial para la filosofía de la praxis) de la ética de la reparación es de hecho evidente para el ojo entrenado. Dejamos que sea el lector quien recorra el razonamiento filosófico ofrecido, que se inserta a todos los efectos en un amplio proyecto de reflexión sobre la ética ya explorado en algunas recientes monografías²¹. Señalemos más bien un elemento importante de dicha clasicidad que representa el fulcro también de otras contribuciones a nuestro monográfico (véanse los artículos de Soliani y Peratoner), y que en la intervención de Bettineschi encuentra su formulación más feliz. El mal, cuando es reconocido como tal, no es por sí mismo deseable. Si parece serlo lo parecerá siempre bajo un aspecto de bien, que el deseante erróneamente percibe: “cuando el mal se reconoce como mal, no podrá nunca ser algo deseado. Si lo parece, es porque falsamos mediante el lenguaje la descripción del movimiento de nuestro desear. Si ese desear se orienta positivamente a algo, es decir, si se orienta a algo sin repugnar aquello hacia lo que se orienta, tiene presente la cosa a la que está orientado positivamente como un cierto bien”.

El ensayo presenta también otros notables elementos de clasicismo filosófico, el recuerdo de los cuales ayudará a orientarse en el recorrido. El agente humano viene definido por Bettineschi como el testimonio del “devenir de la presencia”: somos de hecho aquellos especialísimos entes finitos habilitados para pensar en el infinito, sea en la forma del incesante flujo deviniente que experimentamos y que somos, sea en la forma de su posible trascendencia especulativa. De la experiencia humana el autor nos habla evocando la clásica imagen del sendero de montaña. Cada hombre es un viandante llamado a recorrer el propio y azaroso recorrido. En este contexto, la filosofía se concibe como la tentativa de dar razón de nuestro andar; esto es, como el intento de comprender qué significa vivir en manera efectivamente, auténticamente humana. Meditar filosóficamente sobre el significado del proceso de reparación de un mal come-

21 Paolo Bettineschi, *L'oggetto buono dell'io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali* (Brescia: Morcelliana, 2018); Id., *Etica del riparare* (Brescia: Morcelliana, 2021).

tido significa por tanto sacar a la luz las implicaciones de un recorrido que ha de concebirse como una propia y verdadera travesía. Para ser superado el mal tiene que ser atravesado. Lo que en la reflexión del autor distingue una travesía de un “simple pasaje” consiste en la activa asunción por parte del agente del mal que él o ella ha cometido, y por tanto de la experiencia de la falta de bien y del sufrimiento generado por dicho acto. Al finalizar este trayecto el “bien recordado” que se conquistará no será meramente la reproposición del bien previamente violado, sino más bien un *novum* en el horizonte de la presencia: auténtico progreso de la historia ganado propiamente a fuerza del fatigoso recorrido efectuado.

Del mal ya efectuado y por tanto necesitado de reparación nos habla Sara Lumbreras, quien comienza presentándonos las ideas de autores contemporáneos, según los cuales en los orígenes de la tecnología y del conocimiento científico estaría precisamente el mal. A causa de los distintos males que afligen al hombre aguzó su ingenio el género humano creando dispositivos tecnológicos que le facilitarían la vida descubriendo nuevas estrategias que le permitieran vivir mejor. En segundo lugar se alude a la supuesta neutralidad de la ciencia que permite tanto un buen uso como un mal uso, dando por sentado que la tecnología o la ciencia en sí carecen de valores. Pero en una mirada más profunda nos descubre la autora que en realidad la tecnociencia misma es portadora de valores (por ejemplo, poder, verdad...) que conviene conocer para mejor usarla. En tercer lugar sitúa la mirada en algunas técnicas que no sólo son remedio de males (primer punto) sino que son ellas mismas causantes de males y “estructuras de pecado”, como las técnicas de la agricultura que permiten la acumulación de capital y la posterior división en clases, o el abuso del método científico mismo que podría llevar a una cosificación del ser humano. Peor aún cuando la ciencia misma se pone de parte del mal con las armas de destrucción masivas, las posturas supremacistas, etc. Quizá el trabajo interdisciplinar no reductivista, del cual este artículo es una buena muestra y que es parte integrante de la agenda de investigación de Lumbreras²², es una de las soluciones posibles.

Ciertamente situar al mal como el origen de la ciencia no es tanto encontrar algo bueno que decir del mal sino más bien señalar una de las condiciones de posibilidad en que la ciencia se pone en marcha (la otra condición, la del *tháuma*, ya se ha señalado en el trabajo de Tarquini). Dicho de otro modo: si lo bueno de las desgracias humanas es que posibilitan la ciencia, mejor nos iría sin tales desgracias que nos hacer acudir al remedio de la ciencia. Especialmente interesante

22 Véase Sara Lumbreras Sancho, *Respuestas al transhumanismo. Cuerpo, autenticidad y sentido* (Madrid: Digital Reasons, 2019).

es la reflexión sobre la no neutralidad de valores de la propia tecnociencia, como apunta la autora, y que podrían ampliarse con las advertencias de Heidegger respecto del poder que se impone al ser humano escapándosele de las manos. Por último cabría reflexionar profundamente sobre las tecnologías que, sin quererlo, conllevan desigualdades (como la acumulación del trigo al mejorarse las técnicas); y habría que preguntarse si en estos casos los riesgos y males colaterales no son en definitiva mucho mejores que los males que las propias tecnologías intentan conjurar.

El avance científico puede al fin poner en riesgo global a la humanidad y el planeta que la sustenta. “Mal” se dice de muchas maneras. En su artículo “La ecoética frente al mal del ecocidio”, el teólogo jesuita Jaime Tatay nos guía en un breve recorrido por el interior de las éticas ambientales contemporáneas. Su objetivo es interrogarlas para comprender cómo estas afrontan un mal con el cual cada uno está hoy llamado a parangonarse, para contrastarlo activamente: el ecocidio. ¿De qué se trata? En las palabras del autor descubrimos que es “un termino que se utiliza para describir daños medioambientales graves y generalizados que tienen consecuencias negativas para la vida humana, la fauna, la flora, y el planeta en general”. Al respecto, las grandes corrientes rastreables de ética ambiental contemporánea ofrecen, cada una desde un punto de vista peculiar, posibles soluciones para la tutela del ambiente. El lector entrará, por tanto, en contacto con las principales ideas de las éticas consecuencialistas, deontológicas, de la virtud y de las ecocéntricas. La brújula que nos ofrece para orientarnos en estos vastos territorios intelectuales nos parece consistir en la posición, recordada por el autor a propósito de la formulación de Bryan G. Norton, de la “hipótesis de la convergencia”. La convergencia en esta cuestión sería aquella que se da entre el antropocentrismo y el biocentrismo: una ética ambiental que quiera verdaderamente empeñarse en salvaguardar cada aspecto de lo real (según su propio peso o valor ontológico) verá converger antropocentrismo y biocentrismo, y por tanto los intereses tanto del hombre como de los otros exponentes del mundo natural, en un proyecto ético que mirará al florecimiento de todos. Entre los autores protagonistas de este proyecto, Tatay inserta a pleno título también la teología, que él acerca a partir de las propias competencias específicas en (eco)teología cristiana²³. Esta teología es una voz interesante, prescindiendo de la mayor o menor aceptación de la precomprensión del mundo y del hombre, a la luz de aquello que el cristianismo interpreta como el evento revelativo de Dios, puesto que también dicha teología intenta mo-

23 Véanse Jaime Tatay Nieto, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS)* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018); Id., “El polémico y fecundo diálogo entre la teología y la ecología”, *Estudios Eclesiásticos* 95 (2020): 315-346.

verse en el espacio de convergencia que mira a la salvaguarda de cada elemento de lo creado. Lugar natural para un primer paragón con esta tradición es *Laudato si'*, la encíclica que el Papa Francisco dedicó en 2015 sobre el ambiente. A propósito de esta encíclica Tatay por un lado se fija en aspectos filosóficos que el texto recoge de varias corrientes éticas arriba recordadas; por otro evidencia eficazmente el *proprium* que le pertenece indicando las raíces teológicas de aquella descripción antropológica que del hombre evidencia y valoriza la capacidad de crear relaciones buenas con el prójimo, con el ambiente y con Dios, y que al mismo tiempo individúa en la rescisión de aquellas mismas relaciones la esencia del pecado.

CONCLUSION

Los trabajos aquí reunidos son una magnífica introducción al problema del mal desde una perspectiva cristiana, rigurosamente filosófica a la vez que plenamente humana. Plenamente humana, porque el mal es un problema que afecta a todo ser humano, sea de la condición que sea y con independencia de sus creencias religiosas; rigurosamente filosófica porque los autores que exponen aquí sus reflexiones sobre el mal ejercitan la razón buscando arrojar luz; y todo ello desde una perspectiva cristiana por la condición de sus autores y la temática tratada. No hay “filosofía” en abstracto, sino “el filosofar”; y aún más: ni siquiera “el filosofar”, sino “las personas que filosofan”. Por tanto es imposible plantearse los problemas filosóficos al margen de la propia condición, so pena de hacer incomprensible la fuente de donde mana la curiosidad que empuja al filósofo a un cuestionarse cada vez más hondo, cada vez más riguroso. Esperamos hacer al lector partícipe de esta experiencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barahona, Ángel. *René Girard: de la ciencia a la fe*. Madrid: Encuentro 2014.
- Berti, Enrico. *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*. Madrid: Editorial Gredos, 2009.
- Bettineschi, Paolo. *L'oggetto buono dell'io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali*. Brescia: Morcelliana, 2018.
- Bettineschi, Paolo. *Etica del riparare*. Brescia: Morcelliana, 2021.
- Dubarle, André-Marie. *Il peccato originale. Prospettive teologiche*. Bologna: EDB, 2013.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Argentina: Siglo XXI, 1968.

- García Ramos, David. “#MeToo, o de cómo (no) todos somos víctimas. El hashtag como marca victimaria”. *Revista de Estudios del Discurso Digital (REDD)* 5 (2022): 43-66.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y Realidad del otro*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- López Cambroner, Marcelo. “El drama del mal”. En y *Las grietas de la modernidad*, editado por Marcelo López Cambroner y Joaquín Guerrero, 45-78. Murcia: Universidad Católica San Antonio de Murcia, 2004.
- Lumbreras Sancho, Sara. *Respuestas al transhumanismo. Cuerpo, autenticidad y sentido*. Madrid: Digital Reasons, 2019.
- Metz, Johann Baptist. *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Bilbao: Sal Terrae, 2021.
- Moeller, Charles. *Sabiduría griega y paradoja cristiana*. Madrid: Encuentro, 2020.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado*, 3.^a ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022.
- Oriol Salgado, Manuel. *Lógica de la acción y akrasia en Aristóteles*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2004.
- Oriol Salgado, Manuel. “Tipología de la akrasia en Aristóteles”. *Scio. Revista de filosofía* 9 (2013): 35-54.
- Peratoner, Alberto. “Enciclopedismo ontologico e Metafisica dell’unitotalità. La via di Antonio Rosmini alla deframmentazione dei saperi”. *Marcianum* 4 (2008): 13-62.
- Peratoner, Alberto. *Pascal*. Roma: Carocci, 2011.
- Rico Sandoval, Ronald Zuleyman. “Fundamentos estéticos de la antropología girardiana”. *Eidos: Revista de Filosofía* 39 (2023): 125-150.
- Saccardi, Francesco. *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*. Napoli-Salerno: Orthotes, 2016.
- Saccardi, Francesco. *Analiticità e principi primi del sapere. Una questione scolastica*. Napoli-Salerno: Orthotes, 2018.
- Severino, Emanuele. *La filosofía antigua*. Barcelona: Editorial Ariel, 1986.
- Severino, Emanuele. *La filosofía moderna*. Barcelona: Editorial Ariel, 1986.
- Severino, Emanuele. *La filosofía contemporánea*. Barcelona: Editorial Ariel, 1986.
- Sloterdijk, Peter. *Reglas para el parque humano*. Madrid: Siruela, 2000.
- Soliani, Gian Pietro. *Libertà inquieta. Ricerche su male e volontà tra XIV e XVI secolo*. Napoli-Salerno: Orthotes, 2020.
- Tarquini, Nicolò. *Eternità e divenire. Emanuele Severino e la filosofia classica*. Salerno: Orthotes, 2022.
- Tatay Nieto, Jaime. *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.
- Tatay Nieto, Jaime. “El polémico y fecundo diálogo entre la teología y la ecología”. *Estudios Eclesiásticos* 95 (2020): 315-346.

Weil, Simone. *Carta a un religioso*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984.

Amerigo Barzaghi

Division of Humanities - Theology

Saint Louis University – Madrid

C / Amapolas 3

28003 Madrid (España)

<https://orcid.org/0000-0001-9961-3584>

Jaime Vilarroig

Universidad CEU Cardenal Herrera

C/ Grecia 31 (Ciudad del Transporte II)

12006 Castellón (España)

<https://orcid.org/0000-0003-2612-475X>