

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



¿Es posible una teodicea en tiempos contemporáneos? Sobre la providencia en Proclo y Agustín de Hipona

TESIS

Que para obtener el grado de
MAESTRA EN FILOSOFÍA

Presenta

SILVIA REYES MORALES

Director: Dr. Virgilio Ruiz Rodríguez

Lectores:

Dra. Paula Arizmendi Mar

Dr. Ángel Francisco Méndez Montoya

Índice

Introducción	3
Capítulo 1	
1. NEOPLATONISMO Y CRISTIANISMO: EL PROBLEMA DEL MAL	11
1.1 Ciencia de las religiones	11
1.1.2 Filosofía de la religión	14
1.1.3 ¿Puede definirse “religión”?	20
1.2 El problema del mal	25
1.2.1 El mal y el neoplatonismo	32
1.2.2 Plotino y la materia	33
1.2.3 Sobre la existencia de los males: Proclo	39
1.2.4 ¿Dios es el autor del mal?	48
Capítulo 2	
2. LA PROVIDENCIA EN PROCLO Y AGUSTÍN DE HIPONA	58
2.1 La providencia según Proclo y la presciencia de Dios según Agustín de Hipona	60
2.2 La providencia y el destino: neoplatonismo y cristianismo	68
2.3 El sufrimiento humano, ¿es injusta la providencia?	76
2.4 Libre albedrío y autexoúsios: responsabilidad humana	84
Capítulo 3	
3. LA TEODICEA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO O DE LAS PREGUNTAS SIN RESPUESTA	94
3.1 El mal en el mundo	97
3.2 Pisteodicea	100
3.3 Job y Auschwitz	101
Conclusiones	111
Bibliografía	117

INTRODUCCIÓN

La presente tesis busca volver a una de las preguntas fundamentales en filosofía, ¿de dónde viene el mal? Para ello, me basaré en dos autores del siglo V d. C., Agustín de Hipona y Proclo, con el fin de leer de manera contemporánea a ambos autores, para lograr dicho cometido me ocuparé de trabajar con el concepto del mal desde algunos autores, con el fin de tener en cuenta un marco teórico suficientemente amplio para poder trabajar la respuesta que ambos autores dan a dicho problema a lo largo de sus obras. La presente tesis comenzó como un análisis de la providencia en los autores mencionados, sin embargo, poco a poco la investigación se perfiló para trabajar el concepto de teodicea, pues, en última instancia la providencia es una respuesta al mal y un intento de justificación del mal en el mundo. Por ello, se trata de investigar el problema del mal y la manera en que ambos autores dan una respuesta.

Si bien la teodicea es un concepto que nos trae al pensamiento un entorno religioso no necesariamente se trata de eso, sino que es un concepto que nos ayuda a pensar en la justificación de los males en el mundo. Sobre el mal y la teodicea se han escrito innumerables libros, si bien el concepto como tal surge con Leibniz en su obra *Teodicea. Ensayo sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* desarrolló una teoría sobre por qué existe el mal y cuál es la posibilidad de libertad humana en este mundo. “La suprema sabiduría, junto a una bondad que no es menos infinita que ella, no ha podido dejar de escoger lo mejor” y, citando su célebre frase, entre todos los mundos posibles, “es necesario que Dios haya escogido el mejor, dado que Él no hace nada sin actuar en seguimiento de la suprema razón.” (Leibniz, *Teodicea*, VI, 107) A partir de esta respuesta, donde se supone que Dios creó el mejor de los mundos posibles explica cuáles son los males existentes; “el mal metafísico que consiste en la simple imperfección, el mal físico en el sufrimiento y el mal moral en el pecado” (Leibniz, *Teodicea*, VI, 115). Para este autor hay una estrecha relación entre mal moral y males físicos, pues el primero causa el segundo. Así, la teodicea se ve en primera instancia como la separación entre los males que existen en el mundo. Autores más recientes como Andrés Torres Queiruga, en su obra *Repensar el mal, de la ponerología a la teodicea*, intenta explorar la manera en que el mal puede tratarse dejando de lado el supuesto de la teodicea, y tomando como problema principal la reflexión sobre el

mal antes de una posible justificación para explicarlo.¹ Otras reflexiones sobre el mal pueden hallarse en obras como la de Richard J. Bernstein, *El mal radical. Una indagación filosófica*, quien realiza un exhaustivo análisis sobre la manera en que se ha intentado dar respuesta al mal desde la filosofía.² O bien la obra de Julio Quesada Martín, *La filosofía y el mal*, quien analiza el problema desde la filosofía, historia y literatura.³ Ahora bien, mucho puede decirse sobre autores que han intentado dar respuesta, no obstante, sería imposible tratar de mencionar a todos, por ello, esta tesis no es una recopilación de las respuestas sobre el mal, sino una aproximación a partir de dos autores específicos del siglo V d. C., Agustín de Hipona y Proclo.

La angustia por la vida, por el sufrimiento y por el mal, fueron fuente de intensas reflexiones desde la antigüedad, el problema del acontecer humano y preguntarse si había o no un destino desempeñó un papel importante desde la religión griega, la idea de que nuestras acciones están ya determinadas fue un pensamiento que llevó a reflexiones filosóficas constantes, ¿tenemos libertad en nuestras acciones? ¿qué pasa con lo contingente? ¿existe un plan del cual no podemos escapar? Con el auge del cristianismo, la idea de providencia como aquella voluntad de Dios fue desarrollada en los primeros siglos. Agustín, por su parte, realizó un análisis de la providencia y del libre albedrío para demostrar que uno no necesariamente se contrapone al otro, otorgando así libertad de acción a los hombres, todo ello respaldando siempre la idea de que Dios ama a los seres humanos. Por otro lado, Proclo realizó una disertación sobre la providencia y los alcances que ésta tiene, así como su relación con el Uno, desde el neoplatonismo. En dichas reflexiones habló no sólo de la providencia, sino del papel que juegan otros seres como dioses, demonios y héroes, por mencionar algunos. Por ello pensó en diez cuestiones para preguntarse sobre la posibilidad de la existencia de la providencia y cómo ésta podría estar presente incluso en lo contingente. El Uno como aquello impensable tiene a su lado a la providencia, misma que es inconsciente de las vidas individuales de los seres humanos, y sigue un plan perfecto.

La definición de providencia fue un punto neurálgico para Agustín de Hipona y Proclo, no obstante, la manera en que ambos la desarrollaron corresponde a sus sistemas de pensamiento. La noción agustiniana de providencia triunfó respecto a Proclo porque Agustín

¹ Andrés Torres Queiruga, *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, (Madrid: Editorial Trotta, 2012)

² Richard J. Bernstein, *El mal radical. Una indagación filosófica*, (Buenos Aires: Ediciones Lilimod, 2004)

³ Julio Quesada Martín, *La filosofía y el mal*, (Madrid: Editorial Síntesis, 2004)

la definió de una manera más satisfactoria para la vida individual, es decir, desechando la idea de reencarnación, e insistiendo en la idea de Dios-amor, para Agustín el plan de la providencia es para cada ser humano sobre la tierra, además de sustentar que el libre albedrío daba libertad a los humanos en la tierra. Con todo, puede preguntarse porqué elegir dos autores ya tan lejanos en el tiempo, ¿qué pueden decirnos actualmente? Además, se corre el riesgo de un anacronismo, ¿por qué reflexionar a partir de dos autores que ya nos son tan lejanos en tiempo y contexto? ¿cómo poder establecer un diálogo con autores que jamás se preocuparon por los problemas modernos? ¿es posible rescatar algo de las teodiceas de Proclo y Agustín en una sociedad contemporánea? Para responder a esta pregunta es necesario traer a colación a Nicole Loraux, quien en su artículo *Elogio al anacronismo en la historia*,⁴ propone un anacronismo controlado. El anacronismo es particularmente para los historiadores, un problema al cual nos enfrentamos siempre, ¿qué puede decirnos el pasado actualmente? Incurrimos casi siempre en una pulcritud que impide establecer relaciones para poder pensar en la actualidad, sobre todo si se estudia Antigüedad, pues pareciera que queremos entender a cabalidad el contexto de las sociedades clásicas. Loraux propone, más bien traer a esa *bestia negra*, a ese *pecado capital* para darnos cuenta de que nunca podremos entender a cabalidad a las sociedades antiguas, y esto en lugar de volver inservibles los estudios sobre sociedades antiguas nos proporciona herramientas de análisis, deberíamos pues plantearnos desde donde hablamos y qué es lo que podemos decir, un anacronismo controlado no implica decir cosas que los antiguos no dijeron, no implica descontextualizar totalmente y hablar de situaciones actuales a partir de sus conceptos, sino que

Hay que hacer uso de anacronismo, a condición de que el historiador asuma el riesgo de plantearle a su objeto griego precisamente cuestiones que ya no sean griegas. A condición de que acepte someter su ‘material’ antiguo a preguntas que los antiguos no se plantearon o, al menos, no formularon, o mejor todavía, no llegaron a desmenuzar como tales.⁵

Esto es lo que se busca, traer a los antiguos para hacerles preguntas que ellos no hicieron, preguntarse sobre cómo la manera en que resolvieron ciertas cuestiones pueden servir para la reflexión en la actualidad y sin afán de juzgar el pasado, comprender y complementar por qué esas respuestas nos son o no útiles. Por tanto, uno de los objetivos es analizar de manera

⁴ Nicole Loraux, “Elogio al anacronismo en la historia” en *La guerra civil en Atenas*. Nicole Loraux (Madrid: Akal, 2008) 201-217

⁵ Loraux, *Elogio...* 207

crítica las interpretaciones que se gestaron sobre la providencia en el cristianismo y el neoplatonismo, es decir, el concepto de lo sagrado que tenían ambas filosofías, pues esto permitirá profundizar en los estudios que buscan reinterpretar las relaciones entre el cristianismo y el paganismo como un momento no de confrontación, sino de diálogo. Esto con el fin de pensar en el problema del mal desde la actualidad y tratar de encontrar nuevas vías de reflexión.

Ahora bien, la presente investigación se inserta dentro de un contexto religioso que no nos es posible dejar de lado, por ello es importante un breve repaso sobre algunas cuestiones sobre la teoría sobre el estudio de las religiones. A principios del siglo XX el estudio de las religiones desde una perspectiva académica fue tomado en cuenta, pues anteriormente se le había visto como un retroceso en la historia de la humanidad. Incluso, algunos autores que trabajaron el fenómeno religioso tales como James Frazer o bien Lévy Bruhl exponían una idea de progreso en las religiones; así, las religiones primitivas serían lo menos acabado de la historia de la humanidad, ignorando el simbolismo que éstas encierran.

Por otro lado, Rudolf Otto, en su obra *Lo Santo: lo racional e irracional en la idea de Dios*,⁶ trabajó particularmente al cristianismo desde una óptica fenomenológica, pues esta interpretación ofrece una perspectiva diferente a, simplemente, racionalizar la religión y verla como un escape de la cotidianidad o bien, a continuar con la idea de que el hombre primitivo, falto de una explicación científica creó dioses para explicar su papel en el mundo. Para Otto, lo importante dentro del cristianismo es, más allá de un temor irracional a lo sagrado, radica en un amor y acercamiento a la divinidad, misma que invita a formar parte de la religión, por ello se combina el terror y la experiencia de un Dios capaz de dominarlo todo, no obstante, ataca la idea de racionalizar a Dios, pues éste escapa de toda definición.

En este contexto, Mircea Eliade, posterior a Otto, fue uno de los pioneros en la investigación del fenómeno religioso desde una perspectiva académica, mismo que propuso la importancia de estudiar la historia de las religiones de manera independiente, tal como se estudia la historia del arte, pues, sostiene es un campo de conocimiento que debe explorarse con sus particularidades, además, no se puede estudiar de manera aislada a otras disciplinas tales como la filosofía, la antropología o bien la psicología. Por ello la importancia de las

⁶ Cfr., Rudolf Otto *Lo santo: lo racional e irracional en la idea de Dios*, trad. Fernando Vela (Madrid: Alianza, 2001).

religiones radica en los elementos que se consideran sagrados dentro de cada una y, a diferencia de la teología, la historia de las religiones no busca realizar una reflexión sistemática sobre Dios, sino, ofrecer una visión completa sobre las posibilidades de representación de los símbolos.⁷

El corpus de obras de Eliade es bastante extenso, resaltaré las obras que considero de importantes para el desarrollo de esta investigación, *Lo sagrado y lo profano*,⁸ es una de las obras más trascendentes pues en ella explora la manera en que ambas categorías se contraponen; en *Historia de las creencias religiosas* construye una explicación histórica del cambio en los cultos desde la era primitiva hasta las religiones actuales; por otro lado, en su *Tratado de Historia de las Religiones*,⁹ ofrece herramientas necesarias para identificar permanencias de dioses uránicos, celestes, ctónicos o lunares que permanecerán en las expresiones religiosas del mundo. En *Imágenes y símbolos*,¹⁰ realiza un minucioso análisis sobre los símbolos de carácter arquetípico en el mundo religioso; en su *Metodología de la historia de las Religiones*,¹¹ brinda herramientas necesarias para entender esta rama como la historia de un acontecimiento religioso acompañado de filosofía y fenomenología.

Durante las últimas décadas varios autores han realizado investigaciones sobre el fenómeno religioso, por ejemplo, G. S. Kirk autor que, seguidor de Lévi-Strauss, realizó una crítica a su definición de mito y propone nuevas formas de trabajarlo, mediante la exploración de mitos en distintas culturas,¹² por otro lado Manuel Fraijó es un teólogo y filósofo español, quien ha trabajado al cristianismo en varias obras,¹³ Lluís Duch Álvarez,¹⁴ quien desde la antropología y la fenomenología ha desarrollado problemáticas en el estudio

⁷ Cfr., Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa (comps.), *Metodología para la historia de las religiones* (Barcelona: Madrid, Taurus, 1995)

⁸ Cfr., Mircea Eliade, *Lo sagrado y profano* (Barcelona: Paidós, 2014).

⁹ Cfr., Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado* (Madrid: Ediciones cristiandad, 2000).

¹⁰ Cfr., Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso* (Madrid: Taurus, 1995).

¹¹ Cfr., Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa, *Tratado de Historia...* 116-145.

¹² Cfr., Geoffrey Stephen Kirk, *El mito: su significado y sus funciones en la Antigüedad y otras culturas* (Barcelona: Paidós, 2006) 382.

¹³ Cfr., Manuel Fraijó, *Jesús y los marginados. Cfr., Utopía y esperanza cristiana*, Madrid, Cristiandad, 1985; Cfr., *El cristianismo. Una aproximación*, Trotta, Madrid, 1997; Cfr., *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, (Madrid: Trotta, 1994).

¹⁴ Cfr., Lluís Duch, *Antropología de la religión* (Barcelona: Herder, 2001), 286; Cfr., *Religión y comunicación* (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2012), 486.

del cristianismo Juan Martín Velasco,¹⁵ también desde la fenomenología ha realizado aportes sobre las lecturas del cristianismo en la actualidad o Julien Ries,¹⁶ con aportes desde la historia y la teología.

Sobre Agustín de Hipona existe una cantidad inmensa de escritores que han tratado un tema propuesto en sus obras para lograr comprender su pensamiento. Un de los textos que se utilizarán en la presente investigación es *La Ciudad de Dios*, de la cual, podemos anotar algunos estudios generales tales como los de Santiago Cantera Montenegro¹⁷, Etienne Gilson¹⁸ o Juan Pegueroles¹⁹, estos autores intentan explorar el pensamiento de Agustín y sobre todo desentrañar el plan que el autor propone en la obra. Por otro lado, Agustín ha sido estudiado como uno de los pensadores parteaguas en Occidente, por ello figura como elemento clave en las historias del pensamiento medieval. Con todo, Agustín no ha dejado de ser un filósofo actual, así lo demuestran varios estudios que se han realizado en donde se retoma para explorar los problemas planteados²⁰.

Respecto a Proclo, el menos en la bibliografía en lengua española se le ha trabajado generalmente desde los neoplatónicos. Al respecto la bibliografía sobre el neoplatonismo es más abundante, pues se intenta comprender la manera en que se formó para comprender las vías de regreso al Uno planteadas desde Plotino hasta Proclo²¹. Por otro lado, hay algunos libros en donde exploran específicamente el pensamiento de Proclo, para tratar de comprender la manera en que desarrolló la teología para llegar al Uno²².

¹⁵ Cfr., Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios* (Madrid: Trotta, 2007) 342; Cfr., *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid: Trotta, 2006).

¹⁶ Cfr., Julien Ries, *El Origen de las religiones* (Madrid: Libsa, 2016); Cfr., *El sentido de lo sagrado: en las culturas y en las religiones* (Barcelona: Azul, 2008), ; Cfr., *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (Madrid: Encuentro, 1999)

¹⁷ Santiago Cantera Montenegro, *Una visión cristiana de la historia. Comentarios sobre La ciudad de Dios de San Agustín* (Madrid: CEU Ediciones 2006) 15-25.

¹⁸ Etienne Gilson, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios* (Madrid: Ediciones Rialp, 1965)

¹⁹ Juan Pergueroles, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, (Barcelona: Editorial Labor, 1972)

²⁰ Por ejemplo, José Oroz Reta y José A. Galindo Rodrigo, en su obra *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, TI. *La filosofía agustiniana*, TII. *Teología dogmática*, TIII. *Aplicaciones de la teología dogmática* (Valencia: EDICEPI, 2005), obras en donde se exploran distintos temas de Agustín: la gracia, el pecado, el libre albedrío, el pecado original, etcétera.

²¹ María Toscano, Germán Ancochea, *Místicos neoplatónicos y neoplatónicos místicos de Plotino a Ruysbeoek* (Madrid: Etnos indica 1998); John J. Cleary, *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, (Leuven: University Press, Leuven, 1997); José Alsina Clota, *El neoplatonismo, síntesis del espiritualismo antiguo* (Barcelona: Antropos, Editorial del hombre, 1989)

²² Lucas Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996)

Por último, en la presente investigación se tratará el tema de la providencia, hasta ahora he encontrado poca bibliografía específica en estos dos autores, no obstante en el libro de Gerard O'Daly se trabaja una comparación entre cristianismo y neoplatonismo desde Agustín de Hipona y Plotino²³.

Por último, es necesario hacer un breve comentario sobre lo que contiene cada capítulo a fin de ofrecer al lector un esbozo de lo que contiene el presente trabajo; el primer capítulo lleva por título *Neoplatonismo y cristianismo: el problema del mal*, en el cual trabajé primero una definición sobre lo que se entenderá por filosofía de la religión, posteriormente trabajé el problema del mal en la filosofía a partir de Paul Ricoeur y Rüdiger Safranski, quienes brindaron las herramientas metodológicas para acercarnos al problema del mal desde la filosofía. Posteriormente trabajé propiamente el mal en los autores guía de la presente tesis: Agustín de Hipona y Proclo, quienes dan respuestas más o menos similares; ambos, siguiendo a Plotino y la tradición grecorromana plantean el mal como un parásito del bien, no como ser en sí mismo.

El capítulo dos lleva por título *La providencia en Proclo y Agustín de Hipona*, en este capítulo trabajé a cabalidad el concepto de providencia en ambos autores, a partir de algunas obras específicas de ambos; *Diez cuestiones sobre la providencia* y *Carta a Teodoro* en el caso de Proclo. En el caso de Agustín de Hipona *Sobre el libre albedrío* y *Sobre la gracia y el libre albedrío* fueron obras fundamentales para el desarrollo, a su vez, dividí el capítulo en varios apartados en los cuales intento resaltar las similitudes pero sobre todo las diferencias que tienen respecto a la providencia; por ejemplo, para Proclo los sufrimientos humanos se explican por ciertas reencarnaciones del alma que tienen deudas de vidas pasadas; en el caso de Agustín la reencarnación es algo que niega, aunque no tiene solo una explicación para la llegada de las almas al cuerpo humano; no obstante, Agustín intenta resaltar siempre que nuestras acciones son realizadas con libertad, por tanto niega el argumento de Proclo, pues si estamos “pagando” acciones de vidas pasadas entonces estaríamos sujetos a un plan en el que no tendríamos verdadera libertad. Cuestiones sobre el destino, la injusticia y el sufrimiento fueron trabajadas en este capítulo.

²³Gerard O'Daly, *Platonism Pagan and Cristianian. Studies in Plotinus and Augustine* (Sydney: Ashgate Variorum, 1943)

Por último, el capítulo tres fue titulado *La teodicea en el mundo contemporáneo o de las preguntas sin respuesta*, este capítulo a diferencia de los anteriores está escrito a modo de ensayo, donde intento resaltar a partir de autores como Andrés Torres Queiruga²⁴ cuáles son las posibilidades de pensar al mal alejado de un problema religioso, así el autor propone pensar al mal en sí mismo, como aquello que *no debería ser*, para posteriormente entender cómo se llegó a la teodicea y este intento de explicación, pero no se queda ahí, sino que intenta explorar otras posibilidades para hablar de problemas de la historia reciente; el capítulo se concentró en trabajar el problema del sufrimiento humano, no para desechar pero sí para confrontar las respuestas que brindaron Agustín y Proclo, y vislumbrar si es posible o no dar ahora esas respuestas. En este capítulo también se mostró que la respuesta no necesariamente se busca dentro de la religión, sino fuera, para aquellos no creyentes que intentamos buscar otras posibles respuestas sobre aquellas cuestiones que nos aquejan. Por último, cualquier exageración, descontextualización o error son únicamente mi responsabilidad, espero que el lector pueda encontrar en este escrito algo que sea de su interés y motive su reflexión.

²⁴ Torres Queiruga, *Repensar el mal...* 11-36

Capítulo 1

NEOPLATONISMO Y CRISTIANISMO: EL PROBLEMA DEL MAL

El problema del mal ha sido tratado en la historia de la filosofía múltiples veces, el cristianismo y el neoplatonismo parten de una relación con la filosofía griega, pero cada una lleva sus posturas a niveles diferentes. Para abordar a cabalidad el tema, he decidido esbozar antes un estado de la cuestión que permita saber desde dónde se abordará el tema. Posteriormente analizaremos el problema del mal desde Paul Ricoeur y Rüdiger Safranski para tener un marco teórico, y, finalmente, se abordará cabalmente el problema del mal desde Proclo y Agustín de Hipona.

1.1 Ciencia de las religiones

Si bien el problema del mal nace dentro de la filosofía, es necesario recalcar que la presente tesis se centrará en la filosofía de la religión como marco teórico para explicarlo y analizarlo. Podemos decir que la filosofía de la religión se interesa por la esencia de la religión. Para explicarlo mejor, se diferencia de otras disciplinas. Por ejemplo, de la sociología de la religión. Esta rama parte de la idea de que un hecho religioso siempre está inscrito en una sociedad determinada. Para Durkheim la religión es básicamente un prerrequisito para la sociedad, no hay sociedad sin religión, entiende por religión, “un sistema solidario de creencias y prácticas que giran en torno a lo sagrado, es decir, separadas, interdictas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que a ellas se adhieren”.²⁵ En este sentido, lo sagrado es aquello que vincula a la sociedad, lo profano, por su parte, es aquello que no vincula.²⁶ Durkheim encuentra las raíces morales en la solidaridad social. Por su parte, Max Weber, también sociólogo de la religión intentó ofrecer una explicación del mundo, en este sentido las teodiceas son intentos de utilizar la religión como justificación de las situaciones sociales.²⁷ Autores más recientes como R. K. Merton, W. Moore y K. Davis y R. Bellah plantean nuevas problemáticas en el

²⁵ Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, (Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2012) 65

²⁶ Manuel Fraijó, *Filosofía de la religión, estudios y textos*. (Madrid, Editorial Trotta, 1994) 136

²⁷ Fraijó, *Filosofía...* 140

campo de la sociología de la religión. Bellah por ejemplo habla de la modernización de la religión, además, propone sustituir el término “sociología de la religión” por “filosofía social”.

Hacia los años setenta, se dio otro cambio en la sociología de la religión. Por ejemplo, con Peter Berger hay una liga con el proceso de racionalización, quien, dice, hunde las raíces de la religión. Sin embargo, cuando contempló los problemas del Tercer Mundo, es decir, las revueltas de tinte marxista, así como la teología de la liberación, la posición a Berger en contra de la teología de la liberación. Lo que se puede rescatar es, en todo caso, que la religión no siempre es integradora. Berger confía en la religión judeocristiana y sus estructuras como elementos fundamentales de la sociedad. Hacia la actualidad ha habido nuevos movimientos sociales (NMS), que se tratan de movimientos que han nacido en la sociedad a partir de la posindustrialización así como el estado de bienestar. Lo que reivindican es el estilo y formas de vida, abogan por una sociedad pacífica. Pese a las críticas que ciertos autores han tenido, la religión también aparece como emancipatoria.

Ciencia de las religiones es un término que usó Mircea Eliade y designa, en general a la manera de acercarse al estudio de lo religioso a partir de un método. Para que este método funcione la fenomenología de la religión,²⁸ posiblemente pueda atribuirse a Max Müller, autor de *Mitología comparada*, en este sentido, la ciencia de las religiones se ocupa del hecho religioso tal como aparece en la historia. En su teoría sobre el animismo Tylor sostiene que todas las religiones tienen una creencia en seres espirituales, posteriormente fue desestimada, pero contribuyó al estudio del fenómeno religioso. Frazer con *La rama dorada*, se ocupó sobre todo de la magia como elemento constitutivo de la religión, Frazer sigue a Comte, piensa que la religión también tiene ciertos estadios de progreso. Hacia principios del siglo XX Émile Durkheim retomado a sus antecesores para concluir que no hay un momento en que el hombre haya comenzado a ser religioso, la cuestión de la religión no hay que entenderse como un comienzo absoluto. El autor propone al totemismo como religión elemental, en tanto que tiene una función de cohesión social. Para Durkheim la religión tiene como principal objetivo ser un “sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en una misma

²⁸ En adelante sigo a Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, (Madrid: Editorial Trotta, 2017) para sintetizar el método de la fenomenología.

comunidad moral llamada Iglesia a todos los que las aceptan.”²⁹ Si bien hay muchas cosas criticables en los primeros autores que pretenden dar una respuesta unánime sobre el estudio de las religiones, sus investigaciones permitieron hacer cada vez más estudios sobre el tema, dejando atrás la noción de los estadios del progreso para determinar lo constitutivo de las religiones.

Si bien el término de fenomenología aparece a partir de Husserl y Hegel,³⁰ en religión significa una manera de interpretación del hecho religioso, pretendiendo la totalidad, es decir estudia el hecho religioso en todos sus aspectos. Y toma todas las posibles interpretaciones de un hecho a lo largo de la historia. El primer proyecto de fenomenología de la religión puede rastrearse hacia 1887 en el Manual de historia de las religiones de Pierre Dancel Chantepie de la Saussaye, historiador holandés. Para este estudio, el objetivo de la fenomenología son las religiones de la tierra como concreciones históricas, es decir la religión “esencial” consiste en la fe que los hombres le tienen a fuerzas sobrehumanas y adoración de dichas fuerzas.

En el campo de la fenomenología de la religión un célebre libro es el de Rudolf Otto *Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, la tesis de Otto es que en medida que se ha intentado racionalizar el sentimiento religioso se ha dejado de lado el misterio que este lleva consigo, este intento extenuante por racionalizar y catalogar a la religión ha llevado a dejar de lado lo sagrado y el sentimiento religioso que este engloba. Las religiones teístas generalmente intentar realizar una definición de la divinidad, “voluntad, razón, buena voluntad, omnipotencia”, sin embargo, esto corresponde a un intento por racionalizarla, es decir, accesibles al pensamiento, “hemos de designar como racional la esencia de la divinidad descrita en dichos predicados, y como religión racional, aquella religión que los reconoce y afirma.”³¹ Ahora bien, si bien es cierto que intentamos racionalizar toda experiencia (incluso la mística) también es cierto que la experiencia religiosa no puede ser racionalizada en su totalidad. La tendencia a racionalizar ha imperado en la teología y también en las investigaciones del fenómeno religioso en general; mitos, ritos, etc. Sin embargo, Otto sostiene, la religión no se reduce a enunciados racionales.

²⁹ Durkheim, *Las formas elementales...* 65

³⁰ Velasco, *Introducción*, 67

³¹ Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, (Madrid, Alianza Editorial, 2005) 9

¿Por qué hemos decidido realizar la investigación bajo la óptica de la fenomenología de la religión y no de otras corrientes llamadas analíticas? Porque dentro de la filosofía de la religión aún hay vastos campos para trabajar el fenómeno religioso, pero esta rama permite, enfocarnos en la esencia de la religión.³² En primer lugar, debemos apuntar que la fenomenología de la religión no puede abstraerse de otros elementos como la historia, psicología, o la cultura en donde alguna religión floreció. En este sentido, está acompañada siempre de una historia que explica el surgimiento. Se trata de una comprensión del hecho completo, para con ello ordenar su sistematización histórica. Habla sobre el hecho religioso sin ponderar una religión sobre otra, sino comprendiendo lo que cada una aporta al mundo de la religión. No sobra apuntar, además, que la fenomenología defiende una racionalización de la religión y puntualiza la relación entre ambos.

1.1.2 Filosofía de la religión

Por más que se piense que vivimos en una sociedad secularizada, lo religioso aun ocupa un lugar importante. Tenemos fechas de conmemoración y días festivos basados en el cristianismo (semana santa, navidad), por ello no es extraño pensar en cristianismo cuando pensamos en religión. Sin embargo, dentro del concepto religión podemos pensar al judaísmo, al islam, y también otras expresiones religiosas, tales como el budismo, donde se discute si es o no una religión, al no ser teísta.

El presente capítulo pretende abordar, en primer lugar, una somera definición de lo que se entenderá por filosofía de la religión; posteriormente el problema del mal como problema filosófico y teológico. Luego, las posibles salidas que ofrecen las teodiceas, y en último lugar las respuestas que se han dado al problema del mal, sobre todo por parte de Agustín de Hipona y Proclo. En principio podemos apuntar que la religión ofrece las respuestas más contundentes al sentido de la vida y la existencia del ser humano, sin embargo, pareciera que en la modernidad esas respuestas no tienen ya mucho sentido.

Varios autores señalan la pérdida del pensamiento religioso en la época contemporánea, lo que ha llevado, en cierto sentido a una sustitución de la religión por la ciencia, donde ahora la ciencia se ve como la explicación última de todas las cosas, por

³² Jose Velasco, *Introducción a la fenomenología...* 58-73

ejemplo, Markus Gabriel³³, o que la religión debe ser traducida por la filosofía, y ese sería el aporte que puede dar la religión en tiempos modernos, siguiendo el pensamiento de Habermas.

¿Qué sentido tiene entonces, abordar nuevamente el campo religioso? Las reflexiones sobre el pasado siempre permean el presente, siempre hay una interpretación de por medio, el autor pareciera confesarse entre líneas. Lo que nos interesa, como antes quedó mencionado, es abordar algunos problemas de la filosofía de la religión: el mal. Dice Sloterdijk que *no hay religiones*,³⁴ en tanto que la vuelta de la religión en el mundo moderno no se ha dado con la misma efervescencia con la que se fue. No estamos en total acuerdo con el autor, porque no termina de definir qué es la religión, o cómo la tomará. Por ello, anteriormente ofrecimos un somero esbozo de lo que se entiende por religión.

Para Jean Grondin,³⁵ la filosofía de la religión puede tener más de una definición. En principio, es una reflexión sobre el hecho religioso; en este sentido al decirse “filosofía de la religión” se reconoce que la religión es una forma de filosofía y con ello, una forma de sabiduría. Para ser más precisos, la filosofía de la religión puede, en primer lugar, hablar de la esencia de la religión, es decir, Dios o la inmortalidad. En segundo lugar, un análisis y justificación de los fundamentos filosóficos de la religión en general, es decir, un examen racional de cuestiones teológicas. En tercer lugar, puede interesarse por todas las tradiciones religiosas. Este, sin embargo, es el punto más amplio y quizá menos apropiado, para ello habría que ampliar o bien redefinir el concepto religión porque si por religión se toma, por ejemplo, al budismo con todas sus vertientes sería una tarea inmensa, como se expuso anteriormente, el concepto de religión puede ser muy grande. Pero incluso si tomamos por religión solo a aquellos sistemas que creen en un Dios omnipotente puede haber una gran variación. Por ejemplo, las iglesias luteranas o reformistas, que a su vez se han dividido. Todas ellas piensan a un Dios omnipotente, pero si se decidiera tomara a cada una por religión y tatar de estudiarlas por separado, además de otros grupos religiosos que creen en un Dios, la tarea de “estudiar religiones” resulta francamente inabarcable.

³³ Markus Gabriel, Capítulo 5, Religión en *¿Por qué no existe el mundo?*, (México, Océano, 2016)

³⁴ Peter Sloterdijk, *No hay religiones*, en *Has de cambiar tu vida, sobre antropotécnica*, (Valencia, Pre-textos, 2013)

³⁵ Jean Grondin, *La filosofía de la religión*, (Barcelona: Herder, 2010) 32-41

¿Cuándo empieza la filosofía de la religión? Quizá esta pregunta sea imposible de responder, Grondin sostiene que la filosofía de la religión comenzó en el mundo griego, la tesis central es que Platón es el primer filósofo de la religión, ya que es la primera justificación argumentada de las grandes creencias religiosas³⁶. En griego no hay una palabra que signifique “religión”, pero se daba por hecho que los dioses eran seres superiores. Jenófanes fue un crítico de la antropomorfización y Protógoras mencionó que no es posible saber si los dioses existen. Pero para Platón los dioses son vivientes inmortales. Un rasgo importante es la crítica de Platón a los relatos de los dioses con pasiones humanas, por ejemplo, los mitos de guerra entre Cronos y Zeus. Sin embargo, es a partir de esta crítica que logró exponer con una justificación argumentada las creencias en los dioses. Por su parte, Aristóteles habló de un primer motor, un dios al que no se le reza, no sabe nada de nuestro mundo. Dentro de la filosofía de la religión de Aristóteles resalta que la idea de Bien es trascendente, el primer motor se piensa a sí mismo, pero, el mundo no deriva de Dios. Por otro lado, realizó una lectura crítica de los mitos, en este autor religión y filosofía se unen.³⁷

Por otro lado, Manuel Fraijó tiene una mirada más histórica, pues busca, sobre todo explorar en qué momento apareció el término como tal.³⁸ Atendiendo así, a un corte cronológico, podemos decir que durante la Antigüedad y Edad Media el concepto de filosofía de la religión no existió. Se reflexionaba, más bien, desde la religión cristiana. Pasó mucho tiempo antes de que la religión como tal se volviera un tema de reflexión. Hablando desde el cristianismo, se podía pensar en dos métodos: la teología revelada, que apelaba a la fe y era una vía de acceso delimitada. Los textos sagrados contenían ya la revelación divina. Por otro lado, la teología natural pretendía incorporar a la razón, pretendía demostrar la existencia de Dios, por ejemplo, Santo Tomás y las cinco vías del conocimiento, si bien no dio por hecho que había logrado revelar la existencia de Dios, sí abrió camino a otras posibilidades de pensamiento. Siguiendo esta línea, años más tarde, Leibniz creó el término de *teodicea*, la misión de autor, como se puntualizará más adelante, era realizar una justificación de Dios en un mundo con dolor y sufrimiento constante.

³⁶ Grondin, *La filosofía...* 63-65

³⁷ Grondin, *La filosofía...* 67-71

³⁸ Seguiremos aquí la introducción de Manuel Fraijó, *Filosofía...* 9-47

No debe entenderse a la teología natural y a la revelada como campos de conocimiento totalmente distintos, más bien, complementarios, la teología natural siempre estuvo bajo la protección de la teología revelada³⁹. Este es el punto de inflexión que encuentra Fraijó, pues sostiene que la teología natural poco a poco se transformó en filosofía de la religión. Aquellos intentos por demostrar la existencia de Dios mediante la razón son los que abrirían paso a la reflexión sistemática sobre la religión. Fraijó ubica esta separación hacia el siglo XV, con Ramón Sabunde quien separó la teología natural de la revelada; según su tesis, la teología revelada sólo podría ser entendida por un clero culto, pero a las masas se debía hacer llegar una teología natural. Su libro fue prohibido posteriormente, sin embargo, ya había sentado las bases de la racionalidad en la religión.⁴⁰ Christian Wolff, seguidor de Leibniz, pretendió ir más allá de una conciliación entre fe y razón. Para Wolff la teología natural abarcaba todas las afirmaciones filosóficas que pudiera hacerse de Dios y podía ser demostrada. Si bien este afán de demostrarlo todo trajo problemas en la posteridad, desde la perspectiva de Fraijó, que Leibniz y Wolff pretendieran la autonomía de la teología natural posibilitó que hacia el siglo XVIII este pensamiento se transformara en filosofía de la religión. Un discípulo de Wolff, Baumgarten, concibió a la teología natural como conocimiento de Dios sin ayuda de la fe. La colaboración final fue de Kant, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant intenta dar una fundamentación moral que no tenga que ver con la religión.

La Ilustración europea brindó las posibilidades de buscar otras formas de acercamiento a lo religioso. Por ello, contextualmente podemos ubicar a la filosofía de la religión como concepto en esta época. Se necesitó libertad de pensamiento para dar paso a la filosofía de la religión, cuando la religión, la teología revelada dejó de ser quien marcara los límites de la reflexión, se abrió un amplio abanico para reflexionar de manera diferente. Es complicado pensar en un personaje que sea el “creador” de la filosofía de la religión. Pflleiderer considera que Lessing y Spinoza fueron los iniciadores, J. Hessen afirma que fueron Kant y Schleiermacher quienes la fundaron.⁴¹ Resulta complicado y azaroso tratar de denominar a un sujeto como creador, más bien nosotros lo entendemos como un aporte

³⁹ Fraijó, *Filosofía...* 19-20

⁴⁰ Fraijó, *Filosofía...* 19

⁴¹ Fraijó, *Filosofía...* 21

constante de muchos autores. Pensar en un solo creador sería volver a la historia de bronce, donde solo algunos personajes históricos son importantes y dignos de recordar. Por supuesto en este somero esbozo se han ido muchos nombres que son claves para el desarrollo de la filosofía de la religión.

Pese a todo, Fraijó sostiene que la filosofía de la religión nació en Alemania, pues las condiciones históricas posibilitaron que particularmente en este país la reflexión se abriera a pensar a la teología natural como filosofía de la religión. Por su parte, Hegel fue también un personaje importante en la filosofía de la religión, pues la teología natural se encargaba solo de Dios, mientras que la filosofía de la religión lo hacía también del hombre, es decir, había una concentración en lo antropológico y no sólo en lo divino.

La concentración en la humanidad también brindó las condiciones para pensar en la experiencia de lo divino. Fraijó retoma a G. E. Lessing, pues ve en este autor que lo decisivo deja de ser las reflexiones sobre la divinidad, el centro es la experiencia, la fe vivida, rechazando así las discusiones entre teólogos y filósofos.⁴² Esta idea tendrá influjo en la fenomenología de la religión, con autores como Schleiermacher y luego, Rudolf Otto, quienes antepondrán la experiencia del creyente ante las discusiones filosóficas y teológicas. Lessing abandona el racionalismo de Wolff, por ejemplo. Además, hizo constantes críticas a la Biblia como texto revelado. La teología revelada no proporcionaba, desde su perspectiva, una respuesta última. Esto da paso a la filosofía de la religión. Herder, por su parte, siguió a Lessing para argumentar que la humanidad no era sólo la razón, sino sentimiento, y este sentimiento debía ser integrado en las especulaciones filosóficas, se debe privilegiar la experiencia, la intuición.

Para Schleiermacher era importante tomar en cuenta el sentimiento religioso, esto sería el centro de sus reflexiones otorga así un peso crucial a las emociones, al sentimiento. Hegel, por su parte, criticó fuertemente a Schleiermacher, pues pensaba que el conocimiento de Dios no podía prescindir de la razón y que dar tanto peso a las emociones no ayudaba al conocimiento de Dios. Sin embargo, para el primer autor lo realmente importante era la posibilidad de sentir. Para Otto el sentimiento de criatura es aquel que hunde y anega en su propia nada, y desaparece frente a aquel que está sobre todas las criaturas⁴³. El sentimiento

⁴² Fraijó, *Filosofía...* 24

⁴³ Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional e irracional en la idea de Dios*, (Madrid, Alianza Editorial, 1980)

de criatura queda anonadado ante lo espantoso que representa, queda perplejo ante lo numinoso.

Por su parte, Juan Martín Velasco sostiene que posiblemente la filosofía de la religión comenzó con Homero y Hesíodo en tanto que intentaron dar una racionalidad a las religiones con sus mitologías y teogonías, sin embargo, esto es criticado prontamente por los filósofos debido al antropomorfismo, sustituyéndolo por la teología natural. Luego, apoyándose en Werner Jaeger⁴⁴, sostiene que fueron los sofistas quienes pasaron de la teología natural a la filosofía de la religión, es decir, una ciencia de las religiones.⁴⁵ Tomaremos estas tesis, que pretenden situar los primeros intentos de filosofía de la religión en el mundo griego, porque los autores a trabajar también pertenecen a un contexto grecorromano. En este sentido se pretende ubicarlos en un contexto histórico para comprender la manera en que ambos dan una explicación razonada de la religión.

Este breve esbozo nos lleva de nuevo a la pregunta, ¿cuándo nació la filosofía de la religión? Podemos ofrecer una somera respuesta, como concepto, siguiendo a Fraijó, fue hacia el siglo XVIII. Sin embargo, ya en el mundo griego, como señala Grondin y Juan Martín Velasco, había reflexiones sobre los dioses.

¿Podemos pensar a la filosofía de la religión como filosofía del cristianismo? La filosofía de la religión, como concepto se comenzó a trabajar hacia el siglo XVIII, sin embargo, pensar si esta filosofía es sólo del cristianismo no es tarea menos, ¿podemos hacer filosofía de una religión no cristiana? Hacia el siglo XIX comenzaron los estudios de religiones no cristianas, Max Müller con su obra *Mitología comparada* mostraba que había un amplio abanico de religiones que habían sido documentadas por mucho tiempo, por ejemplo, por etnólogos o misioneros o historiadores. En este sentido, la misión de la filosofía de la religión no era descubrir otras religiones, sino reflexionar sobre ellas.

Para los inicios de la fenomenología de la religión, con Rudolf Otto aún había una clara supremacía de la religión cristiana⁴⁶, Hegel afirmaba lo mismo, pues pensaba que la religión cristiana era la única encargada de dar libertad, pero cabe preguntarse ¿ninguna otra

⁴⁴ Werner Jaeger, *Naturaleza y origen de la religión*, en *La teología de los primeros filósofos griegos*, (México, Fondo de Cultura Económica, 1947)

⁴⁵ Martín Velasco, *Introducción...* 18-19

⁴⁶ Otto, *Lo santo...* 81. Para Otto es solo en el cristianismo que la religión ha llegado a ser tan acabada, intensa y profunda.

daba libertad? ¿Por qué el cristianismo debía tener la batuta ganadora? La reflexión por guerras entre religión no es algo nuevo, desde los primeros siglos del cristianismo había habido una intensa discusión por demostrar que era la religión verdadera, por ello, Agustín tuvo un corpus literario enorme, tratando de defender y justificar al cristianismo.⁴⁷ Nicolas de Cusa también se había preguntado por las luchas religiosas y había llegado a la conclusión de que todos los pueblos veneraban a un Dios, sólo que lo llamaban de una manera diferente porque el ser humano necesitaba pluralidad, desde su perspectiva, obviamente pensó al cristianismo como religión verdadera y universal.⁴⁸

Con frecuencia la filosofía de la religión se hace desde una perspectiva no religiosa, ello no se contrapone a tener una fe, tampoco es requisito hacer filosofía de la religión desde el ateísmo. Pero sí dejar claro que ofrece una explicación diferente, más allá de los textos sagrados.

Con todo, aún no hemos respondido a cabalidad qué es la filosofía de la religión, dar una definición es adentrarse en un camino peligroso pues posiblemente no se llegue a una solución tajante. La filosofía de la religión, como lo hemos venido mencionando, no puede prescindir de la fenomenología de la religión. La fenomenología de la religión ha sido pieza clave para realizar reflexiones, si bien Rudolf Otto puede ser nombrado como uno de los primeros y grandes teóricos, Mircea Eliade también lo será, pues propuso una visión de religiones donde no había una superior a otra. Si bien Eliade ha sido constantemente criticado no queda de lado resaltar la gran novedad que significó en su época, cuando comenzó a hablar de las religiones como expresiones que tienen la misma validez. Es ahí cuando introduce su concepto de hierofanía, es decir, la manifestación de lo sagrado.⁴⁹

1.1.3 ¿Puede definirse “religión”?

¿Qué es religión? Pensar, tan solo en “religión es” hace que de inmediato intentemos ofrecer una respuesta que delimite y, por lo tanto, excluya. Como si pretendiéramos tener la verdad

⁴⁷ Como bien Apunta Werner Jaeger en la introducción, para Agustín, sobre todo en *La Ciudad de Dios*, el cristianismo es sin dudar la religión verdadera. Y si bien integra elementos filosóficos a su teología, lo importante para él es demostrar que la verdad está en la teología revelada.

⁴⁸ Velasco, *Introducción...* 27

⁴⁹ Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, (México, Ediciones Era, 1972) 10-26

sobre lo que es *realmente* una religión, y lo que queda fuera. Posiblemente podemos pensar en el cristianismo como primera respuesta, y, a partir de eso, tratar de ofrecer definiciones más elaboradas; una religión podría ser un conjunto de creencias, de rituales. Un sistema de creencias con una teología, que piensan a un Dios. Pero ¿qué pasa con las religiones no teístas? ¿entran en esta definición? Si pensamos en sistemas como el budismo sintoísmo o taoísmo, posiblemente nos encontremos en dificultades. También si pensamos en la multiplicidad de expresiones religiosas que han proliferado en el siglo XXI, es decir, todas las expresiones espiritualistas que pretenden, más allá de seguir un dogma, pretenden ser opciones de religiosidad para aquellos que han decidido alejarse de las religiones dogmáticas. Por ello no está de más concentrarnos en la primera definición de religión. No sobra decir que la palabra “religión” no es común a todas las sociedades en todos los tiempos. Lo que entendemos por religión, sobre todo en el occidente está sumamente ligado al cristianismo, no obstante, no fue en este contexto que el concepto se define, sino en el mundo romano.

Pensemos desde la etimología de la palabra, remontémonos a la definición de Cicerón, quien en *Sobre la Naturaleza de los Dioses* menciona que los romanos son el pueblo más religioso,

...si queremos comparar lo nuestro con lo del extranjero, descubriremos que podemos ser iguales, o incluso inferiores, en las demás cosas, pero que somos muy superiores en lo referente a la religión, esto es, en lo referente al culto a los dioses. (Cic. *De Natura Deorum* I. ii. 3)

Así, en primer lugar, podemos entender esta religión como la relación y el culto del hombre con los dioses. Para los romanos no existe una religión dogmática, como podemos entender en las religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo, islam) sino que, se trata de una relación regulada por medio de ritos que los romanos deben seguir al pie de la letra, ya que a partir de este rito es que se obtendrá lo que se desea del dios. Para los romanos fue importante seguir el ritual al pie de la letra, para obtener lo deseado del dios.⁵⁰

⁵⁰ En trabajos anteriores he trabajado la religión romana, incluidas las separaciones entre sacerdotes y la manera en que debían regular el culto. Silvia Reyes Morales, “La construcción del bárbaro a partir de textos clásicos: el caso de los celtas y la visión desde la sociedad y la religión romana.” (Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017) 157.

La piedad para los romanos consistía en la manera en que los dioses y los hombres mantenían una relación; el hombre realizaba ciertos cultos mientras que el dios correspondía con ciertas acciones, así esta religión puede entenderse como un trato, “la *piedad* es ante todo la justicia para con los dioses, es decir, la ejecución obsecuente y precisa de todo lo que les es debido o se sabe que les resulta gustoso, con el fin de predisponerlos a que correspondan con lo que de ellos se espera”⁵¹. Para ellos, no se trató de deidades bondadosas que concedían cosechas, un buen día o cualquier cosa por el mero hecho de pedirlo, más bien, se trató de una relación donde se da algo para recibir. El hombre religioso, era entonces aquel que mantenía esa relación con los dioses, a los que daba lo necesario para recibir lo que se les pedía.

En otro aspecto importante, cabe anotar ahora, que Cicerón considera que puede distinguirse claramente la religión de la superstición; así habla de la separación de uno y otro:

Pues, quienes durante días enteros hacían preces e inmolaciones para que sus hijos sobrevivieran, fueron llamados “*supersticiosos*”, una denominación que se extendió después mucho más. Por otra parte, a quienes volvían a tratar con diligencia y –por así decirlo– “releían” todo lo referente al culto a los dioses, se les llamó “*religiosos*”, de “releer” [...] Así es como, en el caso de “*supersticioso*” y de “*religioso*”, se llegó a la denominación de un vicio por un lado, y a la de un elogio por el otro (Cic. *De Natura Deorum* II. 28-72).

Con esto, se puede entender que la religión estaba regulada, cuenta con normas sobre cómo debe llevarse a cabo, y que los hombres que cumplen con dichas normas son llamados religiosos porque saben agradar a los dioses. Ya que, como lo menciona Robert M. Ogilvie, en su obra *Los romanos y sus dioses*: “la principal característica de la religión romana era la creencia de que todos los procesos importantes eran activados por la divinidad y, a la inversa, que los diferentes dioses se encargaban de funciones y esferas particulares de actividades”⁵². La religión romana es, en principio, estatal como lo señala John Scheid: “para practicar es

⁵¹ José Guillén, *Urbs romana: vida y costumbres de los romanos, religión y ejército* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980) 33.

⁵² Robert M. Ogilvie, *Los romanos y sus dioses*, (Madrid: Alianza, 1995) 21

preciso ser ciudadano romano. No se convierte uno a la religión romana, ni tampoco hace un acto de fe: o bien se nace 'fiel' o bien llega a serlo cuando recibe la ciudadanía"⁵³.

La religión romana no es un asunto individual, es, más bien, social, se basa en el cumplimiento del ritual y no en la fe personal. Sin embargo, quien comete una falta, es decir un *peccatum* es una persona, un individuo. Por ejemplo, en un ritual puede ser que alguien haya pronunciado mal alguna palabra o se omitiera un gesto, palabras o movimientos al efectuar el acto sagrado, ¿quién será el culpable? ¿Aquel que ha cometido el error o todo el pueblo romano?, para responder, podemos ejemplificar con una cita de Cicerón:

Un hombre sabio y quizá superior a todos ha preferido reconocer su falta, cuando podía haberla ocultado, *antes que ver una mancha religiosa atribuida a la República*, y los cónsules han preferido abandonar de inmediato el poder soberano en vez de conservarlo un segundo más en contra del derecho religioso. (Cic. *De Natura Deorum* II. 11).

La piedad, o más bien la *pietas* era la manera de respetar escrupulosamente. Podemos hablar de impiedad como aquel acto en donde se ha realizado de manera incorrecta alguna parte del ritual, podemos decir que “el elemento central no es el delito en sí, sino la mancha que recae sobre la comunidad, mancha que ponen de manifiesto los fracasos de la República”⁵⁴, la falta ha sido cometida por la comunidad. Tenemos hasta ahora un marco temporal, entendemos la religión como la manera de rendir culto a los dioses y la piedad como la correcta ejecución de los rituales para obtener lo que se pide a las deidades.

¿Por qué es importante hablar de la religión como la entendieron los romanos? Porque justamente el contexto de esta investigación parte en gran medida del mundo grecorromano, Agustín de Hipona y Proclo pertenecieron a un contexto cultural permeado por la cultura antigua, por ello, nos hemos detenido en puntualizar que la religión romana no tenía fe en los dioses, que no se trató de una religión como la podemos entender en el cristianismo. Sino que daba un fuerte sentido a la liturgia. Mucho cambió en el Imperio con la inclusión de cultos orientales, que daban cabida a distintas religiones y cultos, donde el

⁵³ John Scheid, *La religión en Roma*, (Madrid: Clásicas, 1991) 16, al respecto no sobra apuntar que para los romanos la ciudadanía tenía un papel de suma importancia.

⁵⁴ Scheid, *La religión...* 18

Imperio poco a poco adoptó y unificó cultos de diversa índole con el fin de procurar los mejores resultados con las divinidades.

En el mundo moderno la religión tiene acepciones que nos son más conocidas, desde la modernidad y Augusto Comte puede entenderse como superstición. Por su parte, Leibniz y Spinoza hablaron de Dios como razón suprema. Para Hobbes la religión es un saber débil, un saber interior. Para Schleiermacher si se ha menospreciado a la religión es porque se ha cometido un error. Para algunos autores antirreligiosos como Marx la religión es el sollozo de la criatura oprimida, la negación de la religión se basa en la abolición de lo religioso en cuanto felicidad ilusoria, es el “opio del pueblo” en tanto que el opio era una droga reservada para cierta clase social, no aquella que todos podrían conseguir.⁵⁵

Con todo, esas definiciones aún no nos ayudan a tomar un solo sentido de lo que entenderemos por religión, ¿cómo encontrar una definición que permita trabajar a los grecorromanos y al cristianismo como religiones? Hay dos elementos, dice Grondin, que atañen a las religiones: el culto y la creencia. Generalmente el culto se asocia a prácticas mágicas, y la religión debería prescindir de ellas. En la modernidad se prefiere asociar religión con creencia; pero las religiones grecorromanas no conocían la noción de creencia, como dijimos anteriormente con la explicación de Cicerón. Esas religiones tenían más bien, una relación con el cosmos, así como mitos y ritos que permitían que dicha relación se mantuviera. Es decir, la religión antigua era más ritual y cívica. Las religiones modernas, por su parte se pueden ver más como creencias, en tanto que implica un sentimiento individual.

La religión es entonces la expresión simbólica de la vida. Si retomamos a Eliade, lo sagrado aparece primero en la naturaleza, una piedra, un río, un árbol, que dejan de ser profanos para por medio de un rito hacerse sagrados, entonces tendremos una hierofanía, es decir, una manifestación de lo sagrado.⁵⁶ Con todo lo anterior, podemos concluir que, si tomamos la religión como el culto del creyente, entonces podemos hablar de cristianismo y las religiones grecorromanas como cultos de creyentes, es decir, de religiones.

⁵⁵ Grondin, *La filosofía...* 121-141

⁵⁶ Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las religiones*, (Ciudad de México: Ediciones Era, 2018) 36-42

1.2 El problema del mal

¿Quién no se ha sentido presa del mal? Ya sea que lo hayan ocasionado o bien que seamos víctimas de alguna enfermedad, desastre o profunda tristeza por alguna situación. Posiblemente la cuestión del mal no llegue a ser resulta en un tiempo corto, quizá nunca, ¿qué sentido tiene entonces reflexionar sobre un problema que parece no tener solución? La humanidad ha padecido y ha ocasionado diversos males a través de la historia. Pensar en el mal nos hace darnos cuenta de la realidad que día a día azota nuestras vidas. El presente escrito está pensado desde el agnosticismo o quizá ateísmo, no pretendemos aquí dar una explicación religiosa y quedarnos con ella. Pero sí ofrecer una reflexión filosófica de un problema que día a día vivimos por múltiples circunstancias.

El problema del mal es un problema existencial, la filosofía y la teología han intentado dar respuesta, con el fin de ofrecer explicaciones satisfactorias ante la duda, la incertidumbre y la angustia humana. Resulta básicamente imposible hablar de todos los autores que han hablado del problema del mal, nos guiaremos principalmente con Rüdiger Safranski y Paul Ricoeur, a partir de estos autores ofreceremos, en primer lugar, el planteamiento sobre el mal y los alcances que este problema tiene en la vida humana.

El problema del mal atañe a cada ser humano, más allá de una creencia religiosa o no, el mal está presente en la vida humana. particularmente en un país como México tristemente conocido por feminicidios, homicidios y violencia generalizada. En este sentido, pretendemos ofrecer una reflexión a partir de la filosofía que atañe más a una preocupación personal. El mal, en este sentido es una cuestión con la que todos nos encontramos o bien que todos sufrimos, por ello, habría que pensarlo.

La teodicea, o las teodiceas concuerdan con definir el problema de formas parecidas, antes de abordar dicho problema. No está de más anunciar que, en el capítulo dos se hablará de la providencia en Agustín de Hipona y Proclo, ambos autores del siglo V d. C., quienes brindan posibles soluciones de maneras diferentes, el primero confiando en la absoluta perfección de Dios, el Dios cristiano y, el segundo explicando el ciclo de reencarnaciones. No obstante, ninguna ofrece una respuesta totalmente satisfactoria. La vida nos deja de repente frente al abismo de la angustia, preguntando constantemente ¿por qué?, ¿por qué me pasa esto? ¿por qué existe el mal? Iniciemos con el problema, siguiendo a Ricoeur, el problema de la teodicea se ve en lo siguiente: Dios es todopoderoso; Dios es absolutamente

bueno; sin embargo, el mal existe.⁵⁷ ¿Cómo es esto posible? La teodicea ha intentado dar una respuesta sin contradicción y totalizadora, sin embargo, este problema no se agota, se piensa una y otra vez con el fin de dar un sentido a la vida.

¿Cómo entendemos al mal? Es una pregunta importante, no vale aquí caer en escepticismo absoluto, es necesario, por el contrario, determinar lo que entenderemos como problema del mal. En el Occidente judeocristiano, podemos aproximarnos con nociones como el pecado, el sufrimiento y la muerte⁵⁸. Primero analizaremos el mal moral, en lenguaje religioso, el pecado, es decir, una violación ética cometida por un sujeto de una cierta comunidad con un código ético específico. En este sentido, la acción merece un castigo. Hay una conexión con el sufrimiento, pues el castigo es un sufrimiento infringido; no obstante, el sufrimiento no es lo mismo que el pecado. Nosotros no provocamos el sufrimiento, él nos afecta.⁵⁹

Padecemos el sufrimiento en mayor o menor medida, y hay, por supuesto, diferentes tipos de sufrimiento; el temblor de la Ciudad de México en septiembre de 2017 implicó sufrimiento para una gran cantidad de personas. Estar en los departamentos de Tlalpan, el caso tan conocido del colegio Rébsamen, miles de personas incomunicadas. Los desastres naturales traen sufrimiento a los seres humanos, ¿somos nosotros responsables? ¿se trata de una prueba divina? ¿por qué suceden? Otro ejemplo son las enfermedades. Una persona que de repente se entera que padece una enfermedad degenerativa, que tiene cáncer o que no podrá volver a ver, son tipos de sufrimiento que acontecen en la vida de miles o millones de personas día a día. El sufrimiento se caracteriza como opuesto al placer, disminución de nuestra integridad. Si la falta (o el pecado) hacen a la humanidad culpable, el sufrimiento nos hace víctimas.

En este sentido, no sobra agregar que la *Teodicea* de Leibniz, donde intenta dar respuesta al mal en el mundo, representó un parteaguas en el momento, ya que concluía que Dios pensó todos los mundos posibles y este es el mejor. Pero algunos años más tarde, en 1755 hubo un gran terremoto en Lisboa, que causó la muerte de muchas personas, aproximadamente treinta iglesias quedaron destruidas y con ellas, miles de personas, ¿por

⁵⁷ Ricoeur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, (Buenos Aires-Madrid: Editorial Amorrortu editores2006) 21-22

⁵⁸ Ricoeur, *El mal. Un desafío ...* 23

⁵⁹ Ricoeur, *El mal. Un desafío ...* 26

qué sucedió eso? ¿por qué Dios permitió un terremoto en el mejor de los mundos posibles? Este terrible acontecimiento inspiró a Voltaire a escribir su obra *Cándido o el optimismo*, donde retrata a un hombre presa de las peores vilezas, pero su maestro, Panglos lo aconseja siempre con una corona de citas de Leibniz. Voltaire concluye que lo mejor es trabajar para estar alejado de los males: aburrimiento, vicio y penuria, y esto influirá a Kant para publicar *Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en la teodicea*.⁶⁰ Lo que me interesa con este breve relato es mencionar que ante explicaciones filosóficas y teológicas aún hay males que nos aquejan día a día. Los desastres naturales siguen ocurriendo día a día y vale la pena intentar buscar explicaciones que satisfagan nuestra incertidumbre ante la vida.

Queda claro, hasta aquí que el pecado y el sufrimiento son sumamente diferentes, uno es cometido y el otro, padecido. Sin embargo, se piensa al mal como raíz de ambas, ¿por qué?, la pena es aquello que se padece, ya sea física o espiritualmente. El sufrimiento puede ser padecido por muchas razones, como se mencionó anteriormente, puede ser por situaciones de salud o bien desastres naturales, pero también por el hombre. Si alguien obra mal es dañar a otro directa o indirectamente. Pero ya en muchas ocasiones en la historia se ha visto que la humanidad ha tratado como mercancía a otros.

El mal moral se tiende a explicar por fuerzas superiores, los mitos tienen también un papel importante aquí pues generalmente demonizan al mal y el ser humano queda ligado como partícipe involuntario. En este sentido la humanidad pertenece ya a la historia del mal, sin embargo, esto nos puede llevar a pensar que toda la humanidad debe pagar por algo que aconteció años atrás. En este caso, el sufrimiento sería, de alguna manera, un castigo por una falta personal o colectiva que se conoce o no, por ejemplo, en el caso bíblico del pecado original. ¿no será que la humanidad merece todo lo que le pasa a causa del pecado original?⁶¹

Hay, por otro lado, niveles de discurso sobre el mal. Ricoeur menciona tres,⁶² en primer lugar tenemos al mito, en segundo lugar, el estadio de la sabiduría, y, en tercer lugar, el estadio de la gnosis y la gnosis agnóstica. Como lo expresó Rudolf Otto, tremendo y fascinante, en tanto que sagrado, el mito puede tener un costado tenebroso y uno luminoso sobre la condición humana. El mito también incorpora los relatos de origen, los mitos de

⁶⁰ Safranski, *El mal o el drama de la libertad...* 262-263

⁶¹ Ricoeur, *El mal. Un desafío...* 23-28

⁶² En las siguientes líneas, seguiremos a Ricoeur, *El problema...* 28-40

origen dicen de qué manera comenzó el mundo y con ello, por qué la humanidad ha sufrido. Tanto Eliade como Ricoeur tienen una visión parecida sobre el mito, como una historia sagrada que narra el origen de algo.

Para Ricoeur el problema del mal y de la culpa surgen en la historia de la humanidad mucho antes que el cristianismo, esto lo sustenta argumentando que, ya los mitos cuentan historias que relatan dicho origen. Por mito, Ricoeur entiende un relato tradicional que refiere a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos, que funda una acción ritual y, de modo general, que instaura las formas de acción y pensamiento mediante las que el hombre se comprende a sí mismo.⁶³

Eliade supone que toda historia mítica trata sobre el origen de algo. Los mitos de origen, en este sentido, son equiparables con los mitos cosmogónicos. La creación del mundo es la creación por excelencia, eso implica la cosmogonía pasa a ser el modelo ejemplar del mundo. Es decir, toda nueva aparición implica la existencia en el Mundo. Así, por ejemplo, los mitos de creación de la humanidad, los mitos de creación de plantas, estaciones, animales.⁶⁴ Safranski nos brinda un par de ejemplos, primero con la Teogonía de Hesíodo, en donde se narra a partir de diferentes épocas, la manera en que los dioses pelearon hasta la creación de la edad de la humanidad. También narra el mito de creación desde el cristianismo.⁶⁵

Por otro lado, George Dumézil, trabajó con mitos orientales, y al tener una visión distinta, la explicación del mal era radicalmente distante del mal para occidente. Volvemos

⁶³ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid, Editorial Trotta, 2004) 170-171. En este sentido no sobra decir que Ricoeur tiene una definición parecida a la de Mircea Eliade, nos parece necesario anotar la definición lo más completa posible de Eliade con el fin de mostrar las similitudes.

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los 'comienzos'. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una 'creación': se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes del mito son Seres Sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los 'comienzos'. Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la 'sobrenaturalidad') de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo 'sobrenatural' en el Mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales. Cfr Mircea Eliade, Trad. Luis Gil, *Mito y Realidad*, (Barcelona, Editorial Labor, 1991) 6

⁶⁴ Eliade, *Mito y realidad*, (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1971) 13

⁶⁵ Rüdiger Safranski, *El mal o El drama de la libertad*, (México, Tusquets, 2012) 20-40

un poco a lo planteado anteriormente, dada la multiplicidad de religiones, los mitos también son vastos, ello implica que la tarea de estudiarlos detenidamente sea muy laboriosa. No obstante, la historia comparada, así como la antropología, se han dado a la tarea de intentar sistematizar algunas explicaciones, por ejemplo, con categorías como monismo, dualismo o soluciones mixtas que exploraremos más adelante.

En segundo lugar, se plantean las preguntas ¿hasta cuándo? ¿por qué? Estas preguntas tienen sentido en tanto que si bien, el mito es una historia sagrada que explica el orden del mundo no atiende a las preguntas sobre la vida humana, la experiencia cotidiana y lo existencial. Pero el mito aporta solo el consuelo del orden, es decir si una persona sufre en este mundo terrenal las explicaciones míticas solo aplican al orden del mundo, por ello, el mito no es un consuelo existencial.

¿Por qué me pasa esto? Nos preguntamos constantemente, ¿por qué yo?, ¿por qué a mi familia?, el mito no pretende satisfacer estas interrogantes. En el estadio de la sabiduría esta lamentación puede verse también como una queja contra el mundo, el orden. Se busca la respuesta, no sólo explicar los orígenes. La primera explicación es la retribución, “todo sufrimiento es merecido, pues constituye el castigo por un pecado individual o colectivo, conocido o desconocido.”⁶⁶ Por ejemplo, el pecado original en el cristianismo. Cuando Eva hizo caso a la serpiente, y luego Adán comió del fruto prohibido fueron castigados. Así, cuando se da la pregunta sobre el mal y el sufrimiento, la respuesta versa sobre aquel pecado que se cometió hace años, que ahora ya nadie recuerda y que la humanidad deberá retribuir. Bien puede decirse que con la nueva alianza las cosas han cambiado y que Dios con un mensaje de amor ha retribuido a la humanidad, el pecado original forma parte nodal del cristianismo. Por ello la humanidad sigue retribuyendo por ese pecado. Esta es una explicación que poco a poco se volverá insatisfactoria.

Cuando se separan los actos buenos y malos, desde lo jurídico, se distinguía a los buenos de los malos actos, aun en lo más rudimentario se pueden percibir cuestiones injustas, ¿por qué una persona enferma y no otra? ¿por qué algunas personas sufren? Hay entonces una discordancia entre el mal moral y el mal sufrimiento. Mientras el mal moral es aquel ocasionado, el mal sufrimiento es aquel que se parece. Ricoeur lo ejemplifica con el libro de Job, quien era un hombre bueno y justo, pero Satanás reta a Dios, argumenta que Job es

⁶⁶ Ricoeur, *El mal. Un desafío...* 32

bueno porque su vida va de la mejor manera, sin embargo, si todo eso le es arrebatado, Job ya no tendrá tanta devoción. Esta emblemática historia también es retomada por Safranski, Job está desesperanzado, lo ha perdido todo y ahora lo ataca la enfermedad, en ese momento pareciera que no queda más que reprochar, Dios le ha quitado todo, sin embargo al final, cuando se arrepiente de haber reprochado a Dios y vuelve a entregarse a él con devoción, “la piedad de Job no sería una devoción del intercambio justo, del cambio de la obediencia creyente por la dicha y la retribución; no sería una devoción del dar y tomar, sino de la entrega, del gasto de las propias fuerzas.”⁶⁷ La respuesta sobre la devoción de Job para Ricoeur es que “Job llegó a amar a Dios por nada, haciendo perder así a Satanás su apuesta inicial.”⁶⁸ Para Safranski, a Job lo une su pasión con Dios, pasión que, según el relato bíblico, es retribuida y Dios da a Job “dos veces más de lo que tenía.” Pero lo importante en esta historia no es final que recompensa al creyente, sino las discusiones que ha suscitado en torno al problema del mal.

Para Safranski, pensar el problema del mal es pensar en el drama de la libertad humana. y, en este sentido, las religiones nacen de la experiencia de la deficiencia de pensar el problema del mal en el mundo, “de un Dios que exonera a los hombres de tener que ser unos para otros el horizonte entero y último.”⁶⁹ En este sentido, la humanidad puede dejar de reprocharse y responsabilizarse enteramente por el mundo. El mal no es un concepto, “es más bien nombre para lo amenazador; algo que sale del paso de la conciencia libre que ella puede realizar.”⁷⁰ El mal no es algo a lo que podamos dar una solución total, más bien, podemos reflexionar sobre él.

El tercer estadio que menciona Ricoeur, el de la gnosis y la gnosis antignostica tiene su origen (o su deuda) en Agustín. Si bien había una respuesta dualista, el maniqueísmo, donde el bien y el mal luchan perpetuamente, cuando Agustín se alejó de esa visión realizó una pregunta que aún hoy nos es importante, ¿de dónde viene el mal?, para Ricoeur esta pregunta tiene implicaciones epistemológicas importantes, “si Agustín pudo oponerse a la visión trágica de la gnosis [...] fue, ante todo, porque tomó de la filosofía, en el neoplatonismo, un aparato doctrinario capaz de desarmar la apariencia conceptual de un mito

⁶⁷ Safranski, *El mal o El drama* 256

⁶⁸ Paul Ricoeur, *El mal, un desafío...* 67

⁶⁹ Safranski, *El mal o El drama...* 13

⁷⁰ Safranski, *El mal o El drama...* 14

racionalizado.”⁷¹ Es decir, el mal no puede ser pensado como substancia, ya que pensar “uno” es pensar “bien”. En este sentido, el pensar filosófico, que pronto exploraremos detenidamente con Plotino, puede pensar al mal más allá de lo substancial. Esto abre paso al problema de la nada, contenida en la idea de una creación total. De ello, surge también el concepto de una distancia óptica entre creador y criatura, lo que permite hablar de una deficiencia de lo creado, “esta deficiencia vuelve comprensible el hecho de que criaturas dotadas de libre elección puedan ‘declinar’ lejos de Dios e ‘inclinarse’ hacia lo que tiene menos ser, hacia la nada.”⁷² Esta conjunción de conceptos que toman de la filosofía y teología en un discurso de nuevo tipo es la onto-teología. Así, la pregunta, ¿de dónde viene el mal? Deja de tener sentido en tanto que no es un origen substancial, por otro lado, Agustín pregunta, ¿de dónde viene que hagamos el mal? Esta pregunta deja de pensar el mal como un principio para preguntar directamente a la humanidad por qué hace el mal. Son el acto, la voluntad y el libre albedrío, lo que tenemos.

En este sentido, Agustín da un giro a la manera de pensar el mal, pues tanto el pecado como la pena trae una visión penal de la historia; es decir “no hay alma injustamente precipitada por la desgracia.”⁷³ Para hacer coherente esta doctrina y justificar que todo padecimiento es merecido constituye una retribución del pecado. Es decir, es una dimensión supraindividual, histórica y genérica, el pecado original es la justificación última de todos los males padecidos. Más adelante exploraremos detenidamente el pensamiento de Agustín, lo que nos interesa ahora es resaltar las implicaciones epistémicas del dogma del pecado original. Es decir, hay una experiencia tanto individual como comunitaria de la impotencia del hombre frente a una potencia demoníaca del mal; es decir, tras el pecado hay una transmisión biológica por generación y la imputación individual por la culpa. En este sentido podemos pensar en un mito racionalizado. Con todo, Agustín deja sin una respuesta total sobre el mal, lo condena a una inculpación del género humano en masa.⁷⁴

⁷¹ Ricoeur, *El mal. Un desafío...* 36

⁷² Ricoeur, *El mal. Un desafío...* 37

⁷³ Ricoeur, *El mal. Un desafío...* 38

⁷⁴ Ricoeur, *El mal. Un desafío...* 40

1.2.1 El mal y el neoplatonismo

Ricoeur menciona que Agustín retomó a los neoplatónicos para realizar una explicación onto-teológica sobre el mal. Hablemos un poco de quiénes son los neoplatónicos y cómo llegaron a la conclusión de que mal no es una substancia. El neoplatonismo generalmente se ubica en el siglo III d. C., este concepto, esta categorización, sirve para hablar de aquellos filósofos que se sirvieron del pensamiento de Platón para formular una nueva filosofía. Esto, pese a que los autores que conocemos como neoplatónicos (Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo, por mencionar algunos) no se consideraron como fundadores de una nueva filosofía, sino, como seguidores de Platón y su filosofía.

Dicho lo anterior, una primera anotación importante en este trabajo es el término *neoplatónico*, comúnmente aceptado; según María Isabel Santa Cruz, dicho término fue acuñado hacia el siglo XIX, para distinguir la forma de platonismo iniciada por Plotino (siglo III d. C.), y sigue con su discípulo Porfirio, así como otros autores que se guiaron por el pensamiento plotiniano, por ejemplo, Jámblico; según la autora, el neoplatonismo termina con Proclo, pues, desde su perspectiva, es el último que tiene una sistematización a partir de Plotino⁷⁵. Por su parte, Pierre Hadot lo utiliza para distinguir dicho momento, iniciado con Plotino y terminado con Proclo. En Hadot parece más bien que adopta una categoría muy aceptada por los estudiosos de la antigüedad.⁷⁶

Autores más contemporáneos como José Manuel Redondo plantea la importancia de repensar el término *neoplatónico* en tanto que los autores que se engloban (Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo) no son homogéneos en su pensamiento. Para Redondo es cuestionable pensar al neoplatonismo como una filosofía uniforme, sin atender las diferencias que existen entre los autores y la manera en que utilizaron la exégesis platónica para sus teorías.⁷⁷ Estamos de acuerdo al atender este problema respecto al término, sin embargo no debemos olvidar que muchos de los conceptos para referirnos al mundo antiguo son modernos, también es importante mencionar que dichos conceptos son importantes en el marco de la investigación, pues ¿de qué otra manera podríamos referirnos a la religión griega? Dado que,

⁷⁵ Cfr. María Isabel Santa Cruz, *Platón y el neoplatonismo*, 41-43

⁷⁶ Cfr Pierre Hadot, trad. Eliane Cazenave Tapie Iseard, *¿Qué es la filosofía antigua?* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998) 186-189

⁷⁷ José Manuel Redondo, *Platón y el (neo)platonismo: de Grecia a México, pasando por la Alemania de Eduard Zeller*, (texto por publicar, 2019)

para los griegos el término religión no existe. En este sentido, a modo de conclusión, usaremos el término neoplatónico por comodidad pedagógica con el fin de no ser excesivamente minuciosos, sin embargo, tendremos presente la distinción entre autores neoplatónicos, particularmente en este capítulo. Plotino, como bien se apunta, nunca pretendió ser neoplatónico⁷⁸, tampoco pretendió fundar un nuevo pensamiento. Sin embargo, estas son las interpretaciones que, con la posteridad se dieron. Los primeros siglos del cristianismo están marcados por profundos cambios, además de un vaivén de ideas en el mundo antiguo que, de algún modo, convergen.

Como última mención, y tomando en cuenta el problema que implica hablar de neoplatonismo como tal, anotaremos las distinciones cronológicas que nos son relevantes; pues de Platón (siglo IV a. C.) a los neoplatónicos (siglo III al VI d. C.) hay al menos siete siglos de diferencia. José Alsina Clota menciona varios momentos desde el platonismo hasta el neoplatonismo; entre los autores más significativos menciona a Posidonio, Antíoco de Ascalona, Filón, Albino, Numenio así como las corrientes de hermetismo y gnosis.⁷⁹ Hacia el siglo I a. C., hay un renacimiento del pitagorismo, con figuras como Moderato de Gades, Apolonio de Tina y Numenio, a quienes denomina como *neopitagóricos*, Alsina califica a estos autores como *preneoplatónicos*, un término que puede parecer rebuscado y como se dijo, poco exacto, sin embargo, nos ayuda a entender que Plotino se sirve de una vasta cultura. Por último, hacia el siglo II d. C., autores como Plutarco de Queronea, autor de *Sobre Isis y Osiris*, recoge los mitos de la religión egipcia y una exégesis del Timeo, y Albino, quien, en su *Didaskalikós*, eleva a Dios por encima de la Inteligencia, ayudan a comprender que Plotino estuvo inmerso en un contexto cultural que permitió realizar una exégesis de Platón.⁸⁰

⁷⁸ José Alsina Clota, *El Neoplatonismo, síntesis del espiritualismo antiguo* (Barcelona: Anthropos, 1989) 13

⁷⁹ José Alsina, *El Neoplatonismo...*, 28

⁸⁰ José Alsina, *El Neoplatonismo...*, 29-33 El autor ofrece un recuento sobre la importancia de dichos autores, que en el presente escrito sería imposible mencionar cada uno. Su objetivo es visibilizar la importancia de otros autores y el aporte que dieron de una u otra manera al neoplatonismo.

1.2.2 Plotino y la materia

Quienes investigan los males deben investigar primero qué es el mal y cuál es su naturaleza. Ahora bien, el conocimiento de cada cosa se realiza por semejanza, pero ¿qué es lo semejante al mal?, ¿cómo puede imaginarse el mal como forma? Si en una primera respuesta se dice que es por los contrarios y que el mal es contrario al bien, entonces la ciencia del mal sería la misma que la del bien. Entonces quienes deseen conocer mal deberán conocer también el bien. Pero también queda el problema, ¿en qué sentido el mal es contrario al bien? En una primera respuesta puede decirse que el bien es un principio y el mal un final, el bien a modo de forma y el mal a modo de privación. (Plotino, *De Malorum* 1, 1-20)

Antes de preguntarnos por el mal, habría que pensar en el Bien. “El Bien es aquello de que están suspendidas todas las cosas y aquello que desean todos los seres teniéndolo por principio.” (I,8,2) El Bien se basta a sí mismo, no está falto de nada, es medida y límite de todas las cosas y da de sí: inteligencia, esencia, alma, vida y actividad centrada en la inteligencia. La inteligencia del Bien no es como la que podemos percibir nosotros, es decir, no se trata de la comprensión de enunciados a partir de premisas, ni las deducciones lógicas. Aquella inteligencia contiene todas las cosas, es todas las cosas. La inteligencia actúa en torno al Bien. El Alma, en cambio danza alrededor de la Inteligencia. Aquí no existe el mal en absoluto, si esto fuera todo, el mal no existiría en absoluto, solo el Bien primario y los bienes de segundo y de tercer orden. (I-8, 2, 15-30). En el Bien existen solo cosas buenas, de aquí podemos dejar por descartada la idea maniquea de que en un principio existieron el Bien y el Mal con la misma fuerza y que luchaban constantemente.

Hasta aquí tenemos lo que Plotino denomina los Seres y lo que está más allá de los Seres, el mal no se encuentra entre ellos, por lo tanto, si el mal existe debe existir entre los no-seres, siendo una especie de no-ser y siendo mezclado con el no-ser. Pero el no-ser del que habla Plotino no es el mismo al que refiere Parménides, sino que simplemente es distinto del ser. Este no-ser es todo lo sensible y las afecciones que se dan en lo sensible.

En este sentido, este no-ser del que habla Plotino es una sin medida en comparación con la medida, ilimitado en comparación con el límite, siempre indeterminado, absolutamente inestable, insaciable y penuria absoluta. Estas características no son accidentes en él, sino que éstas son como su esencia. (1-8,3-15-20) Hasta aquí tenemos una

serie de características que determinan a este no-ser del que nos habla Plotino y sobre el mal, añade “todas las demás cosas que participen en él y se asemejen a él, digamos que se hacen, sí, malas, pero que, estrictamente, no son malas” (1-, 3-15-20) No se trata de que sean malas en sí mismas, sino que, por proximidad es que se vuelven así, es decir, no hay un principio del mal en sí mismo. Sino un no-ser que se aleja de la medida del Bien.

Sin embargo, si el mal sobreviene a otro, debe ser antes algo en sí mismo, aunque no sea una sustancia, Plotino rechazará en todo momento la idea de que el mal es una sustancia, para ello propone que, si hay dos clases de Bien, el Bien en sí y el bien sobrevenido, también hay dos clases de Mal, el Mal en sí y el sobrevenido. Pero ¿qué pasa con los cuerpos? Plotino menciona que será un mal no primario, sino un mal de segundo orden. Los cuerpos poseen una forma inauténtica, es desordenado el movimiento que los origina, son impedimento para el alma, es decir, para la actividad propia del alma, pero el alma no es mala por sí misma, ni tampoco es mala en plenitud, entonces cabría preguntar ¿cuál es la mala? Para contestar esta pregunta retoma el Fedro de Platón, así, el alma mala es aquella que va hacia el vicio. En este sentido, es la especie irracional del alma la que es receptora del mal, de exceso y defecto, de los cuales proceden la cobardía y los vicios restantes del alma.

Sin embargo, si el alma por naturaleza no es mala, pero aun así tiende a los vicios, cabe la siguiente pregunta ¿cuál es la causa de este vicio? En primer lugar, el alma de esta especie no está fuera de la materia ni existe por sí misma. Está mezclada de sinmedida y es impártcipe de la forma que pone orden porque está mezclada con un cuerpo dotado de materia. (1-8, 5-15) En segundo lugar, aun la parte racional se ve impedida de ver por causa de las pasiones y porque está mezclada con la materia, es decir pone la vista en el devenir, cuyo principio es la naturaleza de la materia

la cual es tan mala que incluso a quien no está todavía sumido en ella, que sólo que haya posado su mirada en ella, lo infesta de su propio mal. Porque como no participa en absoluto del bien, como es privación del bien y pura carencia, vuelve semejante a sí a todo aquello que de cualquier modo tome contacto con ella (1.8, 4-20-25)

Pareciera por un breve momento que Plotino se hace partícipe de una idea dualista, en donde la materia representaría a todo lo malo, no obstante, más adelante veremos cómo soluciona este problema. El alma que contrario a la materia, se inclina por la inteligencia

permanece siempre pura y da la espalda a la materia. Es el alma que se mezcla con la materia la que la que se contagia. Entonces, ¿es la materia la causa del mal? Plotino, en seguida, argumenta, “pero si la carencia del bien es causa de que vea la tiniebla y se junte con ella, el mal del alma estará en la carencia, y ése será el primario -concedamos que la tiniebla sea el secundario-, y la naturaleza del mal no estará ya en la materia, sino que será anterior aun a la materia.” (1-8, 5,5) el mal, entonces, no está en cualquier clase de carencia, sino en la total. Entonces quien carece un poco de bien no es malo en su totalidad porque puede ser perfecto a nivel de su propia naturaleza,

pero cuando se es carente de todo, como lo es la materia, eso es el mal absoluto sin parte alguna de bien. Y es que la materia ni siquiera posee el ser, como para que pudiera de ese modo tener parte en el bien, sino que su ser lo es sólo de nombre, hasta el punto de que se pueda decir con verdad que su ser es no ser. La carencia, pues, lleva consigo el no ser bueno; pero la carencia total, el ser malo, mientras que una carencia considerable comporta la posibilidad de caer en el mal, y es ya un mal para alguien. (1-8, 5-10-15)

En este sentido, es importante reconocer al mal no como uno u otro mal, es decir como alguna injusticia o algún vicio, sino aquel mal en sí. El vicio, la injusticia son especies de mal. Pero hay otras especies de mal, lo que Paul Ricoeur llamó el mal existencial, la enfermedad, la carencia, la pobreza. Plotino argumenta que la enfermedad es carencia o exceso de cuerpos enmateriaados que no soportan orden y medida, la pobreza como indigencia y privación de las cosas que no tenemos por culpa de la materia, con la que estamos emparejados. (1-8,5-25-30) En este sentido, argumenta que los males son propiciados por la materia, es decir, parece liberar o dejar de lado las acciones propiamente humanas que se hacen día a día. Es decir, nosotros no somos malos, “no hay que afirmar que nosotros seamos malos principio de males siendo malos por nosotros mismos, sino que los males son anteriores a nosotros, y que los males que se apoderan de los hombres se apoderan de ellos en contra de su voluntad.” (1-8,5-25-30). Esto pareciera posicionar a la humanidad como víctima, como incapaz de salir de los males, pues si son anteriores a nosotros y si al parecer no hay una relación causa-efecto entre nuestras acciones y los males de los que somos presa, ¿qué queda?, ¿hay manera de salir de esta encrucijada?

Plotino responde que hay modo de evadirse de esos males pero que no todos pueden. Ahora bien, mucho se ha dicho de la materia, ¿qué pasa con los dioses sensibles? Es decir, con la naturaleza, los planetas y los astros. Tienen materia, pero en ellos no está presente el mal, es decir, la maldad característica de los hombres, porque ellos, los dioses sensibles, dominan sobre la materia. Aunque aún así son mejores los dioses sobre los que no domina la materia. Entonces si los males existen forzosamente, pero no existen entre los dioses. Podríamos pensar en Plotino como un pesimista, ¿quiere decir que debemos abandonar la tierra? No, no consiste en marcharse de la tierra, sino que aun estando aquí hay que alejarse del vicio y las secuelas del vicio. Pero retomando a Platón de nuevo argumenta que debe haber forzosamente algo contrario al Bien, sin embargo, ya se ha dicho que, por ejemplo, los vicios no son contrarios al Bien transcendente. el vicio, más bien, es contrario a la virtud, pero la virtud no es el Bien. La virtud es un bien que nos capacita para dominar la materia.

¿Hay algo que sea contrario al Bien transcendente? Plotino encuentra problemas en esta pregunta porque si bien es cierto que algunas cosas tienen su contrario, por ejemplo, de la salud, la enfermedad, no es necesario que esta regla se aplique a todo. Si el Bien es una sustancia ¿cómo puede haber algo contrario? La sustancia no tiene contrario, pero entonces la pregunta sigue, ¿por qué si existe el Bien debe existir el mal? Plotino encuentra la respuesta en que en este universo deben existir los contrarios. Y ni siquiera existiría si no existiera materia, entonces la forzosidad del mal es posible comprenderla del siguiente modo:

Que, puesto que el Bien no existe solo, síguese forzosamente que, e el proceso de saluda originado por él, o si se prefiere, en ese continuo descenso y alejamiento, término final después del cual ya no podría originarse cosa alguna, ése es el mal. Ahora bien, lo siguiente al primero existe forzosamente; luego también lo último. Y eso es la materia, que no tiene nada de aquél. Y en eso consiste la forzosidad del mal. (1,8-7, 15-20)

Aquí se pueden objetar varias cosas, a saber: que no nos hacemos malos por la materia porque ni la ignorancia ni los apetitos depravados deben su existencia a la materia, y aun suponiendo que su formación se deba a la mala condición del cuerpo, o es la materia quien los origina, sino la forma. Esta objeción Plotino la toma en cuenta en tanto que no es el fuego el que quema en sí mismo. Del mismo modo lo que comemos cambia de forma, ya no es lo

que era en su llegada sino que ahora es parte de nosotros, pero de este modo, “si, pues, le cuerpo es causa de los males, también por este concepto la materia será causa de los males” (1,8-8-20-25) otra objeción: habría que dominarla, Plotino responde que el principio capaz de dominarla no está en estado de pureza, además los apetitos se vuelven violentos y algunos más que otros a causa de distintos temperamentos, concluyendo que

lo carente de medida es malo primariamente, mientras que lo que por asemejamiento o por participación se ve enuelto en una sinmedida, por ser ésta accidental a aquello, es malo secundariamente [...] el vicio, siendo ignorancia y sinmedida del alma, es malo secundariamente, y no el Mal en sí. Porque tampoco la virtud es bien primario, sino aquello que ha quedado asemejado a él o ha participado de él. (1,8,8-35-45)

Siguiente objeción; ¿cómo conocimos los males?, se conocen mediante la virtud, dice Plotino. Al respecto, el vicio completo no lo conocemos, pero el vicio incompleto es el que sí podemos conocer. Ahora bien, si la materia carece de cualidad, ¿cómo puede ser mala? De esta objeción hay que aclarar varios puntos, se dice que carece de cualidad porque ella misma y en sí misma no tiene las cualidades que recibirá y que llegarán a ella como un substrato, no se refiere a que no tenga ninguna naturaleza. Si tiene una naturaleza, ¿hay alguna dificultad en que sea mala? Se dice, entonces que es mala por tener cualidad antes que por no tener. (1,8, 10-10,15) La naturaleza contraria a toda forma es privación, si el mal consiste en una privación, el mal existirá en el sujeto privado de forma. Si ha de haber un mal en el alma, la privación que hay en ella será el mal y el vicio y no algo exterior. Para Plotino esta afirmación trae ciertas dificultades, a saber, que si el mal es privación en cierta forma, si es privación del bien en el alma y produce en ella el vicio, entonces el alma no tiene ningún bien. Si no tiene bien, tampoco tiene vida y dejará de ser alma. La solución es que el alma posee vida por su propia razón de ser, por lo que la privación del bien no la tiene en sí misma, posee un bien, un vestigio de inteligencia y no es cosa mala en sí. No es mala primariamente y el mal primario no está en ella como accidente porque tampoco está ausente de ella todo bien.

Pero podría pensarse, entonces que el vicio y el mal que existen en el alma no son privación completa del bien, sino que, se trata de cierta privación del bien. En ese caso, dice Plotino, si el alma tiene una parte de bien y una de mal, será mixta y no el mal absoluto. Poseerá el bien en su propia substancia y el mal será un accidente. (I. 8. 12-5) Pero entonces,

¿no es el vicio un impedimento? En ese caso, el mal sería su propia causa, es decir, el vicio será causa de un mal, pero no el mal. En este sentido, la virtud tampoco es el Bien. El alma, entonces es buena y bella por participación.

Si el alma está propicia a caer en vicios, valdría la pena indagar en aquello que propicia la debilidad del alma: la materia. Pero no es lo mismo lo que debilita al alma y al cuerpo, entonces la debilidad del alma ha de encontrarse o en las almas completamente separadas o bien en las sumidas en la materia o en ambas. (I.8. 14-10-15) No se da en las separadas de la materia, porque estas son puras. La debilidad entonces se da en las almas caídas, las que no son puras ni están purificadas, su debilidad consiste en la presencia de algo ajeno, “la causa de la caída del alma se nos mostrará con toda evidencia lo que buscamos: la debilidad del alma.” (I.8.14-25-30)

La caída del alma consiste, entonces en haber venido a la materia y en debilitarse porque no todas sus potencias están presentes activamente. La materia les impide estar presente, pues se ha apoderado del sitio que ocupa el alma, por haber viciado, y será hasta que el alma pueda fugarse. Entonces, la materia es causa de debilidad y de vicio antes que el alma, la materia es el mal primario. (I. 8. 14-45-50) Es verdad que el alma misma engendró la materia por alguna pasión y se asoció con ella y se hizo mala, pero la causa es la materia. El alma se encarnó en la materia. Y es esta, la encarnación lo que ha causado que el alma, al estar alejada de su principio se contamine de mal.

1.2.3 Sobre la existencia de los males: Proclo

Plotino es conocido como el padre del neoplatonismo y como se dijo antes, si bien esta categoría puede representar algunos problemas lo tomaremos como punto de partida para los autores que nos interesan: Proclo y Agustín de Hipona, quienes desde el neoplatonismo y cristianismo exploraron. Proclo, el autor menos conocido, vivió aproximadamente entre el 412 y 485 en Atenas, junto a Porfirio y Jámblico, Proclo es uno de los autores del llamado neoplatonismo. Para analizar el problema del mal en Proclo, nos guiaremos por el artículo de Pablo Maurette, El mal y lo ilimitado en la filosofía de Proclo. En primer lugar, anotaremos que para Proclo hay dos principios fundamentales: el límite y

lo ilimitado. Según Proclo, los males existen únicamente en la multiplicidad de lo sensible. los males son básicamente impulsos hacia lo bajo y lo múltiple.

Proclo, como seguidor de Platón, considera que el cosmos es un todo ordenado, no sobra recordar que a Platón y Proclo los separan más de ochocientos años, por lo que lo más seguro es que haya leído y conocido más a Plotino. En este sentido, para los neoplatónicos la realidad se despliega a partir de un principio divino en distintos niveles según la jerarquía ontológica, en este caso son las mismas que para Plotino: lo Uno, Dios, el Bien. A partir de este principio proceden todas las esferas de las que está compuesto el universo, las cuales se van degradando ontológicamente.⁸¹

El interés de Proclo es determinar qué tipo de existencia tiene el mal y qué lugar ocupa en la escala de los seres. esto nos recuerda el inicio de Plotino, donde se interesa por saber de dónde viene el mal y qué es el mal. Para Proclo, el mal debe provenir de la última instancia del Bien, ya que, demostrando esto logrará refutar la postura dualista, a los maniqueos. Proclo descarta la idea de que el mal es lo opuesto al bien, porque él es una consecuencia intrascendente del Bien⁸². En este sentido, no se trata de una lucha entre bien y mal, sino ver al mal como una degradación.

Para sustentar esto, Proclo se apoya en pasajes de Platón, (Platón, *Timeo*, 30 a) donde dice que todo lo que es, debe provenir del Bien, es entonces, necesariamente bueno. Porque el padre de todas las cosas quiso que todo fuese bueno, por esto no puede haber nada que sea malo. Pero hay quienes aseguran que el mal existe; prueba de ello es el vicio, que se opone a la virtud del alma. Proclo cita a Platón (Platón, *Teeteto*, 176 a) donde argumenta que los males existen necesariamente, porque debe haber un contrario al bien, ¿cómo conciliar estas posturas? Pareciera insalvable. Por un lado, si todo proviene del bien, debe ser necesariamente bueno, pero, por otro lado, los vicios, las penurias y la vida misma dan prueba de que no todo es bueno. Se dice entonces que debe haber un contrario al mal. Aquí encontramos la contradicción. Proclo ve al mal como Jano bifronte, mientras el Bien existe en su pureza, pero también bajo formas más degradadas en medida que se desarrolla un proceso emanativo, es decir, se va diluyendo su pureza. Siguiendo esta argumentación, el mal tiene un costado puro y otro degradado, el cual existe mezclado con algún bien. En este

⁸¹ Pablo Maurette, El mal y lo ilimitado en la filosofía de Proclo, en *Nova Tellus* (2004) 140

⁸² Pablo, El mal y lo ilimitado... 146

punto podemos observar la salida que está buscando Proclo para salvar las posturas anteriores que parecían no tener punto de encuentro; esto es: el mal absoluto, así como el no-ser absoluto no es de ninguna manera. En este sentido, el mal no es contrario al Bien, sino que algunos y distintos males son contrarios de los bienes particulares, son, en todo caso subcontrarios, en este sentido se aponen a algunos bienes. Así, la primera parte del tratado nos da la siguiente conclusión: “Todos los seres son, por lo tanto, buenos gracias al padre de todos los seres, y no existe el mal más que en aquellos que son incapaces de mantenerse en un estado de entera conformidad con el Bien.” (Proclo, *De malorum subsistentia* 10, 16-18) La salida de Proclo es la degradación. Mientras más alejados ontológicamente del bien, los males comienzan a mezclarse con algunos bienes, porque el Bien no podemos conocerlo, pero sí bienes terrenales. El mal en su absoluta pureza no tiene existencia de ningún tipo, pero el mal mezclado con el bien sí existe.

Hablemos ahora de la segunda sección, que tiene por interés principal hablar de los niveles ontológicos para saber en cuál de ellos existen los males. Es interesante porque es este momento que Proclo comienza a hablar de los entes que forman parte de su complejo sistema de pensamiento. Dios está más allá de los seres, por ello el estrato siguiente son los dioses. Los dioses son perfectos, por ello no es posible que el mal esté presente en este estrato. No es posible que los dioses tengan algún tipo de mal porque los concibe como perfectos, por ello “así como no hay calor en la nieve ni frío en el fuego, no hay mal en los dioses ni nada de divino en los males.” (Proclo, *De malorum subsistentia* 12,20) El siguiente nivel ontológico son los ángeles, pero si hubiera mal en los ángeles, ¿cómo es que ellos son mensajeros de los dioses? Los ángeles, en todo caso son intérpretes de los dioses,

Y es que de ninguna forma de mal puede estar presente en los dioses y es extraña a ellos como las tinieblas lo son a la luz que resplandece desde lo alto. Tal oscuridad no puede saber nada solo de sí misma, sino tampoco de todas las otras realidades, y sobre todo de todas las realidades positivas; huirá y se perderá a sí misma no pudiendo conocer ni qué es ella ni la esencia del bien. (Proclo, *De malorum subsistentia* 2, 14)

No hay pues, posibilidad de que los males rondan en este estrato ontológico, no es posible el mal entre los ángeles, “puesto que su participación en el bien deriva de la actividad superior y pues que tal bien es la causa de su existencia en razón de la unidad” (Proclo, *De*

malorum subsistentia 2, 15). Si el mal no está en los ángeles, porque “son la élite entre las razas superiores y su ser está caracterizado por el bien” (Proclo, *De malorum subsistentia* 2, 15, 33) entonces, ¿de dónde proviene? Quizá, dice Proclo de los *dáimones*, quienes representan el siguiente estrato ontológico. Aquí hay dos posturas; por un lado, están quienes le atribuyen pasiones, otros los consideran fruto de su naturaleza, otros atribuyen estos comportamientos a la elección de los demonios, los definen como malvados, porque corrompen las almas y las conducen hacia la materia y hacia aquel lugar que se encuentra bajo la tierra. (Proclo, *De malorum subsistentia* 2,16) No sobra decir que para esta época los *dáimones* habían sido ya resignificados por el cristianismo y eran vistos por muchos como seres maléficos que propiciaban la perdición de la humanidad. No obstante, Proclo se mantiene alejado de esa idea porque argumenta que no es posible que algo enteramente malvado provenga de los dioses, porque de ellos solo proviene el Bien, o los bienes, pero nunca los males. En este sentido, si los *dáimones* pueden padecer ciertas mutaciones entonces no pertenecen a la estirpe de los demonios. (Proclo, *De malorum subsistentia* 2, 17) Sino a aquellos que son demonios de un modo condicionado, los demonios son fieles a su naturaleza y a su orden específico.

Los demonios, así como los ángeles son, en todo caso, buenos, por ello debe existir algún otro nivel ontológico que dé cuenta del mal. Pareciera que el mal o aquello que ocasiona en el mal nos hace perder nuestra propia naturaleza, o bien, excederla. La cuarta esfera ontológica es la de los Héroes, estos también tienen una constitución parecida a los de ángeles y demonios.

...los héroes actúan siempre del mismo modo, no pueden ser malvados. En efecto, todo mal tiene una naturaleza mutable y es incapaz de encontrar algún lugar propio en el espacio; aquello que, por el contrario, actúa siempre debe ser juzgado como el exacto contrario del mal. La potencia es de una naturaleza inmutable; lo contrario es la ausencia de potencia propia de aquellas realidades que están afectadas por el mal. (Proclo, *De malorum subsistentia* 2, 18)

Los héroes actúan siempre del mismo modo, no pueden ser malvados, porque todo mal tiene una naturaleza inmutable, y es incapaz de encontrar algo en el espacio. Los tres estratos antes mencionados: ángeles, los demonios y los héroes tienen por naturaleza el cometido de mantenerse siempre en el orden al que pertenecen. Entonces, si en estas entidades están

presentes la ira, la violencia y aquellas cosas consideradas como males es a causa de una perversión de su esencia, entonces esas entidades son malvadas, su potencia está sujeta al caos y a desprenderse de la perfección que le es propia.

Así, los géneros de los que se ha hablado anteriormente no podían padecer ningún tipo de cambio que tuviese que ver con su orden en el cual había sido situado originalmente, “estas realidades que vienen después de tales géneros pueden a veces ascender hacia hipóstasis superiores y a veces pueden entrar en el ciclo de la generación y de la naturaleza mortal. (Proclo, *De malorum subsistentia* 2, 20) Estas son las primeras entidades superiores. Todas ellas esencialmente buenas, ya que ninguna de ellas sobrepasa el impulso del demiurgo. Proclo comienza pues con aquellas categorías que van degradándose ontológicamente. La siguiente categoría es la de almas, entidades que se caracterizan por poder tanto elevarse hasta alcanzar la posibilidad de estar en las esferas altas, como por derrumbarse hasta caer en la naturaleza mortal, ¿de qué depende esto? Aquellas almas que no se dejan seducir por las pasiones, que no sienten fascinación por lo que es inferior y se dedican de lleno a la contemplación no sería un terreno para la propagación de los males.

¿Cuáles son las almas mejores? Se pregunta Proclo, para ello recurre a parafrasear a Sócrates que, algunas almas se vuelven presa de la naturaleza más baja y esclavas de las pasiones, otras se mantienen contemplativas y puras, La encarnación de las mismas almas en otros niveles de totalidad, esta forma de descenso les corresponde a todas las almas y de ella derivan el olvido y el mal. Porque decimos que una luz se oscurece cuando a causa del grosor y la opacidad del cuerpo que la rodea no es ya capaz de iluminar los objetos cercanos; y una luz se apaga absolutamente cuando es completamente oscurecida. En consecuencia, el descenso de aquellas almas divinas no comporta una pérdida de su potencia vital interior, pero produce una cierta incapacidad de actuar. (Proclo, *De malorum subsistentia* 2,22)

Cuando un alma deja de contemplar la realidad y cede a la atracción de fuerzas secundarias que gravita en la esfera del mundo, comienza entonces un mal en ella, “en efecto, no existe un solo modo de debilidad en todas las almas, así como la falta de la virtud que da orden y mantiene en la salud al cuerpo no procede en todos los casos una enfermedad mortal.” (Proclo, *De malorum subsistentia* 2,24) Entonces, el mal para el alma es en realidad el olvido de las realidades últimas y la ignorancia del camino que se debe seguir, de ello podemos deducir que el bien para el alma es la huida de este mundo y la asimilación con lo divino.

El siguiente estrato, la naturaleza. En la naturaleza no puede existir el mal, ya que la naturaleza tiene por objetivo guiar a los cuerpos según su naturaleza. Cuando la naturaleza se fractura en los individuos singulares gobierna de modo justo y prudente. Nada puede estar fuera de la naturaleza, todos los principios derivan de ella, pero si se habla pues de la naturaleza presente en los individuos particulares, algunas cosas ocurren según la naturaleza y otras contrariamente a la naturaleza misma. De esto podemos concluir que la naturaleza como un todo no puede tener dentro de sí males, pero la naturaleza como particular sí, porque consiste el mal para el ente en cuestión.

Entramos ahora a otra categoría ontológica que ha sido muy discutida, la materia. Plotino, como lo abordamos anteriormente concibe que la materia es el primer mal, pero no el mal en sí. Pero Proclo discute con esta concepción. Decir que la materia es el principio del mal significa que el mal posee, de cierto modo, una existencia positiva y que actúa efectivamente en otros seres. Pero eso queda desechado por lo dicho anteriormente, que el mal es impotente, inestable y efímero. La materia, es necesaria para el dios grandísimo que es. Luego, la materia no puede ser la causa del mal en las almas.⁸³ Es verdad que en el alma se da un debilitamiento y una caída, pero esto no se produce a causa de la materia, porque eso estaba previo a la encarnación de los cuerpos y la materia, preexistía de alguna manera en la materia antes que en las almas la causa del mal. (Proclo, *De malorum subsistentia* 2, 33) Son los males los que arrastran a las almas. Ni la materia ni el cuerpo son males. La materia para Proclo es necesaria, no es un bien porque de serlo, sería un bien, un fin al que las cosas tienden, pero hemos visto que no es así. Pero tampoco es un mal primero, porque de ser así, sería un principio opuesto a Dios, lo que es inconcebible.⁸⁴ Es decir, no hay una causa única de todos los males, sino que se dan por una multitud de causas fortuitas. (Proclo, *De malorum subsistentia* 3, 48)

Pero aun con estas reflexiones y las categorías ontológicas que nos brinda Proclo pareciera que la pregunta central sigue sin respuesta, ¿por qué existen los males? ¿tienen un fin específico? Para Proclo, “no es posible que el fin de los males sea un bien” (Proclo, *De malorum subsistentia* 3, 49) es decir, no le es posible pensar que los males existen en virtud de algún bien venidero, sino que

⁸³ Pablo, *El mal y lo ilimitado...* 151

⁸⁴ Pablo, *El mal y lo ilimitado...* 152

quizá la solución mejor será negar al mal cualquier verdadero principio o modelo natural o factor que sea su causa, porque la forma y la naturaleza del mal son la falta, la ausencia de determinación y la privación, hasta tal punto que su existencia, como solemos decir, se asemeja más a una *cuasiexistencia*.⁸⁵ En consecuencia, se suele decir también que el mal es involuntario. (Proclo, *De malorum subsistentia* 3, 49)

En conclusión, el mal es involuntario, ya que no es deseado por ningún ente, el mal de las almas se da por su debilidad y al prevalecer el lado peor en ellas. Podemos decir que los males no son deseados, sino una degradación ontológica que se va dando en los niveles inferiores, pero entonces en la cuarta sección, Proclo se da a la tarea de analizar cuál es el modo del mal y cómo llega a existir a partir de estas causas, pero toda realidad que existe lo hace a partir de una causa conforme la naturaleza. Nosotros, sostiene Proclo hacemos todo en virtud del bien y tratando de alcanzarlo y deseándolo. (Proclo, *De malorum subsistentia* 4,50)

De ese modo, es decir, en la búsqueda de bien, a veces actuamos de manera correcta y otras de manera incorrecta. Es decir, nosotros actuamos de diversas maneras persiguiendo el bien, pero somos quienes nos equivocamos y por ello, existen los males, no obstante,

No existe una causa única del mal. No existe una sola causa en sí del mal que lo ponga en el ser directamente y lo produzca voluntariamente, ni una causa del mal en sí y primera. Al contrario, lo que se da es la situación opuesta: todo aquello que existe en virtud del bien, mientras que el mal es algo extraño que se impone del exterior, es decir, la ausencia del justo fin para todo ente. Tal ausencia es debida a la debilidad de aquel que actúa, el cual teniendo una naturaleza donde el bien y el mal están separados a veces tiende a lo peor, a veces a lo mejor. (Proclo, *De malorum subsistentia* 4,50)

El mal como principio no existe, es en todo caso la ausencia de bien. Donde está lo Uno está el Bien, el mal está en la naturaleza disgregada bajo la acción de lo múltiple y no de la unidad. El mal, en todo caso es un cierto tipo de privación y contrariedad, pero no privación completa. De alguna manera es por tomar de su ser un bien.⁸⁶ Pero el mal, se ha dicho no está presente en todas las realidades, sino en tres, a saber: el alma particular, la

⁸⁵ El texto que estamos siguiendo de Juan Manuel García Valverde menciona la palabra cuasiexistencia, sin embargo, el artículo citado anteriormente traduce esta palabra (parhypostasis) como para-existencia. Pablo, el mal y lo ilimitado... 154

⁸⁶ Pablo, El mal y lo ilimitado... 155

imagen del alma y el cuerpo en cuanto a ente singular (Proclo, *De malorum subsistentia* 4, 53). A su vez, hay una diferencia entre el mal de los cuerpos y la forma del mal para las almas. El mal del alma es doble, puede darse como deformidad o como enfermedad. La deformidad puede ser relativa a la falta de intelecto; la enfermedad consiste en un conflicto interno en el alma y la falta de una vida conforme a la razón (Proclo, *De malorum subsistentia* 4, 56). El mal se dará, dice Proclo, de tres diversos modos y cada uno de ellos se articula además de dos formas: la deformidad relativa a la *dianoia*, es decir, la capacidad racional. Se puede distinguir, además una forma de enfermedad relativa al conocimiento y una forma de enfermedad relativa al instinto. (Proclo, *De malorum subsistentia* 4, 56).

En la quinta y última sección de este tratado, donde Proclo intenta responder de manera clara ¿cómo es que existen los males y de dónde provienen si existe la Providencia?⁸⁷ Esta es, de hecho una de las preguntas guía para el presente escrito. Seguiremos la argumentación de Proclo para dilucidar la manera en que cierra el tratado, no obstante, no está de más advertir que la idea de Providencia y la responsabilidad personal serán abordadas en el siguiente capítulo.

La Providencia es la ley racional que gobierna el universo, por lo que es intrínsecamente buena y está dirigida hacia el Bien. A partir de esta afirmación podemos comprender que todo proviene de un principio bueno, pero esa afirmación choca con la realidad de un mundo plagado de males, de enfermedades y deformidades, de situaciones sufrientes, de personas sufrientes. ¿Cómo se puede salvar esta contradicción?

En primer lugar, el mal es también un bien y no está separado del todo de su absoluto, sino que el mal de alguna manera no es mal, no es necesario negarle al mal el ser a través de la participación en el bien ni considerar que a causa de su propia maldad toda realidad no pueda ser o devenir buena. (Proclo, *De malorum subsistentia* 5,58)

Quizá la frase más representativa y con la que Proclo logra realizar una salida a la aporía es la siguiente: No es lo mismo decir que Dios es causa de todo que decir que solo él es causa de todo (5, 58). La primera afirmación es verdadera, pero la segunda es falsa. Con esto, lo que Proclo pretende es explicar que en medida de los niveles ontológicos se degradan es que el mal se hace presente. El intelecto es la causa de las realidades que vienen después de él y

⁸⁷ Pablo, El mal y lo ilimitado... 155-156

el alma de aquellas realidades jerárquicamente inferiores. La naturaleza, por su parte es aquello que produce los cuerpos y aquello que está en ellos. Así, cada principio produce las realidades que depende de él y aquello que existe en cuanto a intelecto no puede ser asimilado a aquello que viene antes de él, ni aquello que de él procede como segundo en cuanto a segundo. (Proclo, *De malorum subsistentia* 5,59). Esto nos lleva a entender un poco la salida de Proclo, pues una vez planteada la jerarquía ontológica lo que se encuentra en los estratos bajos no puede ser reprochable al primer principio.

Es decir, lo que es un mal lo es en particular, pero no en totalidad. En un contexto universal es un bien, por ello “el bien se encentra en los males del alma y se puede continuar confiando en la providencia, pues no es posible que ninguna realidad sea extraña a su proyecto de salvación” (Proclo, *De malorum subsistentia* 5,58). Proclo piensa en un plan general, donde cada cosa, incluso los males, tienen razón de ser. ¿Cómo se justifica entonces el padecimiento de los males? Porque todos los males participan del bien de diversos modos, los males son términos absolutos, bienes. Los males se producen como castigo de las culpas de otros seres y la acción es proporcionada al mérito. Hay una distinción importante para Proclo: no pueden ser consideradas similares la acción malvada llevada contra cualquiera y aquella que se dirige a una persona que debe expiar sus culpas, “el mal para quien lo padece es ciertamente instrumento de salvación” (Proclo, *De malorum subsistentia* 5, 59).

El alma naturalmente tiende al Bien, porque así es su naturaleza, si bien es cierto que puede ser arrastrada se siente atraída por la condición que le es más propia. El alma posee un bien y mantiene su posición en la jerarquía cósmica de la providencia.

Toda alma, en efecto, desea por su propia naturaleza el mundo superior. Cuando las almas han caído, aparece claramente la deformidad de su vida; de hecho, la caída es necesaria una vez que se actúa en disconformidad con el intelecto: varía solo la gravedad de la caída misma según la elección del alma. (Proclo, *De malorum subsistentia* 5, 60)

Pero más allá del alma, ¿cómo es que en los cuerpos el mal pueda ser simultáneamente un bien? En los cuerpos el mal es doble, uno consiste en la deformidad y otro en la enfermedad, pero el mal que está en los cuerpos no es absoluto, sino que está puede ser considerado mal porque el hecho de que no viene de arriba. Mientras que es un bien en la medida en que depende de la providencia que está presente en la naturaleza. Los entes han sido creados por el Bien, pero no puede negarse la existencia del mal. Aunque el mal no es

una sustancia, sino que es una forma de debilidad. Las hipóstasis superiores no han creado al mal en cuanto a tal. Para terminar, Proclo recurre a Platón para demostrar que todas las cosas han sido creadas por el Rey del universo, Él no puede producir el mal. Todas las cosas derivan de la providencia y el mal puede encontrar su lugar entre los entes,

De modo que los dioses crean el mal, pero lo hacen en cuanto a bien y lo pueden conocerá través de aquella forma de saber fundado en lo Uno, del cual se sirven para comprender todas las cosas; de ese modo ellos tienen un conocimiento unitario pero relativo a cosas separadas, conforme al Bien aunque de cosas malas, único pero de múltiple. Y es que el conocimiento de los dioses mismos es distinto del conocimiento del alma y del conocimiento del intelecto; el saber del alma es automotriz, el del intelecto es eterno, y el saber de los dioses, en fin, es inefable y unitario, capaz de conocer y de producir toda cosa a través de lo Uno. (Proclo, *De malorum subsistentia* 5,61)

Podemos ahora apuntar a varias cosas, en la teología procliana no existe el mal en cuanto a creación, o bien como sustancia, tampoco existe como principio. Es más bien una degradación de niveles ontológicos lo que hace que los males estén presentes en el mundo. Pareciera, si seguimos a Paul Ricoeur un mito racionalizado, porque no da una explicación de los males sufridos y vividos día a día, ahora bien, en los últimos capítulos se ha mencionado a la providencia, que, como ya advertimos, será trabajada a fondo en el siguiente capítulo. Queda hacernos unas preguntas ¿tenemos libertad? Si todo está ya determinado por la providencia ¿qué nos queda? Si las almas se degradan y tienen que padecer ciertas cosas ¿cómo se determina que sea entonces en nuestra vida? Con todo, la pregunta sobre el mal y un esbozo desde este tratado procliano nos ayuda a pensar hacia dónde va configurándose su teodicea.

1.2.4 ¿Dios es el autor del mal?

La cuestión de mal como vimos en Paul Ricoeur es uno de los problemas más grandes para la filosofía, este autor en su obra *Finitud y culpabilidad* lo explora también, se pregunta por la falibilidad como concepto, entendiendo por ésta una debilidad constitutiva que permite que el mal sea posible. Lo que pretende mostrar con este concepto es que el hombre está expuesto a fallar, “por medio del concepto de falibilidad, la doctrina del hombre se aproxima

a un umbral de inteligibilidad en el que resulta comprensible que, a través del hombre, el mal haya podido ‘entrar en el mundo.’”⁸⁸

Agustín de Hipona, desde el cristianismo intentó responder a esta cuestión por medio de las reflexiones filosóficas. Para Paul Ricoeur la falibilidad compete a los humanos. Para Agustín el mal no puede provenir de Dios. Por su parte, el filósofo francés considera que es fundamental para esclarecer la condición humana ya que en la posibilidad de fallar podríamos encontrar la inserción del mal en este mundo. Nos guiaremos ahora por la posibilidad de responder de qué manera se manifiesta esta condición y la manera que podemos aproximarnos a ella. Buscamos pues la manera de responder cómo es que se inserta el mal en el mundo. Siguiendo a Ricoeur, propone una antropología filosófica que parte del supuesto de su posibilidad de fallar. Entonces, usaremos como punto de partida el concepto de fiabilidad.

Ahora bien, si hay falibilidad como condición ontológica humana entonces, dice Ricoeur, “no debe extrañarnos si el mal ha entrado en el mundo con el hombre, ya que es la única realidad que presenta esa constitución ontológica inestable de ser más grande y más pequeño que él mismo.”⁸⁹ En este sentido, la falibilidad es una desproporción en el hombre, pero ¿dónde está esa desproporción? Si la humanidad solo se inclina hacia Dios tendría certeza, es decir, no había cabida para el error o falsedad, pero, al girar la mirada hacia sí mismo, la humanidad encuentra infinidad de errores, pero no proceden de Dios, porque él es perfecto. Para dar una explicación a este problema, Ricoeur retoma a Descartes, quien menciona que la humanidad está entre Dios y la Nada, esto significa que es partícipe de la perfección divina y del no-ser. Es decir, el error sucede por la finitud del discernimiento entre lo bueno y lo malo que permanece en la humanidad.

Esta idea de pensar a la humanidad como un punto medio puede rastrearse en Platón, en el libro IV de la República, nos habla de la alegoría de una ciudad justa, la cual divide en: magistrados, guerreros y labradores. Vinculados al mundo de las Ideas y al Bien, las partes de la ciudad son las partes del alma, las primeras fijas, las otras dinámicas. Esta doble constitución del alma platónica, según Ricoeur habla de una desproporción interior que expone la posibilidad de fallar humana. ahora bien, de qué manera podemos entender la

⁸⁸ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad...* 11

⁸⁹ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad...* 21-22

falibilidad como un concepto religioso, que pueda aplicarse a los autores que trabajamos. Pues bien, si hablamos del problema del mal como punto de partida de la falibilidad humana podemos encontrar una relación con los relatos cristianos de la caída y la salvación.

Y es justo en el contexto cristiano que nos situaremos ahora. La obra de Agustín de Hipona es sumamente amplia, a diferencia de los pocos tratados que tenemos de Proclo. No sobra mencionar que, para el contexto de Agustín, el cristianismo era la religión oficial del imperio romano, desde el edicto de Teodosio. Además, ya habían pasado algunos de los más emblemáticos concilios cristianos, donde la ortodoxia se estaba formando y definiendo. Muchos textos de Agustín son contestaciones a diversas corrientes filosóficas, entre ellas el neoplatonismo y maniqueísmo. Además, su obra es apologética, intenta demostrar constantemente que el cristianismo es la religión verdadera, y que la causa de las desgracias es seguir creyendo en dioses falsos, la célebre obra de *La Ciudad de Dios* es muestra clave de ello. No obstante, aquí nos ocuparemos a grandes rasgos del problema del mal en este autor, con la intención de entender la manera en que lo piensa, así como una contraposición a las ideas de Proclo, antes expuestas.

La pregunta sobre la naturaleza de los males no era extraña para Agustín, es un tema que tocará en muchas obras con el fin de tratar de ofrecer una respuesta sistemática sobre la naturaleza del mal. En su libro, *Sobre el libre albedrío* comienza tajantemente con la pregunta ¿puede ser Dios el autor del mal?, esta pregunta la realiza Evodio, este libro es un diálogo que intenta dilucidar algunos problemas fundamentales como el mal y el libre albedrío, ¿pueden ser compatibles?

Agustín hace en primer momento una distinción sobre los males, porque uno es de aquel que obra mal, y el otro es de aquel que lo sufre. En este sentido tenemos una correspondencia con Paul Ricoeur, quien mencionó la diferencia entre el mal padecido y el mal cometido. Donde uno es provocado por el sujeto mientras que otro es padecido, es decir, la enfermedad, los desastres naturales, etc. Siendo Dios bueno, dice Agustín, no puede hacer el mal, si Dios es justo castiga a los malos; los aflige con penas que son para ellos un mal (*De libero arbitrio*, 1,1,1). Ahora bien, si nadie que padece lo hace injustamente pues si nos guiamos por la idea de la divina Providencia entonces Dios no puede ser el autor de los males. Dios, en todo caso no es autor del primer mal, pero sí del segundo. (*De libero arbitrio* 1,1,1,)

Pero el autor del mal no es uno determinado y único, sino que cada persona que no obra rectamente es el verdadero y propio autor de los malos actos. (*De libero arbitrio* 1,1,2). En esta afirmación podemos encontrar que Agustín piensa en los seres humanos como responsables de los actos, no en Dios, porque a partir del libre albedrío es que el ser humano decide realizar o no ciertas acciones, por ello es una salida a culpabilizar a Dios.

Pero, liberar a Dios de la culpa, ¿es el objetivo de Agustín de Hipona? Juan Cordero Hernández opina que los críticos han sido muy duros en el tratamiento agustiniano, argumenta que la solución agustiniana ha sido acusada de ser una concepción metafísica y falta de claridad. Porque no contribuye a aclarar el origen y naturaleza del mal.⁹⁰ ¿realmente podemos hacer estas críticas al pensamiento de Agustín? La intención aquí no es defender el pensamiento cristiano como verdadero, pero sí contextualizar las críticas. Muchas veces se tiende a dejar de lado el contexto histórico de la producción textual y eso lleva a querer exigir a los autores temas que no tenían previsto contestar por el simple hecho de que no tenían los problemas que ahora tenemos. Si bien el problema del mal se puede ver como global, no necesariamente se interpreta siempre de la misma manera ni se buscan soluciones parecidas.

Solo para enfatizar, tras los terribles acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, el problema del mal no puede ser pensado de la misma manera. Tras la matanza sistemática de miles de personas, por el simple hecho del deseo de matar el problema del mal escaló, es algo sin precedentes históricos que nos ha dejado, como humanidad, profundamente marcados. Con esto no quiero decir que no tenga ya sentido leer a los clásicos, de hecho deseamos enfatizar lo contrario: que ahora más que nunca es preciso leer los textos que han sido pilares en el pensamiento occidental para encontrar en ellos posibles soluciones a nuestro tiempo, a partir, por supuesto, de nuevas reflexiones. Pero estas reflexiones se enfatizarán en el último capítulo del presente escrito. Lo que nos interesa ahora es conocer el pensamiento de Agustín de Hipona y dilucidar si es posible encontrar una respuesta sistemática al problema del mal.

Agustín se esfuerza por demostrar que la existencia del mal es compatible con la existencia de un Dios omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno.⁹¹ esta enorme tarea

⁹⁰ Juan Cordero, El tratamiento agustiniano del problema del mal: Una vindicación frente a las críticas secularistas, en *Signos Filosóficos*, (21, enero-junio, 2009, 169-184) 169.

⁹¹ Juan Cordero, El tratamiento agustiniano... 171

también la vimos, de cierto modo en el pensamiento neoplatónico, pero volvamos un poco a la obra de Agustín para identificar cuáles son las respuestas que ofrece a Evodio. ¿De dónde procede el mal? Es una pregunta que inquieta a Evodio. Ya que Agustín ha dicho que el mal no procede sino, de las malas acciones, pero ¿dónde aprendemos a pecar? ¿es algo que se aprende? Para Agustín aprender el mal no es posible, ya que toda disciplina lleva al bien, entonces cabe la posibilidad de que el mal venga del apartarse de la disciplina. Porque la disciplina es un bien que te lleva a obrar bien y al conocimiento (*De libero arbitrio* 1,1,3).

El mal, entonces no se puede aprender, porque el aprendizaje necesariamente lleva a un bien, porque el aprendizaje es una disciplina. Es decir, el mal no se aprende, no aprendemos el mal de alguien. Si acaso se aprende el mal, se aprende para evitarlo, no para hacerlo. Entonces, el mal es alejarse de la disciplina (*De libero arbitrio* 1,1,2). Pero Evodio insiste y plantea la posibilidad de que haya dos disciplinas, una que nos enseñe a obrar bien y una que nos enseñe a obrar mal, Agustín admite esta objeción, pero inmediatamente interpela sobre la inteligencia, pues esta es un bien de la que no duda Evodio, por lo que ninguna inteligencia te hará obrar mal. (*De libero arbitrio* 1,2,4).

Pero insiste Evodio, ¿cuál es el origen del mal? Para Agustín esta pregunta es recuerdo ferviente de su tiempo en el maniqueísmo. Y aboga por un principio cristiano de tener fe. Así, el cristianismo cree y aboga por un solo Dios,

Y que de El procede todo cuanto existe, no obstante, no es Dios el autor del pecado. Turba, sin embargo, nuestro ánimo esta consideración: Si el pecado procede de las almas que Dios creó y las almas vienen de Dios, ¿cómo no referir a Dios el pecado, siendo tan estrecha la relación entre Dios y el alma pecadora? (*De libero arbitrio* 1,2,5)

Esta pareciera ser una de las dudas fundamentales de Evodio. Pero Agustín argumenta que si bien Dios creó todo con infinita bondad y es el creador omnipresente y omnisciente. Pero se escapa pensar que Dios creó todo de la nada, más no de sí mismo, puesto que de sí mismo engendró sólo al que es igual a El, y a quien se dice Hijo único de Dios. (*De libero arbitrio* 1,3,6) Es decir, sólo el Hijo procede de la misma sustancia del padre. Cabe resaltar que ya en el Concilio de Nicea se había precisado esta situación, pues en él se determinó que sería el cristianismo niceno y no el arriano, el oficial en el Imperio Romano. Constantino había decretado este cristianismo como el perteneciente al imperio, pero sería más tarde, con

Teodosio que se oficializaría como religión del imperio, pasando antes por múltiples persecuciones con Nerón o Diocleciano, por mencionar algunos.

Entonces, el único que procede del Dios es su Hijo, Jesús, por lo tanto, todo lo demás fue creado por Dios y no a partir de Dios, pues creó de la nada el resto. Pero esto nos aclara solo una parte. Si Dios creó a todo de la nada, ¿es la nada la culpable del mal? ¿cómo conciliar a un Dios perfecto con la imperfección del mal sobre la tierra? Queda aún sin responder la inquietud de Evodio.

No sobra resaltar que se está discutiendo por el mal que hacemos, es decir no los males sufrientes, no los males que nos interpelan, sino los que nosotros ocasionamos. Por ello Evodio habla de tres: adulterios, homicidios y sacrilegios. Y se pregunta Agustín, ¿por qué son males? ¿puede ser porque la ley los prohíbe? No necesariamente, reflexiona Evodio, sino que la ley los prohíbe porque son malos. Para Agustín esta no parece una respuesta satisfactoria. Si bien el adulterio debería ser un mal para todos los pueblos y naciones, pero no se puede decir simplemente que la ley lo prohíbe. Además, puede ser que el adulterio se disfrute, entonces dejaría de ser un mal. Evodio niega esa afirmación. Para Agustín no es el adulterio el origen del mal sino la libidine, porque esta es la causa por la cual la humanidad no logra controlar sus deseos. De este breve pasaje podemos concluir que es el deseo llevado al mal y no el deseo en sí lo que motiva a la humanidad a ser malvados, esto deja de nuevo al ser humano como responsable de sus acciones, que son posibles gracias al libre albedrío. No obstante, el pensamiento sobre el libre albedrío y la providencia serán revisadas exhaustivamente en el siguiente capítulo.

Volvamos un poco a la idea del mal. Según los críticos el interés principal es exculpar a Dios de cualquier responsabilidad del mal, por ello se hará poco esfuerzo por dilucidar la naturaleza y la variedad del mal.⁹² Pareciera que se deja de lado el mal sufriente. Si tomamos como punto de partida la teoría de la privación, es decir, que el mal es una privación del bien pareciera que el mal sufriente, del que somos víctimas queda de lado.

Como se ha dicho, siguiendo a Agustín, Dios creó de la nada, por lo que las criaturas están limitadas en un ámbito de lo contingente, son, de algún modo incapaces de evitar el mal (*De libero arbitrio* VII, 11-17). La estructura de la realidad es finita, por lo que es la responsable de la aparición del mal. La infinitud divina, por su parte no cambia ni se degrada,

⁹² Juan Cordero, *El tratamiento agustiniano...* 184

se mantiene, pero las criaturas cambiamos, por lo que hay una tendencia a la nada que es constitutiva de su modo de ser finito.⁹³

En *Sobre la naturaleza del bien. Contra los maniqueos*, podemos encontrar que Agustín menciona al mal como la corrupción del modo, la belleza y el orden. Antes de preguntarnos de dónde viene el mal es necesario investigar la naturaleza, “y el mal no es otra cosa que la corrupción del modo, de la belleza y del orden naturales” (*Sobre la naturaleza*, 5, capítulo IV). La naturaleza mala es aquella que está corrompida. Es decir, la naturaleza padece la violencia resultado de las limitaciones inevitables de su propia condición.

Sigamos un poco la teoría privacionista, “si solo se puede querer el bien y todo lo que existe es bueno en la medida en que existe, el mal resulta, entonces, de querer un bien inferior y someterse a él”.⁹⁴ En todo caso, podríamos decir que la causa del mal se encuentra en la finitud, es decir en la criatura de Dios. Ya se ha expuesto la premisa de Agustín, la absoluta bondad de Dios, y la implicación necesaria de que Él sea responsable del mal. El mal, entonces debe ser buscado en otra parte ya que el mal no es más que la corrupción o pérdida de las características que constituyen todo ser.

El mal no es un ser, ni tiene realidad independiente, es más bien parasitario del bien. No podemos dejar de recordar aquí las similitudes con el neoplatonismo, doctrina filosófica que también se aleja de pensar al mal como principio o substancia. Para Agustín, que también conoció la escuela platónica resulta absurdo pensar al mal como un ser, con esto intenta dejar de lado su pasado maniqueo. El mal es, para el cristiano, una mera afección de la criatura. Pero podríamos preguntar, ¿qué pasa con los males sufrientes? ¿por qué hay dolor? Agustín en *De la Naturaleza del Bien* da una especie de salida a estas interrogantes, pues para él, el dolor que puede afectar al cuerpo o al alma y que algunos consideran injusto no puede existir más que en la naturaleza que ya de por sí es buena, “el dolor da fuerza útil cuando fuerza a la naturaleza a ser mejor; pero si la conduce a ser menos buena, entonces es inútil” (*De la naturaleza*, 20) El dolor en el alma se da por la resistencia a un poder superior, y sostiene que hay males que son peores si no producen dolor. Esta justificación la apoya en la crucifixión, pues Jesús, dice, padeció en la cruz para salvar a la humanidad.

⁹³ Juan Cordero, *El tratamiento agustiniano...* 184

⁹⁴ Juan Cordero, *El tratamiento agustiniano...* 184

En este sentido, desde la óptica agustiniana, no hay dolor que sea más grande que el ya vivido por el Hijo de Dios. Es decir, todo aquello que nos resulta injusto surge a partir de nuestra incapacidad de ver el orden de las cosas y entender la justicia divina. La ley eterna es la que determina todas las cosas, determina también si los más fuertes se imponen ante los más débiles. Las aparentes fallas del mundo, el sufrimiento y los padecimientos son parte de un conjunto global del cosmos. Pero desde nuestra perspectiva limitada (*De libero arbitrio* III, 5, 13-17). Esta explicación a los ojos actuales nos resulta inaceptable. Pensar que todo es parte de un cosmos armonioso quizá resulto útil en esa época, y no se trata de juzgar al autor sino de comprender que estaba intentando formular una teología acabada que diera una justificación del cristianismo ante las otras religiones aun existentes en el Imperio Romano.

Los males no están desvinculados del orden cósmico, están sometidos a él logrando así una composición que no somos capaces de ver. El mal físico, en última instancia sirve a propósitos de la providencia, no es nunca injusticia. Así, el mal propio de los seres humanos es la privación de un bien específico. Pareciera pues que Agustín pone más atención en el mal moral y sus consecuencias, tales como el sufrimiento, el pecado, la debilidad humana entre otros. Los seres racionales pueden desviarse del Bien por voluntad propia, ellos son los encargados de elegir sus acciones.

Dios no obra mal, él es infinita bondad, las criaturas por su parte son en sí mismas buenas, la causa del mal, entonces la encontramos en la libre voluntad, son ellas la única causa del mal, abusan de su libertad. (*De Beata Vida*, 4, 23-36) Ahora bien es la mente quien ocupa una posición superior respecto a las pasiones, como vimos anteriormente con las preguntas de Evodio sobre los males del adulterio u homicidio. Nada es capaz de doblegar a la razón. Lo único que logra rebajarnos y hacernos proclives al mal es el libre albedrío, no es Dios ni la naturaleza, o los otros, sino la libre elección que tomamos. A esto podríamos reprochar, si Dios sabe, en su calidad de omnipresente e infinito, de bondad y de estar en la eternidad, que creará a seres que tienden al mal, ¿por qué no impedir esta creación? Agustín esboza una respuesta en *La Ciudad de Dios*, “no habría creado Dios a nadie, ni ángel ni hombre, cuya malicia hubiera previsto, si a la vez no hubiera conocido cómo habían de redundar en el bien de los buenos, y así embellecer el orden de los siglos como un hermosísimo canto de variadas antítesis” (*Civitas Dei*, XI, 18).

El mal es responsabilidad de la criatura racional, es esta criatura, quien se introduce en el desorden para volverse a los bienes de la naturaleza inferior, quien se entrega a la concupiscencia y prefiere esto a los bienes inmutables. El mal es el mal moral, resultado de la libertad humana desviada. Los males físicos, por su parte no violentan el orden de la realidad, aun cuando afecten a los particulares, pues contribuyen a la realización el estado del todo.

Quizá desde un esquema filosófico pueda parecernos insuficiente esta respuesta sobre el mal. Lo que orienta a Agustín es la reiteración de la fe. La fe orienta y corrige a los hombres, pues así lo ha visto desde una experiencia personal, prueba de ello son las confesiones.⁹⁵ Por ello, exigir a este autor una acabada teodicea resulta quizá exigir demasiado a un autor que no lo pensó así en su momento. En el Imperio Romano, Agustín de Hipona pretendía demostrar que el cristianismo es la religión verdadera frente a la multiplicidad de paganismos que había en la época.

Conclusiones

¿Qué nos queda ante el irresoluble problema del mal? Este capítulo ha mostrado a grandes rasgos el problema del mal. Por supuesto, nos hemos centrado en los autores guía para la primera parte de este escrito, Proclo y Agustín de Hipona. Ambos escribieron en una época similar, pero con perspectivas muy distintas sobre el problema del mal y sus alcances. Las intensas discusiones que se dieron en los primeros siglos de paganos y cristianos constituyeron la formación de ideas clave que nos han guiado hasta ahora.

No pretendemos dar una respuesta única a esta interrogante que por siglos ha ocasionado desvelos y sufrimiento, pero sí anotar la multiplicidad de respuestas que se han dado y por qué han resultado insatisfactorias en muchos casos, sobre todo en épocas modernas donde tras la llamada muerte de Dios no nos queda refugiarnos en una teodicea cristiana, ni pensar en el mejor de los mundos posibles. El problema del mal ha ocupado la mente de muchas personas, también ha intentado dar soluciones desde diversas perspectivas.

El neoplatonismo y el cristianismo del siglo V d. C. propusieron maneras distintas de resolverlo, pero es interesante que ambas posturas continúan sosteniendo que la

⁹⁵ Juan Cordero, El tratamiento agustiniano... 132

humanidad debe hacerse responsable de sus acciones. Estas perspectivas y las teodiceas las analizaremos en el capítulo siguiente.

Capítulo 2

PROVIDENCIA EN PROCLO Y AGUSTÍN DE HIPONA

La teodicea puede verse como aquel intento por tratar de encontrar una justificación al mal en el mundo partiendo del supuesto de un Dios bueno y bondadoso. Si bien es cierto que el problema del mal ya se había explicado antes en la filosofía, en este capítulo se abordará la respuesta que dieron Agustín de Hipona y Proclo para enfrentar dicha aporía, ambos ven en la providencia una posible salida al mal en el mundo. ahora bien, el problema de la teodicea parte de tres supuestos, a saber:

a)Dios es todopoderoso; su bondad es infinita; el mal existe; b) cuando el propósito de la argumentación es claramente apologético; Dios no es responsable del mal; c) cuando los medios empleados parecen satisfacer la lógica de no contradicción y de totalización sistemática.⁹⁶

Para solucionar este problema, se han dado variadas respuestas, Leibniz en su *Teodicea*, intentó responder a esta cuestión. En este sentido, la teología toma a la metafísica para agregar el principio de no contradicción y de razón suficiente, así “uno solo compone el máximo de perfecciones con el mínimo de defectos.”⁹⁷ Sin embargo, como bien señala Ricoeur se necesita un gran optimismo para pensar que las perfecciones del mundo son mayores que las imperfecciones. Es decir, cuando el sufrimiento adquiere dimensiones existenciales y la lamentación se hace presente parece arriesgado pensar que los bienes son mayores. Quizá esta respuesta tiene el mismo significado que el de la retribución, la explicación del mito donde la humanidad debe sufrir porque está compensando un pecado original. Es decir, mientras en el mito, la humanidad debe sufrir o pagar ciertas cosas dado que ha pecado en el tiempo anterior y merece ahora su castigo, también con la teodicea pareciera que debemos mantener un optimismo ciego, pensando que este es el mejor de los mundos posibles, pero dejando de lado el sufrimiento que se vive día a día.

A modo de síntesis⁹⁸ ofreceremos algunas respuestas que se han dado sobre la teodicea, con el fin de comprender que las respuestas no necesariamente han sido religiosas. En primer lugar, se ha relativizado el mal, se le ve como algo inherente al cosmos, mezclado

⁹⁶ Ricoeur, *El mal. Un desafío...* 40-41

⁹⁷ Ricoeur, *El mal. Un desafío...* 42

⁹⁸ En este apartado seguiremos a Juan Antonio Estrada, *La imposible...* 35-42

con el bien. Se proclama la aceptación del mundo como es, en este sentido sería un Dios impassible y apático o bien a una naturaleza indiferente al sufrimiento humano. Pero como crítica se puede decir que fracasa en tanto que el hombre es víctima de los males y no siempre agente, ¿cómo explicar aquellos males que son, a simple vista, injustos, niños con cáncer, víctimas de guerra, etcétera? El mal es existencial y no racional, eso impide que se aborde como un problema racional. Una segunda respuesta es a partir de Platón y Plotino, quienes serán claves en este escrito. Desde esta perspectiva Dios no tiene la culpa del mal, sino que este reside en la materia. Esta teoría ha llevado a un rechazo del cuerpo, por ejemplo, en la vida de Plotino, podemos leer que este generalmente rechazaba la comida, además el Uno no tiene una conciencia de la vida humana, sino que simplemente es inaccesible.

Una tercera solución que corresponde más al cristianismo es pensar que el mal recae en el hombre, *antropologizar* el mal. De esta manera Dios no es culpable, no puede serlo, recordemos que es perfecto, omnisciente, omnipresente. Es el pecado original el que lleva a la culpa y la pena. El hombre es culpable, pues es el agente del mal, pero dichos sufrimientos se convierten en una manera de purificación, una teodicea. Se piensa que es necesario pasar por ciertos males para alcanzar la vida eterna. Pero entonces queda la pregunta ¿por qué Dios permite los males? Se dice que el mal moral es responsabilidad del ser humano o bien culpa es del demonio, que tentó a Eva para comer del fruto prohibido, ¿por qué lo permitió Dios? Este problema cae en una paradoja; si Dios es perfecto ¿por qué permitió que el diablo tentara a Eva? Esta cuestión se esbozará con mayor puntualidad en este capítulo⁹⁹.

Para el presente capítulo se utilizarán algunas obras seleccionadas tanto de Agustín de Hipona como de Proclo. Del obispo de Hipona utilizaremos *La Ciudad de Dios*, particularmente el libro V, *El destino y la providencia*, así como *El Libre Albedrío* y *De la gracia y el libre albedrío*. De Proclo utilizaremos *Diez cuestiones sobre la providencia* y *Carta a Teodoro acerca de la providencia y aquello que está en nuestro poder*. Esta decisión se ha dado porque nos interesa analizar puntos clave en la idea de providencia de ambos autores con el fin de comprar tanto sus semejanzas como diferencias. No pretendemos decir si alguno tiene razón, simplemente mostrar que los sistemas de pensamiento eran diferentes

⁹⁹ Hasta aquí dejamos de seguir el texto de Juan Antonio Estrada, con el fin de ofrecer someramente un esbozo de algunas respuestas sobre el mal, que se desarrollarán a lo largo de toda la investigación.

en la época. Por ello, pretendemos analizar los argumentos de cada uno para dilucidar la manera en que entendieron a la providencia.

Los cuatro puntos para analizar son los siguientes: 1) La providencia según Proclo y la presciencia de Dios según Agustín de Hipona. Donde a partir de la teología neoplatónica y cristiana se mostrará que la jerarquización, para Proclo es de suma importancia para comprender cómo funciona. Mientras que Agustín apelará a Dios como único ser capaz de dominar a la providencia. 2) Providencia y Destino: neoplatonismo y cristianismo, ambos autores son muy tajantes al hablar de estos temas, mientras que Proclo acepta al destino como una entidad ontológica inferior a la providencia, Agustín defenderá la idea de la existencia de la providencia sin que el destino tenga injerencia en la vida humana, pensándolo como una característica de la religión grecorromana. 3) Alma y cuerpo, ¿por qué pagamos por pecados ajenos? Ambos autores ofrecen una respuesta, tanto para el neoplatonismo como para el cristianismo nosotros pagamos o bien somos seres sufrientes por una razón. Para el neoplatónico esta razón es la transmigración de las almas, mientras que para el obispo esto es así por el pecado original. Y, por último, 4) Libre albedrío y *autexoúsios*, si la providencia existe, ¿somos capaces de elegir algo nosotros? Esta pregunta la responderán ambos autores. Como aclaración, aunque *autexoúsios* se puede traducir como “libre albedrío” en medida de la posible marcaremos la diferencia como fin pedagógico para marcar las diferencias entre neoplatonismo y cristianismo.

2.1 La providencia según Proclo y la presciencia de Dios según Agustín de Hipona

Proclo en *Diez cuestiones sobre la providencia* está comprometido con demostrar que la providencia existe y que ello no se contrapone con la vida humana. Siguiendo a Platón, tanto

en *Leyes*¹⁰⁰ como en el *Timeo*¹⁰¹, se pone de manifiesto que todas las obras son parte de la providencia de Dios. Además, Proclo se apoya en los oráculos caldeos¹⁰² para afirmar su tesis de la existencia de la providencia. No debemos olvidar que para Proclo la tradición es importante y ella está permeada por elementos orientales, no se trata de un platonismo *puro*, de hecho, posiblemente leyó más a Jámblico que a Plotino. Y si bien es un autor originario de Atenas tenía un conocimiento de varias corrientes filosóficas de la época. A continuación, expondremos las diez cuestiones con el fin de ofrecer un panorama de sus inquietudes, así como las soluciones ofrecidas.

¹⁰⁰ El libro X está destinado a demostrar la existencia de los dioses y hacer refutaciones contra el ateísmo. Proclo posiblemente no conoció el texto directamente. No podemos hacer un análisis detallado del libro, pero podemos extraer una cita valiosa que muestra la noción de providencia (prónoia) para Platón. “Procuremos convencer con argumentos al jovencuelo de que el que cuida el universo tiene todas las cosas ordenadas para la salvación y virtud del conjunto, de modo que también cada parte de la multiplicidad parece y hace en lo posible lo que le es conveniente. A cada una de ellas se les han establecido jefes que dirigen continuamente lo que deben sufrir y hacer hasta el mínimo detalle y hacen cumplir la finalidad del universo hasta el último rincón, tú también, infeliz, eras una pequeña partícula de éstas, que tiende y apunta siempre al todo, aunque minúscula, bien que justamente en eso se te oculta que todo el devenir se produce por el conjunto, para que la vida del universo posea una existencia feliz. El devenir no se ha producido por ti, sino tú por el universo. Pues si bien cualquier médico o cualquier artesano experto hace todo por todo, no cabe duda de que confecciona la parte que tiende a lo que es mejor en general por conjunto y no el conjunto por la parte. Sin embargo, tú te indignas, porque desconoces de qué manera lo que es mejor para ti conviene al todo y también a ti según la característica del devenir común. Pero puesto que el alma, permanentemente coordinada y unida a un cuerpo -unas veces, a uno, otras, a otro-, sufre variados cambios por su propia causa o por otra alma, al jugador de chaquete no le queda otra tarea que cambiar el carácter que se ha mejorado a un lugar mejor y el que ha empeorado al peor, según lo que corresponda a cada uno de ellos, para que obtenga el destino adecuado. (Platón, *Leyes*, X, 903 b-d)

¹⁰¹ Platón, *Timeo*, 30 b-c.

¹⁰² Los oráculos son bien conocidos en el mundo grecorromano, Delfos, Dodona, Olimpia, etc. Los oráculos son la respuesta de las divinidades para alguna pregunta que ofrecen los devotos. Las respuestas muchas veces se hacían por medio de las pitonisas o por las sibilas. El poeta Virgilio ha conservado varios gracias a los Oráculos sibilinos, obra destruida y restaurada hacia el 405 a. C.

Esta tradición estuvo presente también en el mundo oriental, y con la llegada del cristianismo hubo un movimiento caldeo bajo la autoría de los Julianos que subsistirá en Occidente. Los caldeos frecuentemente son traducidos como “magos”. Este movimiento existió aproximadamente hacia el siglo II de nuestra era, eran asociaciones cerradas. Tenían rituales teúrgicos, así como la adopción de un platonismo difuso.

Los Oráculos Caldeos pueden catalogarse como preneoplatónicos, posiblemente originarios de Siria. Tenían devoción por el fuego, así como importancia por los elementos astrales, algunos ritos hacen referencia a su origen oriental. Para los Oráculos Caldeos existe una asimilación entre el Padre y el Uno-Bien. En los Oráculos Caldeos hay una combinación de elementos platónicos, pitagóricos y estoicos, también hay una distinción entre Dios supremo y otro demiurgo (tomado de Platón). A grandes rasgos se puede decir que en los Oráculos Caldeos hay una doble vía hacia la salvación, el conocimiento y los ritos; la salvación está destinada a unos pocos elegidos y la tradición verdadera está contenida en escritos que solo poseen estos grupos. Dios está en un plano supremo al que solo pueden llegar los iniciados. Estos oráculos pudieron ser redactados entre el siglo II y III d. C. (Oráculos Caldeos, Intr. Francisco García Bazán, 10-50, Madrid: Gredos, 1991)

Además, hay publicaciones de los siglos XV y XVI que recogen y sistematizan los Oráculos Caldeos, lo que es importante resaltar aquí, es la influencia que estos tuvieron en los textos de Proclo y recalcar que en Proclo hay un platonismo mezclado con los *Oráculos Caldeos*, por lo que constantemente habrá una asimilación Padre-Uno.

En este apartado, se intenta dilucidar cuáles son las posturas de ambos autores sobre la providencia, ambos admiten su existencia, no obstante, veremos la manera en que solucionan el problema de la providencia como entidad ontológica. Proclo intentará responder a las cuestiones sobre la providencia para demostrar su existencia y su jerarquización ontológica; si partimos de aceptar que existe una providencia para todas las cosas, es decir, sobre la totalidad y las partes hasta llegar a lo más individual, sobre los seres eternos y los corruptibles; y si la providencia conoce la valía de aquellas realidades sobre las cuales provee o bien si no actúa sobre la base de la valía porque las desconoce, podemos preguntarnos “¿cómo conoce todas las cosas, el todo y las partes, lo que está sometido a corrupción y a aquello que es eterno, y de qué tipo es este conocimiento?” (Proclo, *De Providentia* I, 2)

Para responder a esta cuestión, había que plantear primero que hay dos tipos de conocimiento, el primero, se relaciona con la irracionalidad, denominado sentido o imaginación. No se da fuera del cuerpo, por ello tales conocimientos son de entes incompletos; es decir, este conocimiento conoce solo la percepción de cualidades incompletas. Otro tipo de conocimiento es según la substancia de la vida, el racional, definido como opinión y ciencia, este conoce los conceptos universales. Para Proclo, la ciencia es relativa a lo estable e inmutable. Pero hay un conocimiento superior a estos dos: el conocimiento intelectual, éste capta todas las cosas de manera simultánea y simple; a su vez se distingue en intelecto perfecto, el que piensa de modo global las cosas y en intelecto imperfecto, que conoce de modos incompletos. (Proclo, *De Providentia* 1,3) Y aún más allá hay otro conocimiento, el saber de la providencia, superior al intelecto, esto se da porque existe en virtud del Uno-Providencia, donde la providencia se define en conformidad con lo Uno y distribuye el bien a todas las realidades. En este sentido el Bien es igual a lo Uno. (Proclo, *De Providentia* 1, 4-5)

Lo Uno (siguiendo la tradición neoplatónica, a Plotino y Jámblico) está en todo lugar y en todas las cosas, ya que si algo no participa de lo Uno no podría existir, ni la providencia podría cuidar de ello. En este sentido el Uno-Bien está antes que el Intelecto, y la providencia, a su vez, es superior al intelecto. Existe también una diferencia en lo Uno, pues está el Uno en cuanto a tal y el Uno presente en los individuos. Lo Uno de la providencia es superior al universal. El Uno produce todas las cosas y es salvador de todo, posee una existencia más

verdadera que todas las substancias. El Uno de la providencia permanecerá en su unidad inmóvil e indivisible, pues conoce todo del mismo modo, toda realidad singular. Por tanto, la unidad de la providencia es más potente que el centro y las mónadas, es, por así decirlo, como si el centro tuviera conocimiento del círculo, el conocimiento central, todo vuelve a lo Uno. (Proclo, *De Providentia* 1,4-5) En esta cuestión Proclo intenta exponer su jerarquización ontológica, la providencia está relacionada con lo Uno. Si bien lo Uno es superior a la providencia, también en ella hay un “uno” de la providencia, que se encarga de gobernar el orden del mundo.

Ahora bien, Proclo admite la existencia de los dioses, por ello, ellos también tendrán una participación en el orden del mundo. Además, no debemos dejar de lado que lo Uno no piensa a la humanidad, por ello era importante para la teología de Proclo pensar en otras entidades que tuvieran una jerarquía inferior, por ello en la cuarta cuestión se centra en dilucidar de qué manera se producen las participaciones de los dioses. La actividad de los dioses es continua, pero las cosas aquí no siempre participan de ellos, o bien los dioses no actúan siempre. Para los dioses, todo lo que existe, existe eternamente y fuera del tiempo; no sólo del tiempo finito sino del ilimitado. El tiempo y lo infinito está por debajo de ellos. Las participaciones se producen por su conocimiento, el conocimiento hace que entren en relación con lo conocido. (Proclo, *De Providentia*, 4, 21) La participación contiene este orden y la providencia es participada por todas las realidades, animadas e inanimadas, racionales e irracionales. Todas son instrumento de la providencia, unas más cerca y otras más lejos. (Proclo, *De Providentia*, 4,22) La providencia está situada arriba de los entes en una sola operación conveniente a lo Uno. Todo lo que a ella accede participa de ella tanto como es posible en virtud de su naturaleza. La acción providencial es perfecta, si algo falla es, en todo caso, es quien participa de ella. Por ejemplo, si un oráculo a veces no funciona es a causa del oráculo mismo, no de las divinidades.

Los oráculos reciben luz de los dioses, ángeles, héroes, y de los entes superiores. La providencia, en última instancia, está presente por su acción unitario desde sí misma y es infinita, las realidades participan de modo diverso. Así, dioses, ángeles, héroes y demonios sirven como intermediarios. (Proclo, *De Providentia* 4,24) Es interesante cómo Proclo intenta justificar la existencia de entidades intermedias que están presentes en el mundo, ya que podría pensarse que nada de la religión grecorromana es necesario para la salvación, pero

Proclo, siguiendo a Plotino y sobre todo a Jámblico intenta demostrar que los dioses son útiles y necesarios en la vida terrena, desechando así la idea de que sean falsos. No cabe duda de que, Proclo conocía el cristianismo e intentaba hacer una especie de contrapeso a partir de la religión grecorromana sin por ello caer en contradicciones, por ello estas diez cuestiones intentan dilucidar varias interrogantes para sustentar la idea de la providencia. Así, la jerarquización se compone de ángeles, luego héroes y finalmente demonios, quienes completan la obra por mediación, poniendo en relación los extremos. (Proclo, *De Providentia* 4,24) Podemos observar hasta aquí que Proclo intenta justificar la existencia de los dioses y su relación con la providencia. Los oráculos también son parte importante, pues ellos permiten tener un conocimiento del mundo, sin embargo, si en algún punto fallan se debe a un error humano, ya que las divinidades no pueden equivocarse.

La participación de los dioses, ángeles y demonios es importante en el mundo, por ello intenta justificar a estas entidades. Ahora bien, si la providencia participa de lo Uno, ¿por qué otras entidades tienen un poder providencia? ¿cómo es que se dice que también los ángeles y los demonios desarrollan una actividad providencial, y también héroes y almas gobernando el mundo junto con los dioses? (Proclo, *De Providentia* 10, 62) Esta es una pregunta sumamente interesante, pues veremos como, por ejemplo, Agustín de Hipona sostendrá que el cristianismo no es un politeísmo, dejando de lado la actividad de los ángeles. Proclo, por su parte responde a esta cuestión nuevamente con un sistema jerárquico, pues, en primera instancia, se necesita definir qué tipo de providencia ejercitan estos seres, pues no cuidan al mundo como lo Uno. Las divinidades no son tales sino en virtud de la unidad que existe antes que la Inteligencia, el mismo Dios deriva del Bien. A toda hipóstasis principal: Alma, Intellecto y Bien, le corresponde un número que de ella deriva y es doble, por un lado, todo lo que existe perfectamente y por otro, es el número de las realidades que se irradian en aquellos entes que vienen después de los primeros. (Proclo, *De Providentia* 10,63-64)

Por ello los dioses, ángeles, demonios, héroes y también nuestras almas participan de las unidades, las realidades que se derivan de los dioses son entes que están conectados por medio de los seres intermedios al tercer orden de realidad, incluso en nosotros, hay una secreta huella del Uno. Los dioses, por su parte existen en tanto que unidad. Los ángeles, demonios y héroes cuidan la realidad solo cuanto tienen germen del Uno y no en cuanto están dotados de vida e Inteligencia. Por tanto, tienen la capacidad de ejercer providencia, pero

solo por la unidad que está presente en ellos, esto los hace semejantes a los dioses, cuidar de los seres. Dios, en última instancia, es el primero en proveer al ser más alto. Las Almas cuidan la realidad junto con los dioses y las estirpes superiores. La providencia, por su parte, se ocupa de las cosas futuras no a través de razonamientos conjeturales, sino haciéndose cargo de la situación en la unidad psíquica. A través de la iluminación de la unidad de las almas, ve de modo atemporal aquello que está en el tiempo. Los ángeles y otros géneros tienen la experiencia atemporal constante, por esa razón tales realidades desarrollan una actividad providencial más perfecta que la guiada por la razón. Ven todo en virtud del Uno principio, causal de todo lo que existe. Los ángeles están ligados a los dioses y así ejercen la providencia. Cada dios es una unidad y las realidades inferiores también son unidades. Estas unidades que las caracterizan imitan a Dios, del cual dependen. Por eso las realidades que vienen después de lo Uno tienen providencia. A causa del Bien existe una providencia en los dioses y los seres que viven después de los dioses. (Proclo, *De Providentia* 10,66)

Para Agustín, por su parte, la cuestión de la providencia y el libre albedrío no es asunto menor, en varias obras intenta demostrar que el libre albedrío existe, que nosotros tenemos una libre voluntad de nuestros actos, dicha voluntad puede ser usada para seguir el camino de Dios o bien para apartarse. La libertad no tiene una contraposición con la presciencia de Dios, que conoce todo antes de que ocurra, ¿cómo es esto posible? En el libro tercero de *De libero arbitrio* Agustín de Hipona dialoga con Evodio, quien interroga sobre el mal, la providencia y la voluntad del hombre. Una vez que ha aceptado considerar al libre albedrío como un bien, ya que es voluntad de cada hombre pecar o no, se dispone a tratar de resolver la aporía: si Dios conoce todo antes de que suceda, ¿tenemos libertad en nuestras acciones? ¿pecamos por necesidad? Son dos de las preguntas clave con las que Evodio interrogará a Agustín para comprender tal aporía. Para el obispo, el error está en que algunos hombres, negando a la providencia y a Dios, se entregan a los pecados, pues se dicen guiados por la fortuna, guiados por el hado y se entregan a sus deseos. Otros, por su parte, que no se atreven a negar a la providencia la culpa de ser injusta y perversa. (*De libero arbitrio*, III, II, 5) Ambos están en un error, pues la providencia no es injusta, en realidad lo que se puede hacer es pedir perdón a Dios por los pecados.

Pero, más allá de eso, ¿cómo es posible que Dios sea capaz de conocer todos los futuros y que, al mismo tiempo la humanidad tenga libertad? Es decir, si Dios sabe de

antemano que alguien va a pecar, entonces parecería que ese pecado se da por necesidad, si es necesario que el hombre peque, entonces ya no hay libertad, sino más bien, algo irresoluble. De este razonamiento se sigue entonces la negación de la presciencia divina, o bien de que no pecamos libremente, sino por necesidad. (*Del libre albedrío*, III, III, 6) Sin embargo, Agustín debate con el argumento de la omnipotencia de Dios, ya que Dios no puede obrar por necesidad, ya que Él determinó de una vez y para siempre cómo ha de desarrollarse el orden universal y nada hay fuera de su voluntad. (*Del libre albedrío*, III, III, 6) En este sentido, la dicha que cada uno alcance será posible gracias a la presciencia divina. Según Evodio, quien ya está convencido de la presciencia divina, argumenta que “si en mi mano estuviera el ser bienaventurado, lo sería desde ahora; lo quiero desde ahora mismo, y no lo soy porque no soy yo quien me hace dichoso, sino él”. (*Del libre albedrío*, III, III, 6) Es decir, aquello que está en nuestro poder es solo lo que queremos hacer, nada está en nuestro poder más que la voluntad, por ello, ni la presciencia de Dios ni la providencia nos obligan a pecar o a faltar a Dios. “Aunque Dios conozca de antemano todos los actos de nuestra voluntad, no se sigue, sin embargo, que queramos alguna cosa sin voluntad de quererla.” (*De libero arbitrio*, III, III, 6) Nadie llega a ser feliz sin quererlo, sostiene Agustín. Así, la presciencia de Dios no anula la voluntad humana. Si el día de mañana realizamos actos pecaminosos no son realizados por necesidad sino por voluntad propia. Nosotros queremos libremente, sin dejar de lado por eso la presciencia divina. Es decir, la existencia de la providencia no anula nuestra voluntad, porque conoce en cuando a la presciencia de Dios y no como conocemos nosotros.

Por lo tanto, presciencia de Dios no obliga a pecar, por eso Dios castiga los pecados, pues nos ha dado libre voluntad para realizar nuestras acciones y somos nosotros quienes han elegido obrar de alguna manera. Sin embargo, parecería que para Evodio aún no existe tanta claridad en la aporía que implica la presciencia divina de nuestros pecados y nuestra libertad de pecar, ¿cómo puede castigar Dios los pecados que es necesario que se cometan? ¿por qué castiga los pecados que ya tenía previstos? La presciencia de Dios no obliga a pecar, pues solo es presciencia, pero no tiene una acción directa con las criaturas, es decir, Dios conoce a todas sus criaturas, pero no interviene directamente ni domina su voluntad, sino que esta es libre. Dios no es el autor del futuro que prevé, por tanto, no obliga a nadie a cometerlo, “confesamos que es propio de su presciencia el no ignorar nada de cuanto ha de suceder, y

propio de su justicia el no dejar impune el pecado de su juicio, precisamente porque es cometido por la voluntad libre, y que la presciencia no obliga a pecar”. (*De libero arbitrio*, III, IV, 11) Agustín intenta así demostrar que la libertad humana es consistente con la presciencia de Dios. En Proclo, hemos visto que los ángeles, dioses y demonios tienen una categoría ontológica inferior a lo Uno y a la providencia. Para Agustín, todos debemos agradecer al Creador, que incluso a las criaturas más inferiores las ha dotado de ser. Dios no es culpable de los pecados humanos, pues ha creado a los ángeles, quienes también tienen libertad y no pecan ni pecarán jamás. (*De libero arbitrio*, III, V,14) “Si te agrada la criatura que [...] no peca, no hay duda de que la preferirás, y con justa razón, a la que peca [...] así el Creador la antepuso en el orden de la creación, y ten por cierto que tales como tú las imaginas se hallan en tronos superiores y en lo más alto del cielo. (*De libero arbitrio*, V, 14) Agustín no niega la realidad de los ángeles, pero no le da la misma categoría que Proclo. Aun así, podríamos preguntar, entonces ¿por qué Dios ha decidido crear a la humanidad si esta es capaz de pecar? Porque Dios, dice Agustín ha decidido no privarnos de su infinita bondad, incluso sabiendo que algunos habrían de pecar por voluntad, “porque así como es mejor un caballo que se desvía del camino que una piedra que no se desvía, porque carece de sentido y de movimiento propio, así también es más excelente la criatura que peca por su propia y libre voluntad que aquella otra que es incapaz de pecar por carecer de voluntad libre” (*De libero arbitrio*, III,V, 15).

Para Proclo todo funciona de manera jerárquica y cada criatura tiene una tarea dada, Agustín, por su parte, remite siempre a Dios como único Creador, quien a previsto que los ángeles no pecarán, sin embargo, sostiene “más si por un posible pecaran, bastaría, sin embargo, el inefable poder de Dios para gobernar todo el universo de manera tal, que, dando a todos y cada uno su congrua y condigna retribución, no se daría en toda la universalidad de su imperio ni el más leve indicio de desequilibrio ni la más leve inconveniencia. (*De libero arbitrio*, III, XI, 33) Suponiéndose pues, que los ángeles decidieran pecar, Dios gobernaría todas las cosas del modo más acabado. Las diferencias entre Proclo y Agustín de Hipona son notorias, mientras Proclo admite que el Uno es la entidad ontológica superior y que hay unidades en los ángeles, demonios, héroes y en nosotros, para Agustín de Hipona Dios es el gobernante de todo, los ángeles existen, pero no tienen la capacidad de tener providencia, sino que son ajenos a ella, en este sentido, la jerarquización de Proclo es muy diferente a la

de Agustín, para el ateniense hay varios grados hasta llegar a nosotros y todos los entes superiores tienen poder sobre nuestra existencia. Para Agustín el único gobernante es Dios y solo él puede guiar nuestras vidas.

2.2 La providencia y el destino: neoplatonismo y cristianismo

¿Existe el destino? Es una pregunta que se realizaron tanto Proclo como Agustín de Hipona, mientras el primero lo acepta como una entidad ontológica inferior a la providencia, el obispo intentará refutar esta idea, ridiculizando a la religión grecorromana y a sus rituales. La idea de destino no es algo nuevo en Proclo, ha estado presente en el pensamiento grecorromano desde hace mucho tiempo. En *Diez cuestiones sobre la providencia*, en la segunda cuestión, Proclo plantea que la providencia conoce lo contingente. Algunos excluyen a la naturaleza contingente, otros niegan que la providencia se extienda a esas cosas, pero el ente que cuida la realidad conoce necesariamente las cosas que cuida y conociéndolas no duda de la naturaleza de lo contingente. Lo que Proclo busca solucionar es una respuesta a la existencia de la providencia y al hecho de que ella se extienda sobre todo aquello que se dice que es un ente. (Proclo, *De Providentia*, 2, 6)

Esta cuestión sin duda es un problema grande; si la providencia existe, ¿se niega entonces lo contingente? Proclo lo soluciona de la siguiente manera: sabemos que la providencia es anterior a las cosas, en este sentido, el conocimiento puede darse de dos maneras; en primer lugar, puede modificarse junto con lo que conoce y ser semejante a él; en segundo lugar, puede ser afín a lo conocido. Pero el conocimiento de los entes superiores es superior. (Proclo, *De Providentia* 2,8) Es decir, si las hipóstasis de la providencia estuvieran fuera de lo Uno, sería necesario que su conocimiento no participara de lo Uno, pero ya se ha dicho que la providencia viene de lo Uno, por lo tanto, conoce de manera necesaria todas las cosas pese a ser contingentes y las conoce universalmente. La providencia continúa siendo atemporal, indivisible, libre de todos los contrarios. Porque el conocimiento está determinado por la naturaleza que conoce, pero lo que conoce es unitario.

¿De qué manera, entonces, conoce lo contingente? Lo conoce no en cuanto a contingentes, sino en cuanto a providencia, es decir, de una forma superior a las propias entidades contingentes, porque existe independientemente y está sustraída a lo temporal. En

este sentido, Proclo utiliza una respuesta ya conocida en Agustín, es decir, aquello que no puede explicarse está fuera del tiempo, de esta manera soluciona problemas que a simple vista parecieran irresolubles. Para nosotros es natural pensar las cosas dentro del tiempo, pero la providencia, según Proclo excede ese concepto. Posee pues, un conocimiento determinado de lo indeterminado a causa de su naturaleza. La indeterminación viene de los hechos futuros pero que aún no existen, la providencia conoce por anticipado la causa de aquello que es indeterminado. Posee la divisibilidad permaneciendo indivisible. La providencia es la causa de todas las realidades de las cuales es causa, tanto determinadas como indeterminadas, de modo determinado. (Proclo, *De Providentia* 2,8)

En la tercera cuestión; se ha dicho que la providencia es la causa de las cosas determinadas y de las indeterminadas, ello lleva a Proclo a la siguiente pregunta: “¿acaso lo será de ambas siendo idéntica, o bien siendo diferente? Porque si siendo idéntica, ¿de qué manera podría distinguir en su conocimiento, entre las cosas que dependen de la providencia misma, aquello que va a ser determinado de aquello que va a ser indeterminado?” (Proclo, *De Providentia*, 3, 9) Para responder a esta pregunta se parte de una afirmación, “la providencia se sitúa en lo Uno”, es decir, toda forma de providencia transmite siempre a las realidades de las cuales se cuida, en este sentido, el proveer no es sino hacer el bien. Ahora bien, no debemos olvidar que para Proclo el Uno es lo mismo que el Bien, por ello, “la dación del bien es la dación de lo uno en todo lugar.” (Proclo, *De Providentia* 3, 10) Si atendemos a esta relación, podemos pensar lo siguiente: la providencia es caracterizada por lo Uno, lo que equivale a decir que es caracterizada por el Bien. Pero lo Uno de la providencia no es lo uno material. Lo uno material es infecundo, pues no hay nada después de la materia, mientras que el Uno de la providencia es fecundo y eficiente, ya que toda cosa viene después de la providencia. Lo Uno de la providencia se sitúa encima de toda esencia particular, “posee una potencia unitaria indefinible e incomprensible para todos. Por tanto, no es posible que ella sea explicada, contenida, narrada o comprendida.” (Proclo, *De Providentia* 3, 10)

Es decir, lo uno de la providencia es uno en un grado superior a la unidad incorpórea y corpórea, su *apeirodýnamos* (infinita potencia), más infinita que la potencia finita e infinita. En este momento, Proclo plantea una jerarquía entre los infinitos, siendo unos más grandes que otros, “no hay nada de extraño si entre las potencias infinitas hay una que posee el carácter de la infinidad en un grado superior a otra.” (Proclo, *De Providentia*, 3, 11) La

infinita potencia de la providencia comprende todas las potencias que pertenecen a toda realidad de la cual cuida la providencia. Ahora bien, lo uno que está presente en los entes incorpóreos está más próximo a la unidad, pero el cuerpo se aparta muchísimo de lo Uno. En este sentido, podemos notar nuevamente la jerarquización tan marcada de Proclo para explicar su teología. Existe pues una diferencia en el grado de unidad, pues es posible ver cómo toda realidad deviene a otra por disminución con respecto a la que procede, hasta alcanzar el último nivel de *seirá* (orden). (Proclo, *De Providentia* 3, 11)

En todo caso, la providencia es de la naturaleza de lo Uno, y posee así una potencia infinita, y poseyendo esa potencia algunas realidades son controladas por la providencia misma y son aquellas que están determinadas naturalmente, otras existen según la infinidad, y esas son las que Proclo llama “indeterminadas” (Proclo, *De Providentia* 3,12) Retomando la idea platónica del mundo de las ideas, Proclo sustenta que “aquí abajo” se da por un lado la imitación de la dimensión superior y, por otro lado, la condición de lo uno a través de la determinación. (Proclo, *De Providentia* 3,12) En este sentido, los entes que vienen después de los seres primeros son los mutables. Los seres primeros son inmutables. En este sentido no debe olvidarse que para la teología de Proclo, el Intelecto produce de manera doble; es decir, lo corpóreo y lo incorpóreo, el intelecto conoce y produce ambos. En otras palabras, todo aquello que genera al mismo tiempo conoce, conoce mediante lo que es superior. (Proclo, *De Providentia* 3,12) Así pues, los entes contingentes son definidos por el límite de lo necesario. En última instancia, la providencia conoce ambas realidades, y sabe por anticipado qué características conferirá a uno u otro ser según la forma en que lo ha creado y delimitado. (Proclo, *De Providentia* 3,13) Es en lo Uno que deriva cada uno de los límites y todo tipo de infinidad. Con todo aún persiste la duda de aquello contingente. Todo lo indeterminado tiene su indeterminación en el hecho de no existir aún, también lo contingente, sin embargo estos eventos encuentran su determinación y cumplimiento, para ello dice Proclo: “y todo esto lo manifiestan de un modo conjetural las adivinaciones; y es que estas se verifican mejor cuando se producen poco tiempo antes de los eventos a los cuales hacen referencia” (Proclo, *De Providentia* 3,14) Esta postura es particularmente interesante, pues parece que las condiciones causales son determinadas, ya que parece empatar con las teorías eclesiásticas que veremos sobre todo en Agustín de Hipona y en general de los escolásticos, donde lo contingente no deja de serlo.

No obstante, Proclo parte de una idea jerarquizada y por ello, al estar nosotros tan alejados de lo Uno no tenemos una relación directa. Así, son otras realidades las que se encargan de las realidades terrenas, por ejemplo, los demonios. Sin embargo, incluso los demonios conocen separadamente, podría pensarse aquí que tienen un conocimiento parecido al nuestro, no obstante, las realidades son diferentes. La jerarquización en todo caso remite a los dioses, superiores a los demonios, la capacidad de reconocer lo indeterminado de lo determinado. En todo caso los dioses parecieran querer tener providencia de las cosas indeterminadas de modo determinado ejercen providencia. Los dioses, por un lado, se extienden con su trascendencia y, por otro lado, los demonios comparten plenitud con los dioses. Así es que unos protegen a los animales y plantas, otros de manera más particular el corazón u otras partes del cuerpo, así “todo está lleno de dioses”. (Proclo, *De Providentia* 3,16) Mientras unos cuidan la realidad directamente, otros lo hacen por medio de los demonios. En este sentido, Proclo estará pensando en una manera de justificar a los dioses del panteón grecorromano dentro del neoplatonismo, no sólo para acoplarlos sino para visibilizar su valor. En todo caso, las cosas que están más cerca del Sol, del Alma y del Intelecto son en mayor medida iluminadas, vivificadas y más perfectas con respecto a aquellas que están más distantes. (Proclo, *De Providentia* 3,17)

La providencia, tiene como fin beneficiar a todas las cosas que entran en su acción y que participan de ella, es decir, también las cosas que dependen de la providencia por causa de los seres intermedios, quienes a su vez dependen de los superiores. Así pues, es necesario que exista una providencia para todas las cosas, pero no la misma para todas. (Proclo, *De Providentia*, 3,18) Las realidades más pobres son las que se sirven de la vinculación para depender de la providencia, y es que al final hay una coordinación de todo con respecto a lo Uno, sin embargo, existe una jerarquización y es por ello que las cosas no pueden participar de igual manera de lo Uno. La providencia es la misma, sin embargo, no llega de la misma manera a todas las cosas.

La providencia existe en los entes superiores, porque las realidades más perfectas no carecen de nada, es la causa de todos los bienes, y si bien se dice que estas realidades son independientes y autárquicas es porque la providencia misma las ha dotado, por lo que todas las cosas están relacionadas con la providencia según su orden. Algunos entes deben su ser a la providencia y son eternos, otros son generados gracias a realidades eternas. (Proclo, *De*

Providentia, 3,20) Las realidades que están a gran distancia de la providencia tienen necesidad de participar de ella, sin embargo, no todas las cosas la pueden recibir de la misma manera, pues la providencia hace que toda cosa tenga participación, pero no necesariamente que exista el mismo bien en todas las cosas. Por ejemplo, las almas y los cuerpos tienen realidades diversas, las almas actuando de diversas maneras obtienen suerte de diversos destinos, ya que toda alma tiene un destino propio, sin embargo, algunas lo aceptan y otras no. Así pues, para responder la cuestión se puede inferir que existe una infalible providencia para las cosas particulares, es decir, nada es accidental, pues sería ridículo afirmar que algunas cosas siguen las leyes de la providencia y otras no están sujetas a ella, porque todas existen de un modo semejante. (Proclo, *De Providentia* 3,20)

Para Proclo, todo sigue un orden semejante, la providencia puede conocer lo contingente porque es atemporal y gracias a su jerarquización ontológica puede ubicar a las distintas entidades divinas para que cada una tenga un papel importante. Así mismo, el ateniense admite la idea de destino, como hemos visto, menciona que algunas almas deben seguir su destino. Sin embargo, ¿aceptar el destino significa que no tenemos libertad en nuestras acciones? ¿cómo puede conjuntarse la idea de destino y libertad? Proclo responde que los demonios gobiernan a los animales y a la humanidad como único rebaño. El plan providencial es similar en todos los animales porque no son capaces de autodeterminarse, así también, hay un plan providencial para las plantas. El universo, por su parte, recibe tanto el destino como la providencia, las partes más importantes han de padecer mayormente la influencia de la providencia, es entonces, menos importante el destino. (Proclo, *De Providentia* 7,45) Las realidades intermedias están sujetas a ambas por igual. Así, las primeras realidades poseen dones de la providencia, pues imitan al Intelecto, son capaces de dar vida y son ricas en virtudes. Las realidades intermedias son capaces de elegir, poseen una forma de vida capaz de participar de los dos extremos. La humanidad, por su parte, recibe tanto la providencia como el destino, de la providencia recibe los oráculos, apariciones de dioses y demonios o curaciones que se producen en los sueños. (Proclo, *De Providentia* 7,46) No se trata pues, de una potencia única, aunque a veces pueda confundirse, sino que ambas tienen injerencia. La providencia es la guía del intelecto, mientras que el destino es la guía de la necesidad. El tercer género de los seres carece de autonomía, es decir, los animales. Ellos viven completamente guiados por el destino, son producidos por este y dependen por

completo de él. Se puede decir que son el género menos importante y son creados para cumplir una función. (Proclo, *De Providentia* 7,47)

Agustín de Hipona refutará la idea de destino, pues la considera propia de la religión grecorromana. La situación político-religiosa de Roma en el siglo V d.C. es bastante compleja. Por un lado, el cristianismo ya era la religión oficial del imperio y ya había pasado algún tiempo desde que Teodosio la decretó como religión oficial. No obstante, como podemos darnos cuenta en *La Ciudad de Dios*, la religión grecorromana seguía vigente, había cultos, rituales y creencias que difícilmente los habitantes de la urbe dejarían de lado. Para Agustín de Hipona, el destino no tuvo nada que ver con la grandeza del Imperio Romano, e intenta refutar a quienes sostienen que sí, incluso acusa a quienes así lo creen de ignorantes, "...la gente, al oír esta palabra, lo que entiende por el modo corriente de hablar es únicamente la influencia de la posición de los astros al nacer o al ser uno concebido" (Agus., *Civitas Dei*, V,1) Sobre ello, Agustín realiza una larga digresión para intentar demostrar que tanto la concepción como la posición de los astros no tiene influencia en la vida humana, y que se trata, en todo caso, de una creencia superflua. Para demostrar esto, Agustín critica que se hagan rituales tanto del día de boda como de cosecha, su razonamiento es el siguiente: Si es verdad que el destino se forja en el día de la concepción y que está determinado por los astros, ¿qué sentido tiene, entonces tratar de encontrar un día idóneo para casarse o cosechar? ¿no ha quedado ya eso determinado anteriormente? (Agus., *Civitas Dei*, V,7) El obispo arremete totalmente contra los astrólogos por considerarlos mentirosos, pues le parece que todas las determinaciones que estos tienen son falsas, incluso inspiradas en malignos espíritus, "que ponen buen cuidado en infundir y acreditar en los espíritus humanos estas falsas y perniciosas creencias de la fatalidad astral." (Agus., *Civitas Dei*, V, 7) Queda claro para el autor que la creencia en el destino es sinónimo de ignorancia, ya que hay varios nacimientos que se producen exactamente en el mismo momento, por ello, pensar que el destino se determina en cuanto a la concepción o nacimiento le resulta ridículo. Además, agrega, miles de animales nacen en el mismo momento, no puede pensarse que todos los nacimientos se detienen en pro de uno solo.

No debemos pasar por alto que Agustín está discutiendo con la filosofía latina, por ello, intentará demostrar que es incorrecta, en este sentido, para el obispo hay una confusión entre el destino y la voluntad de Dios. La palabra "destino" puede entenderse de diferentes

maneras, una es la ya citada, que se refiere a la posición de los astros en el día de la concepción o del nacimiento, otra se refiere a la serie de todas las causas concatenadas que originan cuanto sucede. (Agus., *Civitas Dei* V,8) Agustín defenderá la idea de que el único que conoce todo antes de que suceda es Dios. No es raro encontrar en los apologetas del cristianismo una sistemática citación de autores clásicos para demostrar que las ideas que tenían eran parecidas al cristianismo, y que, en todo caso, sólo hacía falta la llegada de la religión verdadera para demostrar que todo era un plan de Dios. Por ejemplo, Séneca en sus epístolas, parece someterse a la voluntad del destino. “Condúceme, Padre soberano, dueño de las alturas celestes, a donde bien te plazca. Obedeceré sin demora. ¡Heme aquí presto! Haz que yo no quiera; te seguiré con llanto y, aunque malo, soportaré lo que el bueno hace con agrado: lleva de la mano el destino al que obedece, y fuerza al que se resiste.” (Séneca, Epist. 107, 11 en Agus., *Civitas Dei*, V, 8) La interpretación de Agustín en esta cita es pensar a la voluntad del Padre y al destino como sinónimos. Para el autor, esto implica que ya se tenía una idea de Dios, el Dios cristiano que había estado presente en la historia de la humanidad.

Dios conoce todo, la presciencia de Dios es innegable, sostiene el obispo, por ello refuta las propuestas de Cicerón. No sobra recordar que Cicerón intentó refutar a los estoicos, por ello, negó que la adivinación fuera posible, negando así la ciencia del futuro, para el romano, no existe posibilidad alguna de predicción ni por parte de Dios ni por parte de la humanidad, en este sentido niega la presciencia de Dios. Lo que lleva a Cicerón a hacer tal afirmación radica en el hecho de que, si se admite la posibilidad de conocer los hechos futuros, entonces han de suceder según ese orden, de ese previo conocimiento, es decir, ya está determinado. Si todo está determinado entonces se desarrolla bajo la fatalidad. Si todo es así, entonces nada dependería de nosotros, “si concedemos esto, se derrumba toda vida humana: ¿para qué promulgar leyes? ¿para qué reprender ni hablar, vituperar o exhortar? Se prescribirán premios para los buenos y castigos para los malos, pero sin justicia alguna” (Cic., *De fato* 17, 40) lo que Cicerón intenta defender es la posibilidad de que nuestras acciones tengan algún sentido. En este sentido admitir que existe ya un orden previsto y que la adivinación puede ayudar estaría negando la libertad que tenemos; Cicerón entra así en una aporía: o que algo dependa de nuestra voluntad o que existe el conocimiento previo del futuro. (Agus., *Civitas Dei* V,9,2) para Agustín esto no es motivo de aporía. Hemos visto ya que Proclo no niega el destino, de

hecho, lo admite como entidad inferior; Agustín lo niega, pero en vez de hablar de destino, habla de la presciencia de Dios como salida a la disputa; Dios conoce todas las cosas antes de que sucedan, afirma, y al mismo tiempo, nosotros hacemos voluntariamente aquello que tenemos conciencia y conocimiento de obrar movidos por nuestra voluntad. (Agus., *Civitas Dei* V,9, 3) Así, Agustín afirma que nada ocurre por el destino. Agustín toma por destino a “la posición de los astros en el momento de la concepción del nacimiento de alguien”. (Agus., *Civitas Dei* V, 9, 3) Dios ha hablado y se han hecho las cosas, sostiene Agustín, guiándose por las Sagradas Escrituras, pero de ello no se sigue que nada ocurra por nuestra libre voluntad, ya que nuestra voluntad pertenece al orden de las causas. No olvidemos que para Agustín no es posible aceptar que las malas voluntades sean por causa de Dios, sino que Él es dispensador de todo poder, pero no de toda voluntad, pues esta es libre, las malas voluntades son contrarias a la naturaleza. (Agus., *Civitas Dei* V,9, 4) De esta manera, Agustín pretende conciliar la posibilidad de un libre albedrío, de la presciencia de Dios, así como refutar a Cicerón, pues este niega que alguien pueda conocer con anterioridad a las cosas. De este modo Agustín refuta a Cicerón, pues desde su perspectiva, sí existe un libre albedrío y al mismo tiempo, la presciencia de Dios lo conoce todo. Por ello, que Dios haya previsto lo que iba a querer nuestra voluntad invalida a la voluntad, por ello no son inútiles las leyes, ni las represiones, exhortaciones o alabanzas, todo esto estaba previsto por Él. (Agus., *Civitas Dei* V,10, 2) El hombre no peca porque Dios lo haya previsto, peca por su voluntad, porque no es destino, ni la fortuna, ni otra realidad, es el hombre quien decide pecar, si él no quiere, no pecaría. (Agus., *Civitas Dei* V, 10, 2)

El destino y la providencia son temas de sumo interés para ambos autores. Mientras el ateniense lo admite, el obispo lo niega, pero ambos coinciden en que el destino no determina nuestras acciones, somos pues, libres en lo que hacemos. Para Proclo el destino es una entidad ontológica inferior, que solo guía por completo a los animales, nosotros en cambio tenemos la posibilidad de pensar y elegir lo que hacemos, ni la providencia ni el destino son culpables de nuestros actos. Para el obispo, la presciencia de Dios lo ha visto todo, pero no interviene en nuestras acciones, Dios no ha dotado de libre voluntad, nosotros decidimos cada día actuar de alguna manera sin que Dios intervenga en ello. Estas cuestiones que parecieran tan lejanas cronológicamente aún son parte de nuestro pensamiento, ¿por qué me ha pasado esto? ¿por qué sufro? Son preguntas que aún tenemos en el día a día. Por ello, en el siguiente apartado

veremos la manera en que soluciona el porqué del sufrimiento humano, sin duda una de las cuestiones más controversiales para ambos autores.

2.3 El sufrimiento humano, ¿es injusta la providencia?

La cuestión sexta es sin duda una de las más interesantes planteadas por Proclo, y considero uno de los puntos clave para comprender la noción de individualidad y la manera en que esta puede ser o no solucionada. Si es verdad que existe la providencia, y existiendo ella necesariamente lo hace en conformidad con el Bien, “¿de qué modo se puede explicar tan gran injusticia en el universo por cuanto respecta a los destinos de los hombres?” (Proclo, *De Providentia* 6,32) porque mientras algunos tienen riquezas y bondades otros sufren y no solo eso, sino que algunos siendo depravados, y faltos de virtudes tienen riquezas o buenos puestos. Mientras que otros carecen de todo bien material que les posibilite una vida digna, ¿no estaría esto en contradicción con la idea de la providencia y el bien que busca? (Proclo, *De Providentia* 6,32) Una primera respuesta de Proclo es que los virtuosos no se interesan en las cosas materiales, y ello lo sabe la providencia, por lo que no dota de bienes materiales a quienes ansían la búsqueda de la virtud. Según Proclo el logro de la virtud es lo único que está en la mente de los hombres buenos, por ello los bienes materiales pasan a segundo plano. (Proclo, *De Providentia* 6,33) En este sentido, la donación de la providencia es *prearmónica*, es decir, la acción armónica de la providencia es previa a la propia armonía. Es manifiesto para Proclo que aquellos que buscan la virtud siempre la encuentran, pero no así aquellos que buscan las cosas materiales. En todo caso, la ausencia de bienes posibilita entonces la virtud, ya que los invita a alejarse del cuerpo y llevándolos a huir de los bienes aparentes. (Proclo, *De Providentia* 6.34)

Si la providencia dotara de belleza y riquezas solo a algunos parecería que aquella persona que no tiene belleza o riquezas sería por definición, malvado. Sin embargo, la virtud es más admirable en el infortunio que en la riqueza, por ello la providencia no puede dotar de riqueza y bienes solo a algunos. Para Proclo aquellas adversidades por las que tenemos que pasar una y otra vez se dan en pro de una virtud superior, puesto que el alma se sirve de un cuerpo mortal, y por ello, el alma inmortal necesita instrumentos que puedan poner trabas al elemento corpóreo, “tal es el caso, por ejemplo, de la enfermedad, a fin de que el cuerpo sano no interfiera con el intelecto [...] o de la pobreza, para que el tipo de vida intemperada

no pueda ser satisfecha con el dinero; o la falta de poder, a fin de que el hombre no se convierta en *philótimos* (esto es, en amante de los honores)". (Proclo, *Diez cuestiones* 6,36) Por este motivo, asegura el ateniense, muchos virtuosos prefieren vivir en la pobreza antes que en la riqueza, prefieren visitar lugares insalubres, y hasta hay quienes han rechazado sus riquezas, por ejemplo Platón y Crates, quienes han preferido alejarse de la vida llena de opulencias. (Proclo, *De Providentia* 6,36)

De esta manera, Proclo intenta refutar la idea de una providencia injusta, pues los virtuosos no deben quejarse entonces de los males que aquejan la vida terrena, "¿cómo no llamar entonces, castigos a los dones que la suerte otorga a los malvados?" (Proclo, *De Providentia* 6,37) pues la suerte pone de manifiesto así su maldad. En todo caso la virtud no es una ni uniforme, sino que se presenta de diferente manera. Por ello la providencia conduce a la quietud a aquellos que son activos, y a la actividad a quienes solo son contemplativos. Por estos motivos, aquel que busca la virtud la encontrará pese a las circunstancias. Por tanto, no es posible que la providencia done todos los bienes a una sola persona, tampoco Platón consideraba que todas las decisiones deben ser tomadas por una clase de ciudadanos. (Proclo, *De Providentia* 6,38) En este sentido cuando las almas se encarnan es necesario que pasen por ciertos males para que deseen volver al lugar de donde provienen, donde el mal no está presente. Por tanto, los males aparentes son asignados a quienes son buenos y para los malvados es necesario que exista la posibilidad de participar del bien. (Proclo, *De Providentia* 6,38)

Proclo ha intentado defender el argumento de que la providencia no es injusta, sino todo lo contrario, es capaz de otorgar a cada ser humano la justa medida de lo que puede enfrentar en este mundo. Sin embargo, pareciera que no tenemos completa libertad de lo que somos ni de nuestras acciones. Por ello Proclo identifica el concepto de *autexoúsios* que puede entenderse como "libre albedrío", es decir, la capacidad que tenemos de discernir entre lo bueno y malo, y la responsabilidad que tenemos de nuestras acciones, "nosotros mismos, y no la providencia, somos responsables de todos aquellos actos que son realizados por nosotros" (Proclo, *De Providentia* 6.39) Por ejemplo si nosotros mismo provocamos la pobreza o la enfermedad, es entonces una responsabilidad personal y no de la providencia. En este sentido, la ley del universo da a las partes la posibilidad de actuar, ya que cada uno tiene la posibilidad de moverse a sí mismo y ello implica una responsabilidad. La

providencia, en todo caso, valora si tenemos la necesidad de un freno. Es decir, para algunos es necesaria una propedéutica purificación para mejorar las costumbres y alcanzar así la virtud misma. La providencia nos aleja de los asuntos humanos para que construyamos en nosotros el amor dirigido a la virtud. (Proclo, *De Providentia* 6,39)

Vale la pena volver a preguntarse por la justicia de la providencia, pues si bien, Proclo ha intentado explicar que la providencia no es injusta, sino que da a cada uno lo que merece, podría refutarse entonces que, por ejemplo, cuando pasan desastres naturales en ciertas ciudades mueren tanto buenos como malos. La misma situación equipara a personas con cualidades morales distintas, ¿cómo encaja esto con la idea de una providencia proveniente del Uno-Bien? Para ello, el ateniense tiene dos posibles respuestas; primero, que las personas no padecen las mismas cosas, mientras algunos mueren en la angustia total, otros mueren con tranquilidad y dignidad. Después, se considera que unos van a un lugar donde reposan los mejores y otros a un lugar donde reposan los malvados. En segundo lugar, es importante mencionar que existe un orden universal capaz de unir a los entes que son salvados y todo ello está ya planeado por la providencia. (Proclo, *De Providentia* 6,40) Se puede refutar nuevamente que los individuos que padecen un destino común no necesariamente tenían similitud de almas, sin embargo, para Proclo, mientras mayor sea la relación entre ellos, serán semejantes los destinos que deban padecer. (Proclo, *De Providentia* 6,41)

En la octava cuestión, Proclo vuelve a las cuestiones humanas, los castigos de la providencia para aquellos que se comportan de modo injusto no alcanzan al pecador inmediatamente después del pecado cometido por él, sino que, tras un tiempo, a veces muy largo, ¿cuál es la razón? (Proclo, *Diez cuestiones* 8,49) El castigo inmediato, en todo caso no desarraiga la maldad ni impide su realización. (Proclo, *De Providentia* 8,49-50) Aquellos que roban y transgreden las leyes no se detienen aun sabiendo que serán castigados. La providencia no lograría disuadir si aplica un castigo inmediato. El castigo inmediato no funcionaría, pues es como una enfermedad que no puede diagnosticarse de inmediato entonces se espera que avance para poder ser detectada, así la providencia conoce las afecciones y sabe en qué momento curar, pues cura las afecciones del alma. La providencia espera el momento más oportuno para castigar, pues junto a los dioses y el tiempo, controla la fortuna humana. La providencia espera porque considera un mayor bien para poder castigar. (Proclo, *De Providentia* 8,51) Así pues, quienes son malvados y no son castigados

inmediatamente piensan que han logrado burlar toda justicia, pero cuando llega el castigo tienen una justicia más perfecta, puesto que sufren una enfermedad más larga. (Proclo, *De Providentia* 8,53) El no ser castigado de inmediato no debe verse como una debilidad de la providencia, sino como una fortaleza porque la máxima punición sería permanecer sin castigo en la propia maldad. Entonces, se dice que no ser castigado es un castigo sin parangón. Los malvados que reciben el castigo después de mucho tiempo experimentan angustia, por ejemplo, el remordimiento y la angustia, sería mejor para ellos, sostiene el ateniense, recibir un castigo de inmediato y no esperar. Así como la providencia y los dioses esperan el momento de castigar, nosotros debemos actuar solo por la razón. La providencia, en última instancia mantiene con vida a quien debe morir con el fin de que pueda corregir su propia conducta. (Proclo, *De Providentia* 8, 55-57)

La novena cuestión, trata de dilucidar todo aquello que, a primera vista, pudiera parecernos injusto de la providencia, se pregunta, si la providencia existe, ¿Por qué los padres o antepasados dejan una carga en el descendiente? Es decir, si otros cometieron las faltas, es ridículo que la providencia guarde para otros el castigo, el castigo cae en los descendientes. En este sentido, si la culpa cae en los descendientes, entonces afecta a quienes no han cometido pecados, ¿no se perpetúa así un actuar injusto, si la providencia hace pagar las penas a quienes no han actuado injustamente? (Proclo, *De Providentia* 9,58) Proclo encuentra una respuesta que pudiera no ser satisfactoria en nuestros tiempos, pero que ayuda a entender su pensamiento, para él toda ciudad y stirpe constituye un ser viviente, este ser viviente es mayor que los individuos mismos. Por ello, hay un líder que comanda. Existe un solo principio cósmico, este principio controla la vida y las costumbres. Tanto la ciudad como la stirpe son un único animal, entonces no debería sorprendernos que las acciones de los progenitores tengan efecto en los descendientes. (Proclo, *De Providentia* 9,59) No hay descuido en quienes actuaron previamente, pues la providencia lo conoce todo. Es así como, quienes sufren, fueron engendrados por sus progenitores, con ellos comparten vida y naturaleza, hay así, beneficios y castigos por esta relación. Es decir, si todo es parte de un ser y está vinculado no debe extrañar que no sólo lo que está cerca sino también lejano obtiene diversas cosas por la providencia. (Proclo, *De Providentia* 9,59) Nada impide que las cosas lejanas presenten una semejanza mayor que las más cercanas. Por ejemplo, varias generaciones descendientes pagando por una acción pasada, esto se nota, según el ateniense

en la medicina, pues para curar ciertas partes del cuerpo hay que prestar atención a otras. (Proclo, *Diez cuestiones* 9,60) Se puede añadir la transmigración de las almas y que el castigo en distintas vidas se da porque se trata de almas de aquellos que vivieron en otras vidas en donde gozan de honores por méritos adquiridos en las vidas precedentes, o bien, reciben un castigo por culpas acumuladas. Entonces, no debe sorprender los castigos de unos cuerpos por los pecados de otros cuerpos. No se trata de cosas al azar, sino que, aunque ya no sean las mismas, heredan el castigo de la estirpe en función de la dignidad. La providencia premia o castiga a causa de otras almas porque ambas llevan, sin saberlo, un tipo de existencia semejante. Y castiga a otras almas por causa de su misma conducta en otras vidas. Hay cierta identidad que perdura con el tiempo, es decir, los mismos entes son castigados, pero parecen otros porque viven vidas diversas. (Proclo, *De Providentia* 9,61)

En conclusión, no se castiga del todo a las almas distintas, sino que existe una suerte de semejanza en la vida que se regenera siempre. Así, Proclo plantea la idea de un congénito, la providencia corta el mal en las almas, pero como una planta maligna, vuelve a renacer. La providencia castiga a los individuos, aunque ellos no han cometido un mal, elimina previamente la maldad. Es decir, así como algunos niños no se parecen a los padres, sino a los abuelos, el mal puede ser transmitido por diversas generaciones en el alma. (Proclo, *De Providentia* 9,61).

La perspectiva de Proclo plantea soluciones muy distintas a las del cristianismo. Agustín responderá de una manera muy diferente, la pregunta sobre los errores que parecieran transmitirse en generaciones no parece ser algo nuevo para el cristianismo, pues Adán, quien pecó al comer el fruto prohibido, heredó el pecado a la humanidad. Esta sería una cuestión sumamente criticada en el cristianismo, ¿por qué debemos pagar nosotros por un pecado que no hemos cometido? Si Adán y Eva pecaron fue por su voluntad, no obstante, este es un argumento con el que constantemente se ataca al cristianismo, ¿por qué no nacemos libre de pecado? ¿por qué debemos cargar con errores pasados? Para el obispo de Hipona estas quejas no tienen sustento alguno; pues ya ha habido quien puede vencer el error y la concupiscencia, el Señor llama siempre a aquellos que se apartan del camino, no los deja solos para perderse en los pecados. De muchas y diversas maneras llama el Señor a quienes se apartan de su camino, “enseña al creyente, consueta al que espera, exhorta al que ama, ayuda al que se esfuerza y que escucha al que le invoca” (*De libero arbitrio*, III, XIX, 53) Es decir, la culpa

no es por aquello que ignoramos, sino la negligencia de no querer aprender lo que ignoras. Es decir, no se imputa el hecho de tener, por ejemplo, partes heridas del cuerpo (los pecados) sino que se rechace la ayuda de los médicos (la ayuda de Dios, la fe), estos son, en última instancia los pecados propios, por los que debemos pagar. A ningún humano se le ha negado la capacidad de reflexionar. “El mal que alguien hace por ignorancia y el no poder hacer el bien que desea hacer se llaman pecados porque tienen su origen en aquel primer pecado, cometido libremente por Adán; éstos no son más que consecuencia de aquel.” (*De libero arbitrio*, III, XIX, 54) Es decir, así como la lengua no sólo es parte anatómica nuestra, sino aquello que sale de ella y es también un lenguaje, del mismo modo una cosa es la creación en estado de inocencia antes del pecado original, y otra es hablar del castigo impuesto a partir de ellos, por ello nacemos sujetos a la muerte, ignorantes y esclavos de la concupiscencia. (*De libero arbitrio*, III, XX, 54) Pero aun con esta explicación pareciera que Agustín no esclarece del todo porqué debemos pagar por el pecado de los primeros padres, y deberá encontrar una solución que, a diferencia de Proclo, no invoque a la transmigración de las almas. En este sentido, la creación de las almas en el cristianismo también es un tema relevante. Hemos visto en Proclo que la providencia no castiga al azar, sino que se trata de una acumulación de errores que se pagan en diversas vidas. Para Agustín de Hipona, no importa cuál es la verdadera doctrina sobre el origen de las almas, ya que de ninguna manera es injusto que las consecuencias del pecado de Adán pasen a sus descendientes. Después de aquel pecado original, Dios decidió que nosotros nacióramos sujetos a errores y en la tiniebla de la ignorancia, sujetos también a la muerte. Cuando ellos decidieron pecar quedaron sujetos al error y a las pasiones, “a fin de que en el mismo nacimiento del hombre se manifestase primeramente la justicia divina, castigando al pecado”. (*De libero arbitrio*, III, XX, 55) Pese al pecado original, Dios decidió que fueran fecundos, es decir, no acabó con la humanidad, por ello podía surgir de su descendencia alguien que llegara a ser honroso. “De este modo demostraba el Creador de todas las cosas con cuanta facilidad hubiera podido el hombre mantenerse en el estado en que fue creado si hubiera querido, siendo así que su descendencia ha podido superar los vicios de origen.” (*De libero arbitrio*, III, XX, 55) Ahora bien, en el supuesto de que Dios haya creado una sola alma, la cual trae hacia sí a todas las almas de toda la humanidad, no exime de la posibilidad del pecado, ya que incluso el primer hombre pecó. Por otro lado, si las almas se forman una a una en cada nacimiento no es injusto que

los deméritos de la primera sean connaturales a la siguiente y que el mérito de la segunda sea connatural a la primera. El alma pecadora, por su parte, cae en la ignorancia y la debilidad, pero antes de esto fue indudablemente mejor, y el solo hecho de ser un alma la aventaja ante la materia, por ello puede perfeccionarse a sí misma y poder adquirir mediante piadosos ejercicios todas las virtudes, para poder verse libre de las dificultades de vencer en la lucha y la ignorancia a la ceguera. En este supuesto, la ignorancia y los desfallecimientos no serán un castigo para las almas que vienen a la existencia, sino un estímulo para hacerse mejores y tener así, un principio de perfección. (*De libero arbitrio*, III, XX, 56) En este sentido, suponiendo que las almas son creadas conforme vamos naciendo, el nacer en pecado, con ignorancia y pasiones no sería un impedimento para mejorar, sino todo lo contrario, debería alentarnos a ser mejores.

Otra posibilidad, afirma Agustín sería que las almas preexisten y son enviadas a los cuerpos conforme vamos naciendo, entonces sería indudable que vienen con una misión, la de gobernar el cuerpo que ha nacido sujeto al pecado debido al primer pecado. Se han enviado pues, para gobernar y buscar la virtud. Cuando las almas entran en nuestros cuerpos es preciso que olviden la vida pasada (con Dios) y acepten los trabajos de esta vida. En este sentido se podría preguntar por qué las almas deben pagar por el primer pecado, pues ya existían antes y en última instancia, las almas no tendrían culpa alguna; Agustín responde que esto se da porque el cuerpo procede por generación de un pecador, ello es lo que causa que las almas que se le unen tengan ignorancia y debilidad, pero esto no es culpa de Dios, sino del pecado original. (*De libero arbitrio*, III, XX,56,57) Otra posibilidad que plantea Agustín es que las almas no estuvieran con Dios, sino que habitaran otras regiones, que no las envía Dios, sino que ellas vienen a unirse voluntariamente a los cuerpos entonces todo acto de ignorancia y flaqueza es consecuencia del acto de su propia voluntad, de ninguna manera puede culparse entonces al Creador. Y aún si él las envió al estado de ignorancia no les ha quitado la libre voluntad, pues se puede buscar la redención y Dios dará cabida a ella, los hombres diligentes y de buena voluntad pueden vencer a la ignorancia. (*De libero arbitrio*, III, XX,58) Tenemos pues, cuatro posibles respuestas acerca del origen del alma; se transmite por generación se forma cada una en cada uno de los que nacen, nacen de la preexistencia en algún lugar, desde el cual son enviados por Dios a los cuerpos o bien que de algún lugar vienen ellas espontáneamente. (*De libero arbitrio*, III, XXI, 59) Para la época de Agustín no se tenía una

solución definitiva a dicho problema, no obstante, lo importante no es tanto dilucidar de qué manera es que las almas existieron o no antes que nosotros, sino dar cuenta de que la providencia no determina nuestras acciones. Es importante tener en cuenta que para Proclo esta respuesta es clara, pues las almas van transmigrando en cuerpos y las ciudades son más bien, un ser vivo. Agustín no pensará de esa manera, pues al no tener una respuesta sobre el origen de las almas no es posible dar una solución tan tajante. Por ello, se ocupa más bien de demostrar que una vez que el alma está unida al cuerpo es cuando nosotros podemos decidir qué hacer en esta vida.

Para Agustín las quejas sobre esta vida son injustas. Si bien Agustín ha defendido la idea de que somos nosotros los únicos responsables de los males valdría la pena preguntar qué sucede con los niños, aquellos que sufren alguna enfermedad o bien mueren antes de ser capaces de tener un juicio acerca de sus acciones, el obispo responde diciendo que debemos considerar el conjunto del universo así como la conexión de todas las criaturas en tiempo y espacio, porque es imposible que haya podido ser creado sin motivo suficiente alguna persona, nada en este mundo ha sido creado sin un fin. Es decir, aquellos niños que experimentan sufrimientos sin tener aun la edad para discernir entre el bien y el mal lo hacen pues como enseñanza a los padres, pues estos tienen la posibilidad de cambiar. Del mismo modo, evoca a los mártires niños quienes tienen una importancia para la historia de la Iglesia, por ejemplo, aquellos que murieron cuando el rey Herodes, deseoso de matar a Jesús, acabó con la vida de muchos infantes. (*De libero arbitrio*, III, XXIII, 67-69) Aquí se puede vislumbrar la teodicea agustiniana, pues todo sufrimiento tiene una recompensa y nada es dado al azar, son más bien, pruebas que debemos pasar.

Para Agustín, es imposible que Dios se equivoque, Dios nos dota de gracia, y esta no anula la libertad humana, de hecho, la fortalece, porque es por la gracia que logramos realizar cosas, que logramos sobreponernos a los males y podemos acercarnos a Dios. También es importante mencionar que Agustín intentará justificar todos los males en vista de una providencia, ¿por qué Judas entregó a Jesús? Porque al final este sería el acto de salvación para la humanidad. Cuando los judíos asesinaron a Jesús, se logró con ello la nueva alianza, el sacrificio del hijo de Dios para lograr así que nosotros pudiéramos liberarnos de los pecados. Por ello, “nada busca el Señor para sí, que todo lo conoce y sabe antes de que se realice; sino para nosotros, quienes necesitamos pasar por esto o por aquello.” (*De la gratia*

et libero arbitrio, XX, 41) Es decir, ningún sufrimiento se da por el azar, todo aquello que pasamos tiene una justificación por medio de la voluntad de Dios. Los sufrimientos humanos tienen una justificación mayor, “de manera sapientísima emplea el Señor a nuestro pésimo enemigo con el fin de ejercitar y probar la fe y la piedad de los buenos” (*De la gratia et libero arbitrio*, XX, 41) Todo lo que hacemos, lo hacemos por voluntad, y nada que nos sucede lo hace por injusticia. De esta manera Agustín intenta salvar la relación entre la libertad y los sufrimientos que tenemos en la vida. Cabe aclarar que los sufrimientos no son necesarios, el universo es perfecto tal como es, porque los pecados no son necesarios, es más bien, nuestra libertad la que está en el universo y decidimos a partir de ella la manera en que queremos actuar. (*De libero arbitrio*, XI, 26)

La gracia de Dios también juega un papel importante, pues es por ella que logramos encontrar el camino, “la gracia en cambio, no se da según los méritos, puesto que, en caso contrario, la gracia ya no sería gracia. Llámese de hecho gracia porque gratis se da,” (*De la gratia et libero arbitrio*, XXII 43) En este escrito, Agustín responde a la herejía pelagiana, que postulaba que los méritos buenos son solo nuestros. No obstante, nos interesa porque podemos vislumbrar en estas líneas la postura del obispo; todo sucede por una razón superior a nosotros, debemos obrar bien, aunque los resultados no sean visibles para nosotros, y creer en la gracia divina.

Esta es sin duda una de las cuestiones donde más diferencias habrá entre Proclo y Agustín. Para Proclo, el alma va cambiando de cuerpos y por ello, recibimos ciertos sufrimientos que pudieran parecernos injustos, los males y sufrimientos de esta vida son consecuencia de vidas anteriores, o bien de una herencia de nuestros padres. En esta postura, Agustín no puede negar el pecado original, y por ello si bien admite que estamos en este mundo por el pecado de Adán y Eva, Dios nos da la oportunidad de redimirnos debido a la Gracia divina, hemos visto también que Agustín no tiene una teoría única del alma, pero a pesar de ello, intenta salvar la idea de la libertad. Nada ocurre por azar, ningún sufrimiento es injusto y en eso concuerdan ambos autores, de ser injusto algún sufrimiento quedaría anulada la providencia, por ello ambos de manera muy distinta intentarán justificar a la providencia y su plan de acción en este mundo.

2.4 Libre albedrío y *autexoúsios* responsabilidad humana

Hemos visto que los males y el sufrimiento están presentes en este mundo, ambos autores concuerdan con ello y justifican de manera muy diferente por qué ocurren los males y sufrimientos. La diferencia de la teoría de las almas es una de las que más llama la atención, ahora bien, ¿qué nos queda a nosotros? ¿qué podemos hacer en un mundo plagado de sufrimientos? Ambos autores están comprometidos con la idea de la libertad humana, en este apartado analizaremos de manera específica cuál es ese rango de libertad.

La carta a Teodoro es una de las obras más personales de Proclo, en donde intenta explicar sus ideas sobre la providencia, el destino y aquello que está en nuestro poder, si bien en algunas cuestiones (la sexta, la octava y novena) ha dilucidado un poco sobre cuestiones humanas es en esta carta donde hay una explicación más pedagógica del *autexoúsios*. No tenemos la carta de Teodoro, pero podemos intuir sus inquietudes gracias a Proclo. Pareciera que Teodoro considera que solo existe un artífice responsable de todos los eventos llamado destino, podría considerarse al destino como una conexión de escenas, y pareciera que quien orquesta estas escenas es la providencia, como única dueña del *autexoúsios*, sin embargo, si aceptamos esta tesis, el alma no sería más que un engranaje, y nos privaría de poder decidir sobre lo que hacemos. (Procl., *Ad Teodoro*, 1, 1-2) Proclo se dispone así a señalar los errores en los que ha incurrido Teodoro, para ello enuncia tres distinciones importantes. La primera es que la providencia y el destino no difieren por los motivos que se han mencionado, más bien, ambos son causa del mundo y de todo aquello que incurre en el mundo, pero la providencia viene antes que el destino, todo aquello de lo que dispone el destino había sido dispuesto mucho antes por la providencia, pues es superior al destino. (Procl., *Ad Teodoro*, 2,3) La segunda distinción es que existe un alma separable del cuerpo, sujeta al mundo mortal, proveniente de los dioses y otra, cuya existencia se da en unión con los cuerpos y es inseparable de ellos (lo que en las *Diez cuestiones* había llamado alma mortal y alma inmortal). Esta última depende del destino, mientras que la primera está ligada a la providencia por su propia substancia. La tercera distinción indica que hay un conocimiento y una verdad relativos a las almas implicadas por el proceso de generación y otra forma de saber y de verdad propias de las almas que huyen del mundo terrenal, estas han nacido en un mundo superior, pero han caído y han descendido a la realidad mortal. (Procl., *Ad Teodoro*, 1,3)

A diferencia de Agustín, para Proclo, la providencia y el destino conviven, según la teología del ateniense, algunas cosas pueden escapar al destino, pero no a la providencia, el destino, en todo caso, es producto de la providencia. (Procl., *Ad Teodoro*, 2,4) El alma posee *autexoúsios*, ya se ha dicho que se piensan dos almas, así una tiene libre elección (la encarnada) mientras que la otra posee una suerte de imagen de elección gracias a la proximidad con los entes superiores. Pero es importante recordar que el alma, aun en el mundo terrenal, puede conocer la verdad una vez que se ha liberado de la oscuridad de la materia y de las pasiones producidas por el cuerpo. (Procl., *Ad Teodoro*, 2,4)

Una vez demostradas las tres cuestiones, Proclo se propone a dilucidar las otras angustias de Teodoro, quien se pregunta entonces, si todo lo que ocurre ya es del conocimiento de la providencia, entonces la libertad no existe.¹⁰³ Para Teodoro, si la libertad no existe es porque todo está atribuido ya a un orden celeste, es así como la humanidad se atribuye a sí misma los logros, mientras que aquello que no resulta favorable se piensa como causa de la necesidad. (Procl., *Ad Teodoro* VI, 33) En este sentido, parecería que Teodoro piensa en el destino como artífice de todo lo que ocurre en nuestra vida. Para Proclo, el error está en pensar que nosotros somos la causa de nuestros éxitos y otros factores el origen de nuestros errores. Sin embargo, habría que pensar esta idea de la siguiente manera: la causa de las cosas que ocurren es Dios, del cual proviene todo el bien. Las causas vienen después de la intervención divina el momento cósmico y el tiempo, en este momento, las cosas están ligadas al todo y armonizadas con él. Y, los sabios, se establecen a sí mismos como tercera causa de los hechos, porque sus impulsos son dirigidos al cumplimiento de las cosas. Es decir, si bien Dios es la causa de todas las cosas, después está el movimiento cósmico y el tiempo, todo ello armonizado con Dios. Y hay una tercera causa, que tiene que ver con los impulsos, las cosas particulares están constreñidas a actuar según el proyecto del todo. Es decir, se puede resumir en lo siguiente: primero está Dios, la causa de todas las cosas, los eventos del hombre que son gobernados por la suerte y el tiempo y después nuestro arte. Existen así tres órdenes de causas: una responsable de la bondad de las cosas, otra conforme la unidad y armonía y la tercera que depende completamente del hombre. Ahora bien, no todo está coordinado por la totalidad, existe una forma de vida que trasciende el universo, la

¹⁰³ Esta pregunta proclo la resuelve en diez cuestiones sobre la providencia y su mandato atemporal

vida de los dioses y de las almas, elevadas por encima del destino, y dependen únicamente de la providencia. (Procl., *Ad Teodoro*, VI, 34)

Siguiendo esta lógica podemos preguntar, como lo hace Proclo, “¿dónde se puede encontrar la libertad si todo aquello que ocurre está coordinado con el movimiento? ¿en qué otro lugar diremos que se encuentra la libertad sino en nuestras elecciones y en nuestros impulsos interiores?” (Procl., *Ad Teodoro* VI,35) para Proclo, nosotros somos dueños únicamente de lo que sucede en nuestro interior, los hechos del exterior tienen también otras causas. Para Proclo los oráculos seguirán siendo importantes en la vida de la humanidad, pues es por ellos que podemos conocer otras cosas, pues a menudo atribuyen eficacia a nuestras decisiones y no solo al movimiento cósmico, prueba de ello el célebre oráculo de Delfos, “conócete a ti mismo” y, por ejemplo, ciertas enfermedades nos acechan porque corresponden a nuestro estilo de vida. (Procl., *Ad Teodoro* VI,35) Es así como Proclo llega a la conclusión de que ni todo depende del universo, pero tampoco de nosotros. Cada causa desea solo aquella realidad para la cual está naturalmente dispuesta. La libertad que está en nosotros es capaz de elegir independientemente, nosotros somos dueños de nuestras acciones en medida que las elegimos (Procl., *Ad Teodoro* VI, 36).

Parece ser que Teodoro ataca el punto de los oráculos, pues si todos estamos tan preocupados por lo que puedan decirnos, entonces parece que ninguna realidad está en nuestro poder. Pero, para Proclo si no tuviéramos la posibilidad de controlar ninguna realidad y si todo ocurre necesariamente a partir tan solo del desenvolvimiento fatal no podríamos tener interés por las adivinaciones, ¿qué espacio habría para ellas si todo ocurre por necesidad? (Procl., *Ad Teodoro*, VII, 37) Es importante aclarar que, para Proclo, los cultos antiguos aún son importantes, por ello, se encargará de refutar la idea de que son inútiles. La adivinación en la antigüedad desempeñó un papel importante, pues en los momentos de angustia se recurría ellos para que pudieran brindar algún tipo de esperanza. La gran importancia de los oráculos es reflejo de una sociedad que pretendía tener un conocimiento de lo que ocurriría en guerras, hambrunas, y otras situaciones en las que peligraban vidas o ciudades. Por ello, el conocimiento de los oráculos no tendría valor si todo se produjera por necesidad, es imposible que aquello necesario no suceda, por más que nosotros queramos lo contrario. El conocimiento de los oráculos y las adivinaciones no es inútil, afirma Proclo, y es que es necesario que no todo sea producido por leyes y por el destino, es así como una

forma de conocimiento anticipado puede ser útil, “la capacidad de conocer los eventos futuros no sirve solo para soportar nuestra vida, sino que nos permite, en virtud del conocimiento de aquello que sucederá, contribuir o no a los eventos futuros.” (Procl., *Ad Teodoro*, VII, 37) Es en este momento que Proclo recalca la efectividad y necesidad de la teúrgia, así como la religión grecorromana, pues sigue claramente un esquema neoplatónico en donde la religión clásica seguirá siendo importante, consideramos que Proclo conocía muy bien el cristianismo ya importante para la época incluso ya era la religión oficial, por ello, intentará demostrar que las artes hieráticas, los oráculos, las adivinaciones, los cultos y los rituales son necesarios.

Cuando nos encontramos en situaciones precarias, se recurre a Dios, a Apolo y a las adivinaciones, si algo no estuviera en poder de la humanidad sería inútil recurrir a los oráculos, pues gracias a estos, muchos conocieron la manera en que debían actuar. (Procl., *Ad Teodoro*, VII,38) Por ejemplo, el arte hierático, por un lado, puede o no influenciar a un devenir cósmico, y, por otro, está sujeta a un devenir cósmico. La libertad, en todo caso, está en nosotros, pues está siempre aquel impulso y capacidad propio del alma, esto no pertenece al resto del universo. (Procl., *Ad Teodoro*, VII, 39) Tanto Dios como los dioses son necesarios para Proclo, pues a partir de ellos explica la importancia que tienen dentro de la religión grecorromana aun viva en esa época. El destino está presente en este mundo y, para Proclo, es necesario que esta vida sea conducida por el destino y que sufra nuestro cuerpo, porque necesita encontrarse con diversas situaciones. (Procl., *Ad Teodoro* VIII, 44) Pareciera que Teodoro, conociendo bien los diálogos platónicos, encuentra en la figura de Sócrates a un maestro que puede poner en crisis a cualquiera, que hace dudar a cualquiera de todo conocimiento, como si nunca se pudiera saber nada, no podemos, en última instancia, conocer lo verdadero. (Procl., *Ad Teodoro*, X, 48) Sin embargo, usando la misma figura de Sócrates, Proclo recuerda la división entre las formas del conocimiento, ya que el alma puede alcanzar algunas, Sócrates tenía algunas formas de conocimiento, pero espera obtener otras y acceder a la contemplación una vez liberado del cuerpo. (Procl., *Ad Teodoro*, X, 49) En este sentido, incluso para Sócrates, existía la posibilidad de alcanzar un conocimiento superior. El conocimiento, como ha quedado demostrado en *Diez cuestiones sobre la providencia*, tiene una división y también, hay una separación entre nosotros y los entes superiores.

Sin embargo, aún con todas estas posibles soluciones que intenta brindar Proclo, sigue presente una duda importante y es que ¿por qué algunas personas buenas tienen una suerte infeliz? Algunas personas no logran obtener lo que desean, mientras otros, malvados tienen todo lo que desean. (Procl., *Ad Teodoro*, XI, 53) ¿Hasta qué punto somos responsables de nuestros destinos? Proclo no duda de la existencia de un “libre albedrío”, ni tampoco de la providencia como poseedora del conocimiento, según el ateniense, el hecho de que no tengamos un verdadero control sobre ninguna realidad y que la posibilidad de elegir no venga de nosotros, sino que proviene de otro sitio no permite que nos asombremos de aquello que ocurre, como si no mereciéramos algo. Si no existe capacidad de autodeterminación para el hombre, nada viene de nosotros mismos, entonces no podríamos pretender ser recompensados por cosas que vienen de otra parte. Es decir, si realmente no tenemos autodeterminación no podemos pretender ser recompensados por cosas externas a nosotros. (Procl., *Carta*, XI, 54) En todo caso, no debemos confundir aquello que está bajo nuestro control y aquello que excede nuestras esferas de acción. Sin embargo, aún parece que Proclo se niega a dar una respuesta tajante, pareciera que da vueltas, escapando por medio de las jerarquías ontológicas, pero aún sin responder, ¿qué es aquello que está en nuestro poder? La libertad tiene que ver con la capacidad del hombre para elegir o rechazar el bien o el mal, pero el alma está caracterizada por una naturaleza intermedia y por una forma de elección que puede guiarse en diversos sentidos. Ningún alma elegiría el mal si lo conociera, pero es por su ignorancia que se afana en torno al mal, pero en realidad, posee un intenso amor por el bien, aunque a veces es incapaz de verlo, sin embargo, tenemos una “potencia electiva” esto es, la capacidad de ir hacia el bien o hacia el mal. (Procl., *Ad Teodoro*, XI, 56-57) La humanidad al tener una naturaleza intermedia y puede elegir ambas posibilidades, aunque su suerte está determinada por el mérito que ha adquirido. (Procl., *Ad Teodoro*, XI, 60) Todo aquello que está fuera de la humanidad no puede ser controlado por la libertad, nuestra vida en todo caso es una mezcla de cosas que podemos controlar y otras que no están bajo nuestro control. Para la gente virtuosa, por su parte, todo puede servirles como esfera de influencia de su libertad, ya que todo lo que existe y todo lo que enfrentan lo usan como una forma de enriquecerse. Es, en todo caso, la gente no virtuosa aquella que se queja irremediabilmente de las cosas que suceden, no así los virtuosos. (Procl., *Ad Teodoro*, XI, 61)

Teodoro, además de estar preocupado por aquello que está en nuestro poder, comienza a preguntarse constantemente si Dios conoce o no nuestro futuro; si no lo conoce, entonces no tiene diferencia con nosotros, porque tampoco sabemos qué pasará; si lo conoce, eso que conoce se dará por necesidad, si aceptamos este argumento, estaríamos negando nuestra libertad y lo contingente. (Procl., *Ad Teodoro*, XII, 63) Para algunos, es falso que conozca toda realidad de un modo determinado, por el contrario, tiene una cognición imprecisa de aquello que sucede de una manera indistinta en el flujo de los hechos. Otros, por su parte atribuyen a Dios un conocimiento determinado, y admite la necesidad de todo lo que ocurre, para Proclo estas son las escuelas tanto peripatética como estoica. Platón y los platónicos, por su parte, afirman que Dios conoce el futuro de un modo determinado y que los eventos se producen según su naturaleza, algunas veces bien definidas y otras veces indistintamente. (Procl., *Ad Teodoro*, XI, 63) Los dioses conocen de un modo inteligible las realidades que no son inteligibles, están pues en una condición de atemporalidad. Los dioses poseen anticipadamente un conocimiento de estos eventos. La forma de conocimiento depende de la naturaleza de aquel que conoce. Los dioses, que son realidades más perfectas, conocen anticipadamente toda realidad de un modo perfecto, conforme a su naturaleza, ya que conocen fuera del transcurrir temporal aquello que está en el tiempo, conocen también de manera incorpórea a aquello que tiene cuerpo. (Procl., *Ad Teodoro*, XII,64) “La forma de saber de los dioses es un conocimiento no decible, completamente inefable y totalmente imposible de circunscribir” (Procl., *Ad Teodoro*, XII, 65) Los dioses conocen de un modo divino y sin relación al tiempo aquello que depende de nosotros. Toda elección nuestra es ya conocida por los dioses, no como lo determinan nuestras reglas sino como las determinan ellos. Si bien Proclo repite algunas cuestiones que ya han sido tratadas en obras anteriores, lo importante de esta carta es su tono explicativo, intentando convencer a otra persona de su teoría. Ahora bien, el neoplatonismo no puede verse como una religión contraria al cristianismo, de hecho, posiblemente no pueda ser clasificada como una religión. Para Proclo tenemos libertad por el hecho de existir como personas. Somos capaces de dilucidar las acciones buenas de las malas y ello hace que decidamos actuar de una manera determinada. Ahora bien, veremos cuáles son las discrepancias con Agustín.

El obispo de Hipona dedicó varias obras para hablar del libre albedrío, sin duda, una cuestión importante para la teología cristiana, la libertad nos ha sido dada por Dios, ¿por qué?

Ya se ha hablado sobre otras cuestiones que atraviesan de cierta manera la cuestión de libertad humana, de no tener libre albedrío no podríamos pecar, ¿es entonces Dios el autor de nuestros pecados? Dios nos ha creado y con ello nos ha dado el libre albedrío, “[la humanidad] en sí es un bien y no puede obrar rectamente sino cuando quiere, síguese que por necesidad ha de gozar de libre albedrío, sin el cual no se concibe que pueda obrar rectamente[...] hay, pues, una razón suficiente para habérselo dado, y es que sin él no podía el hombre vivir rectamente” (*De libero arbitrio*, II, I, 2) Es por ello que Dios castiga los pecados, porque estos ocurren bajo nuestra libertad y no por mandato o por presciencia. Si no tuviéramos voluntad libre serían injustos los castigos, no sería ni pecado ni obra buena sin voluntad, sería entonces injusto tanto el castigo como el premio, es por ello por lo que Dios ha dado el libre albedrío. (*De libero arbitrio*, II, I, 3)

Entendemos pues que el libre albedrío nos ha sido dado como un regalo para hacer el bien, entonces ¿por qué se usa para el mal? Para el obispo esta pregunta no tiene cabida, pues Dios no debió hacer las cosas de otra manera, ya que, si nos hubiera dado el libre albedrío con la única posibilidad de hacer el bien, no lo tendríamos en realidad. Lo que Agustín intenta resaltar es que estas preguntas hacen parecer que Dios se ha equivocado en la manera en que nos otorgó las cosas, y eso es, desde la teología cristiana, imposible. Dios no debió darnos las cosas de manera distinta a como nos las ha dado. (*De libero arbitrio*, II, II, 4) Para el obispo aceptar que Dios nos ha dado libre voluntad es aceptar también que Dios existe, en este sentido decide guiarse por la fe.

Es por voluntad, dice el obispo, que vivimos una vida feliz o una vida miserable, ya que la humanidad debe desear la virtud, valdría la pena preguntar entonces ¿por qué solo algunos llegan a ser felices? Siendo que todos desean una vida feliz, pues sería absurdo pensar que alguien desea vivir de modo desdichado, (*De libero arbitrio*, I, XIV, 30) Para el obispo esto se soluciona porque si bien es cierto que todos seamos tener una vida feliz no todos tenemos una buena voluntad, es decir quienes son dichosos lo son porque han vivido rectamente, en este sentido, cuando se señala que algunas personas sean desdichadas por su propia voluntad, se refiere al hecho de que no han vivido según la voluntad, no que quieran ser desgraciados. (*De libero arbitrio*, I, XIV, 30) En este sentido, sería por nuestra voluntad y no por alguna injusticia que somos dichosos o desdichados. Citando al apóstol Santiago, Agustín menciona, “Dios hizo al hombre desde el principio y le dejó en manos de su albedrío.

Si tú quieres, puedes guardar sus mandamientos, y es de sabios hacer su voluntad.” (*De la gratia et libero arbitrio*, II, 4) Cuando Dios manda cumplir sus preceptos se entiende entonces que tenemos la libertad de no cumplirlos y decisión nuestra hacerlo, ahí es donde radica nuestra libertad.

Es por ello, sostiene el obispo, que no pueden imputarse a Dios nuestros pecados. Dios no es deudor de nadie, es decir, hay quienes creen que por sus méritos Dios les debe algo, pero para Agustín esto no tiene sentido, dado que Dios ya ha dado, en principio, la existencia, si Dios no es causa de pecado, entonces, ¿qué es? ¿cuál es la verdadera causa del pecado? Evodio se pregunta por qué aquellas criaturas que se previó que no iban a pecar no pecarán, mientras que pecan las que previó que iban a pecar. Evodio admite la presciencia de Dios, que hemos tratado en otros apartados, no obstante, parece que no logra encontrar la respuesta al por qué pecamos, pues debe haber en última instancia una causa que nos haga pecar. Si bien Agustín sostiene que es la voluntad la causa del pecado, Evodio se pretende encontrar la causa más profunda que nos hace pecar. Para el obispo es la voluntad y no otra cosa, porque de no ser así parecería que siempre podemos encontrar otra causa, causa de la causa. No cabe duda, para el obispo que la avaricia es una causa del mal, pues se desea más de lo que es suficiente, la mala voluntad es en todo caso la causa de todos los males (*De libero arbitrio*, III, XVII, 48) No hay una causa última que nos obligue a pecar, sino la voluntad, la voluntad libre de hacerlo.

El libre albedrío y la autexousios son importantes tanto para Agustín como para Proclo. En lo anterior, hemos explorado las diferencias que presentan en sus teorías, pero también las similitudes, debido al contexto era evidente que ambos autores, al vivir en una época donde la filosofía se presentaba en diversas escuelas tomando como principio a Platón, tuvieran ciertos puntos de encuentro. No obstante, ambos niegan que exista una determinación total sobre las acciones individuales, pues, según ellos, nosotros decidimos sobre nuestras acciones, y son estas, las acciones lo que está en nuestro plano de acción. No obstante, esta justificación deja de ser suficiente cuando se presenta ante la humanidad un sufrimiento más allá de todo pensamiento, pensemos pues los asesinatos en masa de la Segunda Guerra Mundial, ¿cómo se justifica? ¿es posible integrar alguna de estas teorías para intentar justificar una masacre sin precedentes? El siguiente capítulo está dedicado a pensar en posibles actualizaciones de la teodicea. Después de guerras, matanzas, y un mundo donde

ni la religión ni la filosofía parecen ser puntos clave, ¿cómo poder afrontar o explicar los sufrimientos humanos?

Capítulo 3

LA TEODICEA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO O DE LAS PREGUNTAS SIN RESPUESTA

Este capítulo pretende ser reflexivo. Hay innumerables autores que han trabajado el problema del mal, por ello no pretendo hacer aquí una compilación, sino, más bien reflexionar sobre las posibles respuestas que se han dado y las respuestas que las personas no creyentes pudiéramos tener sobre el mal y el sufrimiento. Quizá por una cuestión *providencial* he terminado este escrito en tiempos de pandemia, donde, en el confinamiento me he forzado a tratar de brindar respuestas para situaciones que jamás hubiera imaginado. Estar en confinamiento nos obliga a replantearnos situaciones no imaginadas, el no poder salir implica estar con nosotros mismos, pensando sobre las vicisitudes que cada uno ha tenido que sortear en la vida. ¿Cómo explicarlo? ¿por qué vivimos esto? Si bien hay un sinnúmero de respuestas, desde las afamadas científicas, hasta las religiosas pareciera que este evento histórico nos permite pensar en algunos de los problemas fundamentales de la filosofía, ¿de dónde viene el mal? ¿por qué existe el mal? ¿por qué sufrimos? Es posible que no lleguemos a una respuesta contundente, sin embargo, se proponen vías de reflexión para seguir analizando nuestro entorno, que a veces pareciera ser oscuro. Por ello, este capítulo es a la vez un ensayo profundamente personal, sin por ello dejar de lado lo trabajado en capítulos anteriores.

En el capítulo anterior analizamos la idea de providencia en Agustín de Hipona y Proclo, autores contemporáneos del siglo V d.C., ¿qué nos pueden decir autores tan lejanos de los tiempos modernos? ¿cómo poder encontrar en ellos una postura sobre lo que acontece en el mundo actual? ¿es esto posible o necesario? Tratar de encontrar en los autores clásicos respuestas parece un ideal que como filósofos o historiadores tenemos. En el caso de los historiadores, parece que siempre estamos anclados al pasado, siempre tratando de volver y saber cómo pueden afrontarse problemas actuales tomando a la historia como *maestra de vida*, en el caso de los filósofos parece que siempre puede haber una relectura novedosa de los clásicos. La filosofía se encarga de hacer preguntas, hay algunas que nos son siempre contemporáneas, ¿por qué existe el mal? ¿por qué sufrimos? Son algunas de ellas. Parece que no hay una respuesta totalmente satisfactoria para todos; si bien es cierto que las religiones

antiguas lo explicaban a partir del culto a los dioses, de la piedad o impiedad, con la llegada del cristianismo y la idea de Dios-amor esta pregunta avivó discusiones, y, para quienes somos no creyentes, esta pregunta ha quedado sin respuesta.

Ahora bien, hemos examinado la postura de Agustín de Hipona y Proclo respecto a la providencia, ambos la toman por cierta e intentan una y otra vez demostrar que existe. Las posibles respuestas sobre el mal no eran nuevas para estos autores, sin embargo, estaban conscientes de que son preguntas que no dejaremos de hacernos, Proclo en su *Carta a Teodoro* recalca que “[hay] cuestiones que han sido tratadas miles de veces, y que a mi parecer están destinadas a ser siempre de nuevo analizadas desde el momento en que nuestra alma será constantemente atraída por ellas.” (Procl. *Carta a Teodoro*, I) Las cuestiones sobre el mal o el sufrimiento serán siempre contemporáneas, ello nos permite apartarnos del estricto contexto histórico para pensar cuestiones en su totalidad. En este sentido, a esta tesis se le podría preguntar ¿por qué volver al siglo V d.C.? Pues bien, porque este siglo trajo consigo múltiples eventos históricos importantes, por ejemplo, la llamada “caída del imperio romano”, sobran autores para discutir ese tema, pero lo que me interesa es hablar de la posibilidad de encontrar en autores clásicos preguntas que nos siguen siendo actuales y a partir de ellas desarrollar nuevas posibles respuestas. Los autores elegidos representan dos respuestas muy diferentes, en el capítulo anterior he mostrado las diferencias respecto al mal, el sufrimiento y la justificación de ambos en este mundo. Con todo, no pretendo quedarme en un contexto histórico determinado, sino que a partir de ambos autores las preguntas sobre el mal y el sufrimiento siguen sin responderse. Ambos autores dieron una explicación a partir de un ser superior, el Uno, en el caso de Proclo y Dios, en el caso de Agustín de Hipona, sin embargo, pareciera que actualmente estas explicaciones que remiten a una totalidad no son ya suficientes. Esto, no obstante, no significa dejarlos de lado, sino retomarlos para pensar cómo solucionar o dar sentido vital. Para Paul Ricoeur hay cuatro niveles teóricos: el mito, la sabiduría, la gnosis y la teodicea propiamente dicha,¹⁰⁴ si bien esto nos sirve como un esbozo para entender el problema del mal, no lo seguiremos de manera estricta, sino conforme la reflexión nos lleve. Es decir, pretender categorizar “el mal” como un problema único nos lleva siempre a toparnos con pared, hay muchos tipos de mal, el mal infligido y el mal sufrido, por ejemplo. Andrés Torres Queiruga, autor que seguiremos a lo largo de este

¹⁰⁴ Ricoeur, *El mal...* 28-52

capítulo, menciona que el problema del mal puede ser tratado de múltiples aristas, y pareciera que siempre habrá otro problema para agregar; por ejemplo, lo que es un mal para mí, puede no serlo para otro. O bien, que hay un “mal” mayor o sufrimiento mayor para algunas personas, pero eso en vez de acercarnos al problema y tratarlo, nos va llevando a caminos bifurcados que cada vez parecieran estar más enredados. Tratemos pues de hablar de una experiencia primaria, tan indefinible y vívida que, pese a todas las aristas, todos podemos entender que existe el mal y el sufrimiento. Torres Queiruga sostiene que “el ‘mal’ es, en su más elemental significado y en su más innegable realidad, aquello que experimentamos como lo que subjetivamente ‘no queremos’ y de lo que objetivamente pensamos que ‘no debería ser’, y que por eso rechazamos y procuramos eliminar o al menos suavizar.”¹⁰⁵ Podemos pensar así en el mal como aquello que no debería ser y que rechazamos. Ante la situación actual, donde el número de muertos por coronavirus aumenta cada día a nivel mundial, no podríamos negar el mal y mucho menos, el sufrimiento.

Si bien la teodicea como concepto, fue usado por Leibnitz, ya con Proclo y Agustín de Hipona podemos observar teodiceas que intentan responder y justificar el mal y el sufrimiento en el mundo. Mucho tiempo ha pasado desde que Agustín y Proclo escribieron para justificar el mal o el sufrimiento, y más allá de decir si sus posturas nos son o no útiles, nos centraremos en pensar las posibilidades que abrieron. Es cierto que mientras la peste negra tuvo explicaciones religiosas, otros acontecimientos han buscado respuesta en la ciencia, como lo que está pasando en la actualidad. En este sentido, no busco aquí reprochar a la religión o hacer una apología de la ciencia como lo único verdadero, sino, a partir de diversas reflexiones entender qué podemos decir sobre el mal en el mundo.

Se ha visto, dice Torres, a dos acontecimientos históricos como puntos importantes para hablar sobre la teodicea, “el primero se produciría con el terremoto de Lisboa, en 1755, el cual pondría fin a la etapa leibniziana, centrada en el mal físico; y el segundo, con el Holocausto, que llevaría ese cambio a toda su consecuencia, centrándolo en el mal moral y su responsabilidad ética.”¹⁰⁶ Sin embargo, sostiene, y estoy de acuerdo, que esa división no es radical. No se mal entienda, por supuesto que fueron acontecimientos sumamente complejos y lamentables que ocurrieron y en los que se buscaba una respuesta al mal, pero

¹⁰⁵ Andrés Torres Queiruga, *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, (Madrid: Editorial Trotta, 2012) 14

¹⁰⁶ Andrés Torres, *Repensar el mal...* 31

por desgracia ha habido un sinnúmero de acontecimientos que constantemente nos hacen preguntarnos por el mal y sufrimiento en el mundo. Nadie escapa del mal, ya sea cometido o sufrido, pero como he mencionado en tiempos actuales una respuesta religiosa no nos da una respuesta total, sino algunas respuestas para un problema común. Este capítulo es entonces, una especie de “reflejo” del capítulo uno, donde exploramos el problema del mal. Aquí nos guiaremos por el esquema de Quieroga; en primer lugar nombra ponerología, (del griego ponerós, ‘malo’) que se encarga de un tratado del mal en y por sí mismo, sin inmiscuirse en tratamientos religiosos; el segundo concepto es pistodicea, (pistis, ‘fe’), que si bien no indica un tratado completo, sí apunta a una mediación para justificar las respuestas que se den; el último concepto es la teodicea, que puede verse como “pistodicea cristiana”, que es en todo caso una respuesta entre otras, por ello, la ponerología resulta particularmente importante, pues busca hablar del mal como experiencia común e interrogante universal, no así como problema religioso.

3.1 El mal en el mundo

Pensemos aquí el mal como experiencia que afecta a todo el mundo, como un problema humano que constantemente busca respuestas. Para poder pensar al mal fuera de una explicación religiosa tomaremos un ateísmo metódico, como dice Torres Queiruga,¹⁰⁷ que nos permita estar en un punto medio, es decir; ni aceptar ni negar la existencia de Dios. Este punto medio es importante en tanto que podemos pensar al mal fuera de una explicación; si aceptamos la existencia de Dios entonces de inmediato buscaríamos una manera de justificar el mal en el mundo, y reafirmar nuestra libertad. Si negamos inmediatamente la existencia de Dios entonces buscaríamos otras respuestas que nos permitan pensar en el mal, ¿de dónde viene el mal? Se ha pensado tantas veces, ¿es posible un mundo sin mal? Todos podemos pensar en el mal, en el hambre, en las guerras, en las matanzas, el mal está en este mundo, es algo vívido a lo que no podemos ignorar.

Podemos pensar en las causas del sufrimiento biológicas: si duele, es porque algo no está funcionando bien, si hay asesinatos implica que hay asesinos fuera; si hay guerra implica que hay una declaración de guerra. Esto lo sabemos y lo sabían posiblemente las primeras comunidades de seres humanos, quienes tuvieron que sortear diferentes situaciones para

¹⁰⁷ Andrés Torres, *Repensar el mal...* 59

sobrevivir. Posiblemente el pensamiento religioso también buscaba respuestas, por ello se empezaron a dar explicaciones mítico-religiosas que ofrecían una explicación de los acontecimientos para los que no se tenían respuesta. Sin embargo, esto ha cambiado a través de los siglos, ya no se piensa en la ira de los dioses cuando sucede un terremoto, sino que se explica por medio del movimiento de las placas tectónicas. Buscamos explicaciones científicas, por ello la explicación del coronavirus se da a partir de la ciencia y se busca aun una vacuna que pueda salvarnos y devolvernos la cotidianidad.

Es por esto por lo que no busco una explicación teológica, sino más bien, una reflexión para pensar hoy el problema del mal. Si bien hay miles de personas trabajando en este momento para el mal que acecha al mundo, la pregunta filosófica va más allá, busca la raíz última. Esta raíz última ya la habían explicado los antiguos, los griegos y los neoplatónicos, los cristianos de los primeros siglos intentaron brindar una respuesta lo suficientemente válida para apaciguar sus interrogantes. Vamos a tomar como premisa que el mal existe y está presente en este mundo, prueba de ellos los innumerables ejemplos que hemos repetido ya, el hambre, el abuso, el sufrimiento, el llanto.

Aunado a lo anterior tenemos ciertos conocimientos valiosos para pensar este problema; que este mundo es finito y que nosotros somos finitos, cada uno de nosotros sabe que morirá en algún momento, la finitud, dice Quieroga, implica intrínsecamente el límite lo que ella “no es” y la exclusión de cualidades contrarias.¹⁰⁸ Es decir, para poder “ser” algo, implica dejar de lado otras cuestiones, yo soy morena, por tanto no soy blanca, soy mexicana y no de otra nacionalidad. “Ser finito marca el índice ineludible y múltiple de la carencia, del ‘no ser’, y abre la posibilidad de la insatisfacción intrínseca y de la incompatibilidad, contradicción o conflictividad extrínseca en el encuentro con las demás realidades finitas.”¹⁰⁹ Es por ello que pensar un mundo sin mal sería contradictorio, sería pensar una realidad finita-infinita, sería en la infinitud donde podríamos pensar un mundo sin mal ni carencias, porque no habría contradicciones, la plenitud absoluta podría excluir la posibilidad de mal. Si bien en los autores examinados se habla del mal como carencia de bien, también se reflexiona en torno a la imposibilidad de un mundo sin mal, en los neoplatónicos porque la naturaleza se ha degradado y estamos tan lejos del Uno que nuestras almas se han corrompido con la

¹⁰⁸ Andrés Torres, *Repensar el mal...73*

¹⁰⁹ Andrés Torres, *Repensar el mal...73*

materia,¹¹⁰ en Agustín de Hipona porque nosotros tenemos libre albedrío y somos responsables de los actos que cometemos, además del pecado original cometido por Adán y Eva que nos hizo vivir en este mundo y no en el paraíso.¹¹¹

Ahora bien, hace falta volver a la distinción que ofreció Ricoeur sobre el mal físico y el mal moral. Si bien se ha dicho que no es posible un mundo sin mal, esto no significa que nos quedemos sin más para hablar sobre los males que son causados, aquellos que son cometidos por las voluntades libres. Por ejemplo, es un hecho que estamos viviendo una pandemia, que debemos quedarnos en casa y salir lo menos posible, que estamos sumamente angustiados por la posibilidad de una cura, pero también es cierto que los feminicidios en México han aumentado, las violaciones para mujeres y niñas recluidas en sus casas está en aumento. Si bien no podemos negar la realidad de la pandemia y la necesidad de no salir, si podemos reclamar y negarnos a aceptar la matanza sistemática de mujeres que ocurre día a día.

El mal como ausencia de bien es la respuesta clásica, y hemos planteado que el mal es algo que todos podemos pensar, sabemos qué es el mal o los males, aunque no tengamos, quizá nunca, una definición acabada que nos de una respuesta absolutamente satisfactoria. Aludiendo a la definición de José Ferrater Mora podemos decir que el mal y ‘lo malo’ “son, respectivamente, un sustantivo y un adjetivo sustantivado [...] Muchas concepciones metafísicas del ‘mal’ se apoyan, explícita o implícitamente, en semejante reificación.”¹¹² Podemos decir entonces que el mal no es realidad en sí, sino una cualificación de una acción, un acontecimiento, una cosa o estado de cosas, en relación con la vida humana que daña. Es decir, podemos “ver al mal” en las guerras, en el hambre y en los asesinatos, también en los derrumbes, ciclones y terremotos, pero el mal en sí es una cualidad, es aquello que nos afecta. Sin embargo, podemos describirlo, llamamos ‘malo’ a un acontecimiento, porque nos sucede o bien sucede a otras personas, es una experiencia que incluye interpretación, un juicio acerca de la manera en que afecta a la vida humana. El mal existe y es algo que todos podemos percibir. El mal físico y el mal moral han estado en este mundo a través de dolencias, sufrimiento, hambre y guerras. Sin embargo, como se ha mencionado, las respuestas han sido

¹¹⁰ La postura sobre Plotino y los neoplatónicos respecto al mal se ha examinado en el capítulo 1.

¹¹¹ El tratamiento sobre el mal en Agustín de Hipona se ha trabajado en el capítulo 1.

¹¹² José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* 3, Madrid, 1979, 2079-2086, en c. 2097, citado en Andrés Torres, *Repensar el mal...* 97

prontas y mucho antes que la llegada del cristianismo, la búsqueda por una razón por la que ocurre el mal se ha buscado en múltiples ocasiones.

3.2 Pisteodicea

Ahora bien, hemos explorado varias cuestiones, sobre el mal a partir de Paul Ricoeur y Safranski, ya ahí hemos enfatizado que hablaremos del mal desde un esquema cultural específico: el Occidente judeocristiano, si bien más adelante hablaremos del emblemático caso de Job, ahora es necesario abrir posibilidades desde una perspectiva no creyente, porque muchos lo somos, muchos no podemos encontrar una respuesta totalmente satisfactoria en las teodiceas, por ello, siguiendo a Torres Queiruga, hablaremos de la pistodicea, como aquellas respuestas que se han dado al mal. Es posible que en aquellas experiencias de sufrimiento todos, en algún momento, intentamos dar una respuesta, “es obvio que no todos los intentos de librar al sufrimiento del ‘absurdo y sinsentido’ son teo-dicea, sino que esta es ya una especie dentro de un género -la posteo-dicea- que la incluye junto a otras [...] todas las pistodiceas que, no siendo religiosas, no pueden llamarse teo-diceas.”¹¹³ Con esto lo que deseo resaltar es la posibilidad de pensar otras posibles respuestas que no necesariamente tengan que ver con un Dios.

El problema del mal acontece en todo el mundo, toda cultura y toda religión. Este término de Torres Queiruga alude a la pistis, “fe”, sin embargo, no debemos asociar inmediatamente fe con cristianismo, sino que, sería mejor pensar que el mal es una experiencia vívida para miles de personas, para todos en algún momento de la vida, y por ello es peligroso ser demasiado teóricos. La filosofía y la teología han intentado explicar al mal innumerables veces. En Proclo, pudimos observar una respuesta más filosófica, donde no se toma al Uno como Dios absoluto, sino como un principio del cual no puede decirse nada, ni siquiera “es”. Por el lado de Agustín, logramos ver un intento de justificación racional sobre el problema del mal en el mundo competente con un Dios-amor, que ha creado a la humanidad con libertad.

Las pistodiceas, por su parte son respuestas particulares de la búsqueda común: ¿por qué existe el mal? Esto significa también quitarnos la idea de que el mal es un argumento

¹¹³ Torres Queiruga, *Repensar el mal...* 114

para negar la existencia de Dios. El mal es un desafío que todos, no solo las religiones intentamos afrontar. Justo ahora, todos estamos lidiando con el mal del coronavirus, y si bien hay posibles explicaciones religiosas, no todos las aceptamos, sino que intentamos dotar de sentido a nuestra vida para seguir viviendo. Intentamos, a la Spinoza, insistir en la existencia.

Las reflexiones sobre la teodicea son bastantes, como he mencionado antes, se trata de un complejo sistema en el que se busca la posibilidad de respuesta ante el sufrimiento. Torres Queiruga ha hablado de otras posibles maneras de entender el mal. Uno de los acontecimientos históricos más fuertes en la historia reciente es el Holocausto acaecido durante la Segunda Guerra Mundial. Si bien es un tema muy tratado, lo que pretendo es una reflexión que permita entender cómo es posible dar una respuesta que las teodiceas no pudieron responder, o no responden satisfactoriamente. El Holocausto y todas las matanzas sistemáticas a lo largo de la historia de la humanidad son un ejemplo claro de estas implicaciones, son un llamado a seguir reflexionando y a tratar de dilucidar posibles respuestas sobre el mal. Hablaremos también del caso de Job, quien, siendo un devoto a Dios, es puesto a un sinfín de vicisitudes para reafirmar su fe en Dios.

3.3 Job y Auschwitz

Tras el holocausto las preguntas sobre el mal se avivaron, ¿por qué sucedió eso? ¿qué puede justificar una matanza sistemática de personas? ¿por qué existe el sufrimiento? De todas las preguntas que intentaron responder tanto Proclo como Agustín, una de las que queda con más ambigüedad, es, a mi parecer, la pregunta o la posible respuesta sobre el sufrimiento, ¿por qué sufrimos? Ya en la cuestión sexta, Proclo intentaba dar una respuesta esta se queda en el ámbito de la virtud, es decir que los virtuosos no se interesan por cosas materiales y, por ello, no sufren por no tener riquezas. (Proclo, *De Prou.* VI.32) Sin embargo veremos también más adelante que esta respuesta no alcanza a justificar todo el sufrimiento. ¿Qué pasa pues, con aquellos que sufren intensamente sin haber realizado malos actos? ¿por qué no hay un castigo severo para aquellos que hacen el mal? Para Proclo esto se entiende en tanto que los malvados recibirán un castigo según lo juzgue la providencia, quizá en alguna reencarnación. Para Agustín el sufrimiento tiene una razón providencial que muchas veces no podemos entender, pero es imposible que alguien haya sido creado sin motivo alguno, Agustín lo ve incluso

como una enseñanza; supongamos que un niño nace muy enfermo y muere, Agustín afirma que esto se da porque los padres necesitaban recibir una enseñanza, por ejemplo, con el martirio de los niños (*Del libre albedrío*, III, XXIII, 67-69). ¿Es esto suficiente? Un riesgo de tomar la postura de Proclo es esperar que exista un castigo en alguna reencarnación o que todos los inocentes sufrientes tengan una muerte llena de paz. Si lo vemos desde la perspectiva de Agustín se justificaría entonces todo mal en tanto que implica una enseñanza. Sin embargo, ambas posturas dejan de lado lo realmente importante: aquellos que sufren.

Job es un tópico para hablar sobre el mal y el sufrimiento, Job era un hombre bueno, un sirviente devoto y amable que rendía culto a Dios, apartado del mal, tenía una gran fortuna y varios hijos e hijas. Dios lo amaba profundamente, entonces Satán retó a Dios, diciendo que Job era un buen siervo porque tenía todo: ganado, familia, respeto. Satán le pidió a Dios quitarle los bienes, pues sostenía que una vez que Job no tuviera nada, maldeciría a Dios. Catástrofes llegaron a la vida de Job: perdió su ganado, perdió a sus siervos y perdió a sus hijos, sin embargo, Job se contuvo de maldecir, amó a Dios de nuevo y asumió su vida tal y como era. Dios se enorgulleció de Job, pues su siervo era bueno y temeroso de él.

Satán volvió para incitarlo, le pidió dañar su carne y sus huesos, para que sintiendo ese dolor insoportable se pudiera saber si realmente amaba a Dios. Satán opinó que cualquiera puede perder sus bienes por salvar su vida, posiblemente sea cierto, pero ¿qué pasa cuando sentimos en carne propia el dolor? Un dolor tan insoportable que nos hace preguntarnos una y otra vez ¿para qué vivir? Dios le dio la oportunidad a Satán de herir su cuerpo, pero no de quitarle la vida. Tres amigos llegaron a visitar a Job: Elifaz de Temán, Bildad de Súaj y Sofar de Naamat, quienes estuvieron con él siete días y siete noches mirando su sufrimiento, hasta que Job pronunció palabra:

Muera el día en que nací. Que Dios, desde lo alto, no lo eche en falta. Que ese día se vuelva tiniebla. Que la luz no brille sobre él. Que la sombra se apodere de él. Que un eclipse lo oscurezca. Que no contemple el parpadeo del alba. Ojalá Dios hubiera cerrado las puertas del vientre de mi madre. ¿Por qué no morí antes? Ahora descansaría en paz. Ahora dormiría tranquilo allí donde van a parar pequeños y grandes, allí donde el esclavo se libra de su amo.

¿Por qué diste luz a un desdichado, a un hombre sin futuro, a un hombre al que tú mismo cierras el paso?¹¹⁴

¹¹⁴ Juan Mayorga, “Job entre nosotros”, en Fernando Bárcena, Catherine Chalié, Emmanuel Levinas, Julio Lois Fernández, José M. Mardones, Juan Mayorga, *La autoridad del sufrimiento: Silencio de Dios y preguntas del hombre*, (Barcelona: Anthropos, 2004) 111

Elifaz lo interceptó para callarlo, argumentando que los inocentes no son castigados injustamente. Job por su parte, argumenta que su cuerpo está seriamente herido, su piel cortada y llena de gusanos, su vida es infeliz por el sufrimiento, pero Bildad interviene, argumenta que Dios no es injusto, pues quien se olvida de Dios es quien muere. Para Bildad al igual que para Elifaz, Job debe buscar a Dios en lugar de renegar de él. Job vuelve a renegar de Dios, él le dio la vida, le dio el aliento, le dio todo lo que tenía y sin más se lo ha quitado, Job reclama que ha sufrido injustamente, ¿por qué tendría que sufrir él, que ha sido bueno? Pero el tercer amigo, Sofar, intervino para enfrentarlo, pues Job se dice bueno. Para Sofar no hay castigo injusto, no es posible que Dios castigue de manera injusta. Pero Job sigue insistente, él se dice bueno, se dice amable, ha abierto las puertas de su casa ¿por qué le ocurre toda esa desgracia? Los tres amigos dejan de hablar, hasta que Elihú toma la palabra, para él, las quejas tampoco tienen sentido, pues Job se está quejando de Dios, “te quejas porque él no responde tus palabras. Dios nos habla de muchas formas, aunque no siempre le oímos. Dios nos habla de muchas formas, y el dolor es una de ellas. Hiriéndonos los huesos, también así nos habla.”¹¹⁵ En ese momento, Dios interviene y da una respuesta a Job, lo perdona por haber blasfemado y le entrega nuevamente una vida feliz.

Si bien es una historia mucho más larga, lo que nos interesa es explorar el sufrimiento, no tanto el final donde Job nuevamente tiene sus tierras y una familia, sino la intensa búsqueda de sentido para encontrar una respuesta a su sufrimiento. Al principio Job soporta el dolor y el sufrimiento, pero después pronuncia el verso citado “mejor no haber nacido”, ¿quién no ha experimentado al menos un instante de la vida este pensamiento? La queja de Job es un castigo por pecados, dicen los amigos, pues estos deben defender que Dios es justo, al igual que lo hará Agustín. Job reiteradas veces enuncia que él no es malvado, “cuando la queja de Job se transforma en una acusación, su caso pasa a ser un problema del mundo. Job acusa a Dios de que él haya permitido un mundo moralmente desordenado.”¹¹⁶ Y de nuevo las preguntas, ¿por qué a los malvados les va bien? ¿por qué los pobres deben trabajar toda su vida sin obtener algo a cambio? Para Job, en su inmensa desesperación, el mundo no tiene sentido, el mundo es un lugar injusto, un “valle de lágrimas” que condena a todos por igual, sin distinción entre los malos y los buenos. Los tres amigos, Elifaz, Bildad y Súaj, tratan de

¹¹⁵ Mayorga, “Job entre nosotros”, 125

¹¹⁶ Safranski, *El mal...* 251

convencerlo de lo contrario; el mundo no puede ser injusto, invitan a Job a pensar en sus pecados, pues no pueden ver más que justicia en Dios, aunque ellos no hayan sido puestos a prueba como Job.

El gran quiebre de la historia es cuando Job entabla una conversación con Dios, él no da una respuesta sobre la justicia del mundo, más bien llena de preguntas a Job:

¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la Tierra? ¿Sabes quién fijó sus medidas? ¿Quién marcó límites al mar, quién encerró el orgullo en sus olas? ¿Has llegado hasta las cuerdas del océano? ¿has paseado por el fondo del abismo? ¿se te han abierto las puertas de la muerte? ¿Alguna vez has dado órdenes a la mañana o has señalado su lugar a la aurora? ¿Sabes dónde habita la luz, dónde las tinieblas? ¿Sabes cómo se reparte la luz del mundo? ¿has llegado a los silos de la nieve? ¿has visto los graneros de granizo que yo guardo para tiempos de angustia? ¿Tiene padre la lluvia? ¿Levantas tu voz a las nubes y la masa de aguas te obedece? [...] ¿Están las bestias dispuestas a servirte? ¿Puedes atarlas a tu arado y hacer que abran los campos para ti? ¿Das tú al caballo la bravura? ¿Conoces al hipopótamo? Sus huesos son tubos de bronce; sus vértebras, de hierro. Nada en la tierra ni en el agua le produce temor, nadie bajo el cielo le hizo frente. ¿Jugarás con él como con un pájaro? [...]

¿Callas? ¿No tienes bastantes años para responder a mis preguntas? ¿No tienes un brazo como el brazo de Dios? ¿una voz como la voz de Dios? Si tienes un brazo como el de Dios, una voz como la de Dios, da rienda suelta a tu cólera, derriba con una mirada al arrogante, humilla al soberbio, aplasta a los malvados donde se hallan, cúbrelos de polvo. Haz todo eso y yo te honraré. [...] ¿Qué tienes que decirme, acusador de Dios?¹¹⁷

Job, como dirá Safranski, se mantiene piadoso a pesar de todos los espantos, “esta devoción no se basa en buenas razones; más bien, se mantiene sobre un abismo. [...] Con su devoción, Job intenta alisar la contradicción en Dios.”¹¹⁸ Dentro de las interpretaciones que podemos encontrar se encuentra también que Job posiblemente cree en Dios porque el Dios que le responde no es el mismo al que él le reclama, “la piedad de Job no sería una devoción del intercambio justo, del cambio de la obediencia creyente por la dicha y la retribución; no sería la devoción del dar y tomar, sino de la entrega, del gasto de las propias fuerzas.”¹¹⁹ Job asume su piedad y logra seguir creyendo en Dios. Posiblemente se ve invadido en un *mysterium tremendum* como lo menciona Rudolf Otto¹²⁰. Ante Dios, Job es criatura indefensa que no comprende con plenitud lo que pasa, sin embargo, logra cegarse por la sacralidad que emana

¹¹⁷ Mayorga, “*Job entre nosotros*” 127

¹¹⁸ Safranski, *El mal...* 255-256

¹¹⁹ Safranski, *El mal...* 256

¹²⁰ Otto, *Lo santo...* 14-20

de las preguntas de Dios, Job asume su papel de criatura y logra tener fe en Dios, una fe que ahora resulta inquebrantable y que probablemente da paso a un Dios diferente, a un Dios mucho más personal en que Job puede creer.

Las preguntas sobre el sufrimiento nunca se agotan, para algunos esas “viejas teodiceas” se han visto ya como imposibles, y “es preciso postular otra ‘nueva’ centrada no en la explicación del mal -su origen y su alcance-, ni tampoco en la ‘justificación’ de Dios, sino más bien en la recomposición del lenguaje teológico.”¹²¹ Exploraremos pues algunas de las más significativas respuestas sobre el mal, en relación con la afirmación de Dios, “en el de la explicación del origen y entidad del mal, en el de la justificación de Dios, en el de la necesaria reinterpretación del lenguaje teológico.”¹²² La primera respuesta es la impugnación a Dios, a un Dios bueno y omnipotente, que no resiste la confrontación con el mal. Ya hemos visto respuestas a esto, sobre todo en Agustín, quien, con firmeza en su fe, anuncia que no es Dios el culpable del mal. Desde una perspectiva filosófica, en Proclo no hay una intención de “hacernos” sufrir por parte de las entidades superiores, en donde participan también los dioses y héroes, así como los demonios, más bien, alude a pensar a las ciudades como un organismo que está respirando por sí mismo y por ello, no entendemos el porqué de las particularidades.

No obstante, hay que traer de vuelta el dilema de Epicuro

O Dios quiere suprimir los males y no puede, o puede y no quiere, o ni quiere ni puede, o quiere y puede. Si quiere y no puede es débil, lo que no corresponde a Dios; si puede y no quiere es envidioso, lo que también es ajeno a Dios; si ni quiere ni puede, es a la vez débil y envidioso y, por tanto, no es Dios; si quiere y puede, lo único que convierte a Dios, ¿cuál es entonces el origen de los males y por qué no los suprime? (Lactancio, *De ira Dei*, 13, 20-21)

Epicuro no era creyente como Job, sus preocupaciones son otras, Epicuro reflexiona desde la filosofía, Job, por su parte, está sumamente confundido por los constantes ataques que recibe sobre su cuerpo. La impugnación a Dios también se ha dado desde la literatura, a veces de maneras brillantes, el caso de F. Dostoievski, citado por Julio Lois Fernández deja ver un dilema interesante: pues no niega a Dios, pero no acepta el mundo que tenemos, por tanto;

¹²¹ Julio Lois Fernández, “El silencio de Dios y el sufrimiento del hombre (A vueltas con Job y con Auschwitz: posibilidad o imposibilidad de la teodicea), en Fernando Bárcena, Catherine Chalier, Emmanuel Levinas, Julio Lois Fernández, José M. Mardones, Juan Mayorga, *La autoridad del sufrimiento: Silencio de Dios y preguntas del hombre*, (Barcelona: Anthropos, 2004) 13

¹²² Lois Fernández, “El silencio de Dios y el sufrimiento del hombre”, 13

“hay un rechazo de la teodicea y su mantenimiento como pregunta, entre el repudio del creador y la postulación del redentor.”¹²³

Una segunda respuesta se caracteriza por la increpación a Dios desde la radicalización de las preguntas, pero se mantiene la fe a pesar de que las soluciones no necesariamente son racionales y satisfactorias, en este momento podemos ubicar a Job, quien no prende renunciar a Dios y no lo maldice, más bien se lamenta de haber nacido, pero no se aleja de él, no lo odia, no lo niega, simplemente se siente completamente abandonado, como diría Rudolf Otto ante la majestad tremenda que le hace sentir temor absoluto.¹²⁴ El sufrimiento y la desgracia también son recurrentes en la historia de la humanidad. Dejando de lado las desgracias que ocurren por fenómenos naturales como temblores, terremotos, inundaciones, tsunamis, es necesario hablar de aquellas que han sido provocadas por la humanidad contra la humanidad. Tras la Segunda Guerra Mundial, Auschwitz se convirtió en el fenómeno que hablaba del dolor y sufrimiento, tenemos ejemplos más recientes, Palestina, por ejemplo, que en los últimos años ha sufrido una guerra sin precedentes en pro del Estado de Israel y aunado a ello, miles de matanzas en América Latina hacia los grupos más vulnerables, ¿hay manera de explicar todo esto? ¿explicarlo es justificarlo? No, sostengo, de ninguna manera es justificarlo, pero sí es tratar de comprender la manera en que podemos pensar el mal y el sufrimiento humano.

Hay momentos históricos que marcaron un parteaguas sin retorno, Auschwitz fue uno de ellos. La matanza sistemática de diversos grupos por el hecho de ser pertenecientes a judíos, gitanos u homosexuales entre otros, demostraron que hay aun elementos desconocidos en la historia del ser humano. ¿Qué podemos decir? ¿Qué otra reflexión puede haber? Pareciera que todo lo que se diga sobre Auschwitz, sobre Palestina, sobre las matanzas sistemáticas a diversos grupos indígenas en América Latina están de más, sobra, ante el sufrimiento humano, ¿qué podemos hacer que brinde la posibilidad de pensar en otra cosa? Wiesel entra en un conflicto cuando se trata de esta postura, pues cree que ha sido muy complicado pensar en Dios después del Holocausto: “la cuestión de si se puede seguir creyendo en Dios después de Auschwitz es una de las cuestiones más graves que me he planteado en estos años. No ha sido fácil conservar la fe [...] He tenido, y sigo teniendo,

¹²³ Estrada, *La imposible teodicea...* 15

¹²⁴ Otto, *Lo santo...* 17-22

grandes problemas con él. Por eso protesto contra él.”¹²⁵ Según esta postura no es posible hablar sobre Dios después de Auschwitz, lo que resta es más bien hablar a Dios. En este sentido, entra de nuevo la responsabilidad humana, para no permitir que suceda de nuevo. Otro testimonio interesante es el de Yósel Rákovér, quien tras vivir aquel acontecimiento increpa a Dios con preguntas, pues no comprende cuál es la justificación para tal acontecimiento, ¿acaso pecaron demasiado? ¿merecían es sufrimiento? ¿por qué lo vivieron? Nuevamente las respuestas tanto de Proclo como de Agustín se quedan en la incapacidad de responder, ¿podemos utilizar una teología cristiana y una neoplatónica para intentar responder uno de los acontecimientos más crueles de la historia reciente? Posiblemente, como he indicado, estas posturas no alcancen a solucionar o a explicar el problema. Para Proclo, se trata de una comunidad que tiene un destino común, pero no se corresponde con el sufrimiento por el que pasaron. Para Agustín, tan presente aún en las discusiones modernas se trata más bien de una responsabilidad individual que permita entender el por qué del sufrimiento. Es justo en este ámbito, el ámbito cristiano que tiene cabida dentro de las preguntas sobre el sufrimiento, Julio Lois Fernández asume que es posible hablar sobre este acontecimiento tomando como premisa algunos puntos, a saber:

[que] se asuman en toda su profundidad las preguntas judías; no se olvide que la luz que puede aportar el Nuevo Testamento no permite ignorar la herencia que produce en Primer testamento; se procure, en todo caso, que la reflexión que intente ofrecer ese ‘plus’ de aportación se haga desde la solidaridad real con las víctimas.¹²⁶

Es posible, pues que se digan cosas sobre el sufrimiento del otro, siempre y cuando tengamos como recordatorio constante que existe la premisa de asumir el papel del otro y su relación con el sufrimiento y no darlo por hecho.

El tercer tipo de respuesta es el que más hemos explorado en la presente tesis, se trata de la teodicea tal y como la entendemos desde Leibnitz, y si bien Agustín de Hipona no utiliza la palabra, se trata de una explicación razonable del mal en el mundo y establecer su compatibilidad con la afirmación de Dios. Leibnitz afirma que “es necesario que Dios haya escogido el mejor [de los mundos posibles], dado que Él no hace nada sin actuar en seguimiento de la suprema razón. (Leibnitz, *Teodicea*, VI, 107) Esta es la respuesta que ha sido tan criticada y enaltecida, pues si bien, Leibnitz es creyente, asumir que este es el mejor

¹²⁵ Lois Fernández, “El silencio de Dios y el sufrimiento del hombre”, 17

¹²⁶ Lois Fernández, “El silencio de Dios y el sufrimiento del hombre”, 20

de los mundos posibles con muerte, hambre, sufrimiento y un sinnúmero de situaciones que nos aquejan día a día hace que constantemente nos preguntemos si realmente es posible considerarlo así. No debemos olvidar que para Leibniz son tres los males que existen “el mal metafísico que consiste en la simple imperfección, el mal físico en el sufrimiento y el mal moral en el pecado” (Leibniz, VI, 115) El primero, el mal metafísico tiene que ver con la posibilidad de fallar del ser humano, y este trae consigo a los otros dos, pues el mal moral es el origen de los males físicos. Leibniz también promulga que este mundo está sujeto al progreso y eso permite que los problemas se solucionen en un futuro, por tanto, parece desechar de inmediato cualquier pregunta. Dentro de esta respuesta tenemos como punto de apoyo a Torres Queiruga autor que hemos trabajado anteriormente, quien a través de sus conceptos: ponerología, piteodicea y teodicea intenta sistematizar la cuestión del mal, como vimos, para el autor, el mal no rompe necesariamente con la coherencia de la fe en Dios. ¿Por qué Dios creó un mundo en el que sabía que habría mal? Esta pregunta es solucionada por Agustín mediante el argumento de la libertad humana y el libre albedrío, que hemos explorado en el capítulo anterior. Para Proclo es solucionado por medio de la idea de providencia y quitando importancia a lo individual para pensar en un conjunto, además de explicar sufrimientos mediante el alejamiento de lo Uno, y también de las reencarnaciones del alma que pagarían en esta vida situaciones de vidas pasadas. Pero habría que pensar también en el Dios cristiano, el Dios del Nuevo Testamento que se sacrificó por la humanidad y mediante su sufrimiento salvó a la humanidad.

El cuarto tipo de respuesta sería una “nueva teodicea”, para ello, seguiremos algunos puntos clave, por ejemplo; proponen renunciar a buscar explicaciones satisfactorias, de su origen y de su compatibilidad con la afirmación de Dios, es decir, renunciar a las “viejas” teodiceas. No obstante, no se trata de simplemente dejarlas de lado, sino de ahondar en las preguntas sobre el mal, ya que de esta forma es posible encontrar respuestas para situarse de manera práctica ante el mal, en lugar de resistirse a él, porque al final, el mal es algo presente en este mundo. Se insiste en una búsqueda de una “nueva” teodicea centrada en la reinterpretación de la imagen de Dios, incorporando la cuestión del mal o sufrimiento de las víctimas.¹²⁷ Este esbozo nos sirve para pensar en otras posibilidades de salida o renovación de la teodicea cuando el discurso clásico no nos es suficiente.

¹²⁷ Lois Fernández, “El silencio de Dios y el sufrimiento del hombre”, 27

Si bien ya ha habido múltiples filósofos y teólogos que han intentado brindar respuesta nos centramos solo en algunos. Como he dicho antes este tema parece estar destinado a pensarse una y otra vez, en cada acontecimiento que pase el ser humano. En cada reflexión que tenemos ahora, pensamos también en el mal y en lo duro que es asimilar una situación que nos descontrola, como la actual, y la posibilidad de pensar que es posible intentar dar una respuesta. Moltmann supone la superación de un Dios inmutable y también la superación de un dios omnipotente y omnipresente, para este autor se debe dejar atrás esta idea ya que el Dios del nuevo testamento es sobre todo, amor, y no sólo poder, por ello se detiene ante la libertad del ser humano. Es necesario, pues incorporar la idea de un Dios sufriente y esto lo encuentra en la crucifixión de Cristo, quien sufrió en carne propia el dolor para así salvar a la humanidad. Esta idea de Dios acercaría más a una idea de Dios que tiene sentido en las matanzas sistemáticas, pues permite ver en un Dios sufriente a alguien que sufre a nuestro lado y no solo nos está mirando desde arriba.¹²⁸ J. A. Estrada por su parte plantea que la teodicea es imposible si por teodicea intentamos explicar de forma satisfactoria los males concretos que se dan o bien justificar por completo a Dios; sin embargo, es preciso mantener las preguntas.

Son preguntas sin respuestas posibles, pero que el hombre no puede evitar plantearse. No son cuestiones teóricas de las que se pueda prescindir arbitrariamente sino cuestiones existenciales sin respuestas satisfactorias. Por eso, la teodicea es necesaria en cuanto pregunta y en cuanto queja existencial, aunque sea irrealizable en cuanto respuesta.¹²⁹

¿Qué más podemos decir? ¿Es acaso imposible llegar a una respuesta sobre el mal? Las respuestas que hemos examinado coinciden en que no hay una respuesta acabada y racional sobre el mal y el sufrimiento. No obstante, el sufrimiento humano es una cuestión que siempre nos invitará a pensar en posibles respuestas. Puedo decir con sinceridad que fue más sencillo pensar en esta tesis y en las posibles respuestas al mal cuando no se vivía una época de incertidumbre que nos aqueja, cuando no vivía un momento en el que no sé si regresaré un día la normalidad y si eso es lo que deseo. Por ello, las preguntas sobre el sufrimiento nunca están de más, nunca se alejan de nuestra existencia y realidad. La posibilidad de pensar

¹²⁸ J. Moltmann, *El dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana* (Sígueme: Salamanca: 1975) citado en Lois Fernández, “El silencio de Dios y el sufrimiento del hombre”, 35

¹²⁹ Estrada, *La imposible teodicea...* 342, 343

en el mal nos orilla a pensar también en posibilidades de respuesta que puedan dar un poco de certeza ante el mundo.

Si bien las teodiceas han intentado explicar el mal y dar respuestas satisfactorias quizá no lo han logrado para todos, habría que pensar también en aquellos no creyentes que constantemente nos preguntamos el porqué de los males en el mundo. No obstante, como se ha repetido hasta el cansancio, lo importante en todo esto es no renunciar a la posibilidad de preguntarnos una y otra vez por lo que acontece en el mundo y por los males. Es necesario replantear siempre las preguntas para obtener respuestas que nos sean satisfactorias, o en medida de lo posible, satisfactorias para nosotros.

Conclusiones

El contexto histórico de Proclo y Agustín de Hipona motivó a la escritura de sus obras. El Imperio Romano ya tenía al cristianismo como religión oficial. El intenso diálogo entre cristianismo y otras vertientes filosóficas fue largo, desde sus inicios, el cristianismo se posicionó como una religión diferente; criticada desde la filosofía, por no tener antigüedad y juzgada de poco propositiva; Celso, en *El discurso verdadero contra los cristianos*, dirá que es una religión recién creada, que no aporta novedad al pensamiento filosófico, “Hay una raza nueva de hombres nacidos ayer, sin patria ni tradiciones, asociados entre sí con todas las instituciones religiosas y civiles [...] son los cristianos” (Celso, *Discurso verdadero*, I, 1) para Celso, esto implicó una modificación total a lo que se tenía por bien visto en la antigüedad: una religión llena de cultos, que evitara la furia de los dioses en la tierra. Pasaron muchos años para que esta obra fuera contestada por un cristiano. Por su parte, los cristianos de esa época estaban más interesados en formar una doctrina, por ello comienzan a escribir los Padres Apostólicos, quienes tuvieron algún contacto con los apóstoles de Jesús. Orígenes escribiría *Contra Celso* muchos años después, entre el 200 y 250 d. C., también Clemente de Alejandría comenzaría a escribir sus obras como invitación a los gentiles para formar parte del cristianismo. Luego, vendría la época de persecución para el cristianismo, con Diocleciano y emperadores posteriores, Durante este tiempo hubo nuevos detractores del cristianismo, como Porfirio¹³⁰. Pero también, apologetas como Lactancio, y Minucio Félix, quienes en varias obras defendieron la doctrina además de hacer proselitismo a través de invitaciones a los paganos, así como de críticas a la religión romana y a las ideas filosóficas que imperaban en la época¹³¹.

Hacia el año 380 d. C., el emperador Teodosio declaró al cristianismo como la religión oficial del imperio. Tomando en cuenta ese contexto, en el cual el cristianismo se fortaleció poco a poco, pero no fue la única religión practicada, cabe preguntarse sobre la reacción ante aquellos que se abstenían ser cristianos. Desde el inicio del diálogo entre paganos y cristianos

¹³⁰ Porfirio, *Contra los cristianos* (Cádiz: Universidad de Cádiz, 2006) 173.

¹³¹ Cfr., Tertuliano, *Apologetico* (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1997); Cfr., Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* (Madrid: Gredos, 2008); Cfr. Minucio Félix, *Octavio*, (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2000).

los argumentos, así como los temas de discusión habían cambiado drásticamente.¹³² Los autores cristianos constantemente denostaron al paganismo, criticando la moral, así como la multiplicidad de dioses. Paralelamente la teología cristiana se configuraba con el fin de ofrecer un aparato sistemático sobre las creencias del cristianismo. Para la época de Agustín el cristianismo ya era la religión oficial, pero dejaba de haber cultos paganos ni filosofías contrarias o bien que se contraponían en algunos puntos, prueba de ello es *La Ciudad de Dios*, donde Agustín, intenta demostrar que fue por causa de los cultos antiguos que el Imperio Romano cayó en manos de los bárbaros. Para esta época el neoplatonismo no era ya un rival tan fuerte, pero se seguía escribiendo, por ello Proclo resulta un autor importante.

Proclo es un autor que ha sido ignorado por los estudios sobre historia, pese a ser un autor prolífico,¹³³ ya que se ha dado más peso al estudio del cristianismo, hay muchos motivos por lo que sucedió esto; en primer lugar, el cristianismo ha sido el pensamiento rector para los estudios filosóficos de la antigüedad tardía, dejando de lado a otras formas de expresión filosófica o religiosa. La mayoría de los escritos que se conservan de Proclo fueron hecho para sus discípulos, por ello, no es extraño que su lectura sea muchas veces pesada y requiera algún conocimiento de sus antecesores neoplatónicos. Algunas de las traducciones anteriores de Proclo han sido por parte del irlandés E. R. Doods, quien publicó *Elementos de teología* en 1933, también destacan las traducciones de Giovanni Reale y también Radek Chulp con su obra *Proclus*, no obstante, no había, hasta 2017 una obra traducida directamente al español que integrara la *Tria opúscula*; *Elementos de Teología, Sobre la providencia y El destino y el mal*. En la presente tesis se ha dado prioridad a textos inéditos en español: *Sobre la providencia, Carta a Teodoro y Sobre la existencia de los males*. Esto con la intención de leer a los clásicos de manera contemporánea, estas tres obras muestran el pensamiento de Proclo sobre la providencia y el mal. Si bien hemos de lado los textos que aluden a la teúrgia,

¹³² Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia...* 159-173. Los temas de discusión entre paganos y cristianos no correspondió a una disputa entre monoteísmo y paganismo, sino a la facilidad con la cual, los cristianos aceptaban la fe ciega, a diferencia de aquellos que preferían realizar una investigación guiada no sólo en la filosofía sino en la razón para entender a sus dioses. Autores como Celso encontraban muy trivial la moral cristiana, argumentando que ésta solo era un platonismo degradado. Además, la teología cristiana se configuró paulatinamente, en un principio Orígenes no duda en afirmar que las reencarnaciones son posibles. También hubo una intensa discusión sobre los milagros y profecías, pues no se dudaba que ambas existían, sino que para los cristianos éstas eran posibles sólo por Dios, pues los dioses paganos eran en realidad demonios.

¹³³ Entre los textos que aún se conservan de Proclo destacan varios como *Elementos de Teología, Teología platónica*, varios comentarios a obras de Platón como son: *Alcibíades, Crátilo, Parménides, República y Timeo*, además de su *Tria opúscula* que contiene los libros analizados en esta tesis. Cfr. José Manuel García Vlaverde, *Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal* (Madrid: Trotta, 2017) 9-10

el objetivo de esta tesis fue entender la manera en que la providencia desde la perspectiva de Proclo funcionó como una salida a la teodicea; es decir, a la justificación de un plan divino que no se contrapone con la libertad. No obstante, para Proclo no hay un Dios-amor, sino el Uno, del que emana todo, incluyendo a la providencia. Hemos visto también que Proclo integró gran parte de la teología grecorromana en su corpus teórico para brindar respuestas sobre la existencia en este mundo.

Por otro lado, Agustín de Hipona, ha sido un autor sumamente tratado en diversos estudios teológicos y filosóficos, sus ideas nos han llegado a través de una larga tradición cristiana. Si bien el enfoque de la tesis no fue religioso, es importante mencionar que las posturas de Agustín son ciertamente más conocidas debido al contexto, por ello la tesis no pretendió hacer una apología, pero tampoco desechar por completo todo lo que el obispo dijo en su contexto, sino hacer una comparación entre ambos autores para entender porqué ambos, partiendo de una filosofía platónica, llegaron a conclusiones tan distintas. Agustín de Hipona fue un prolífico autor, quien dedicó gran parte de su vida al estudio del cristianismo. El mal es un tema recurrente en sus obras, ya que uno de sus objetivos es tratar de empatar la providencia con la libertad humana, para Agustín, Dios no puede ser malo, ni puede ser el creador del mal, tampoco desea perjudicar a su creación, sino que brindando libertad son los seres humanos aquellos que eligen sobre sí mismos. Para el obispo el Hijo de Dios ha dado la posibilidad de reivindicar aquellos males con su infinito amor, es por ello que cada acción que se realiza se hace con libertad de obrar, pues si solo existiera la posibilidad del Bien entonces no habría libertad. El mal en última instancia es parasitario del bien. Las obras de Agustín han sido traducidas al español y por ello lo más complicado con este autor no fue encontrar, sino seleccionar las obras que se utilizaron en la presente tesis.

El capítulo uno, *Neoplatonismo y cristianismo: el problema del mal* fue escrito con la intención de brindar un panorama teórico sobre el problema del mal en la filosofía, una tarea enorme dado la cantidad de obras que se han escrito sobre el tema. Paul Ricoeur y Rüdiger Safranski tuvieron un papel importante para delimitar las posibilidades de acercamiento teórico sobre la manera en que puede estudiarse el mal. A diferencia de la historia, donde trabajamos más con hechos históricos y cosas materiales, la filosofía brinda la posibilidad de acercarse a otro tipo de temas, donde explorar las preguntas sobre preocupaciones humanas y angustias no es algo despreciado. Si bien es cierto que en las

últimas décadas los estudios sobre historia cultura e historia de los sentimientos ha rendido fruto la filosofía brinda también la posibilidad de no centrarse solo en el contexto, sino de lograr atraer esos problemas al mundo contemporáneo sin por ello ser necesariamente anacrónicos, evoco de nuevo a Nicole Loraux y su apología para el anacronismo, quien brindó la posibilidad de leer con frescura a los clásicos.

El capítulo dos *La providencia en Proclo y Agustín de Hipona* se centró concretamente en trabajar la providencia en Agustín de Hipona y Proclo, en el primer apartado se buscó profundizar concretamente en la idea de providencia para ambos autores, para Proclo, siguiendo el neoplatonismo de Plotino y Jámblico, el Uno está por encima de todo, emanando distintos seres, los ángeles, demonios, dioses y héroes forman parte del cosmos y cada uno tiene una parte de divinidad que brinda la posibilidad de poseer una categoría ontológica superior a los humanos. La providencia lo conoce todo en tanto providencia, es decir de manera atemporal, también los ángeles y otros géneros tienen experiencias atemporales, por ello pueden conocer más allá de nosotros. Para Agustín, por su parte, la presciencia de Dios existe, él lo conoce todo y, aun así, no se contrapone con la libertad humana, pues cada uno elige lo que hace en este mundo. La presciencia de Dios no tiene una acción directa en cada ser humano, sino que este es quien decide. En el segundo apartado se notan mucho más las diferencias; Proclo admite que el destino existe pero con un plano de acción inferior a la providencia; para Agustín el destino es propio del pensamiento grecorromano que intenta desechar, por lo que solo admite la providencia como entidad divina. En el tercer apartado, *El sufrimiento humano*, es uno de los más interesantes, pues se intenta explicar una cuestión primordial para la vida, ¿por qué sufrimos? Este apartado también muestra diferencias irreconciliables en ambos autores; Proclo defiende la idea de la virtud sobre todas las cosas; pues argumenta que aquellos virtuosos no ven en el sufrimiento algo negativo, sino pruebas que deben superar para alcanzar una vida virtuosa. No debe olvidarse la teoría de las almas; pues han caído y se han encarnado, por ello todos los sufrimientos que suceden en esta vida existen con la intención de que las almas recuerden cómo eran antes y así lograr volver a lo Uno. La providencia no deja sin castigo a quien lo merece, por ello integra la idea de reencarnación; si alguien sufre en esta vida posiblemente se debe a que en otras vidas ha actuado de manera injusta. Para Agustín, la humanidad ha sido perdonada por el sacrificio del Hijo de Dios, por tanto, ahora quienes habitan este planeta

tienen plena libertad de actuar. Si bien el pecado de Adán y Eva condenó a la humanidad, Dios en su infinita bondad procura que todos tengan libertad para obrar de manera correcta. Respecto a los sufrientes, Agustín opina que han de ser enseñanza para otros. Todo ello, ayudado también de la Gracia Divina, que se da a los humanos, para que puedan seguir el camino de Dios. En el último punto, se analizó la libertad humana y el *autexoúsios*, ambos pueden pensarse como libre albedrío; ninguno de los dos autores niega que los seres humanos tienen un grado de libertad y responsabilidad respecto a sus acciones.

Posiblemente pensar en las reencarnaciones como aludía Proclo ya no es suficiente para intentar explicar los males en el mundo, tampoco pensar que las ciudades son un mismo organismo que debe cargar con una culpa colectiva (¡imaginemos la Ciudad de México como un organismo!) pero sin duda, estas posibles salidas fueron novedosas en su tiempo y una manera de explicar lo que sucedía. Agustín por su parte ha brindado la respuesta de la libertad humana, pero quizá ninguno de los dos pensó en problemas como el Holocausto o la matanza de personas sistemáticamente, ¿cómo habrían respondido? Quizá no sea útil preguntarles directamente, pero sí a través de múltiples autores que han intentado dilucidar la manera en que es posible volver a las preguntas sobre el mal.

El capítulo tres ha servido como un modo de cierre sobre los temas trabajados, tocando algunos de los temas más polémicos y escabrosos de la historia, como es el caso de Auschwitz este capítulo brindó luz sobre la posibilidad de seguir preguntándonos por los males y la manera en que estos pueden pensarse, parece una condena a mi propio trabajo decir que no habrá una solución al problema del mal, no obstante, creo que la condena sería dejar de pensar en una posible respuesta, pareciera pues que algunas preguntas que se realizaron hace miles de años no acaban ni acabarán. Para Mircea Eliade, estudioso de las religiones, había ciertas conexiones que brindaban la posibilidad de hablar de las religiones en su conjunto, abogando por una historia de las religiones en su conjunto, para entender algunos elementos que las constituyen, como lo sagrado. Parece también que las preguntas sobre el mal y el sufrimiento nos acompañarán en este mundo para ser preguntadas una y otra vez, dando respuestas que pueden o no ser religiosas. Esta tesis no buscó juzgar el pasado, sino tratar de entender más allá del contexto la necesidad de seguir preguntándonos por el mal, el sufrimiento y la posibilidad de encontrar una respuesta conjunta, propongo pues alejarnos de la minucia histórica, para entender a cabalidad las preguntas que nos constituyen

como seres humanos, y dar paso a un *anacronismo controlado* que permita hacer novedoso el pasado y sus respuestas.

Bibliografía

Fuentes primarias

Agustín. *La Ciudad de Dios; Posidio: Vida de San Agustín*, introducción, traducción y notas de Santos Santamarta del Río, Miguel Fuertes Lanero, Victorino Capánaga y Teodoro Calvo Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.

Agustín. Tomo III. Versión, introducción y notas de Victorino Capanga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martínez, Mateo Lanseros, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947

Agustín. Tomo VI. Versión, introducción y notas de Victorino Capanga, Emiliano López, Andrés Centeno, Enrique de Vega, Toribio de Castro, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1949.

Cicerón. *Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid: Gredos/RBA, 2015.

Celso. *El discurso verdadero contra los cristianos*, introducción, traducción y notas de Serafín Bodelón. Madrid: Alianza, 2009.

Oráculos caldeos, con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico; Numenio de Apamea: fragmentos y testimonios, introducción, traducción y notas de Francisco García Bazán. Madrid: Gredos, 1991.

Plotino. 2015. *Enéadas I-III*. Madrid: Gredos/RBA, 2015.

Plotino. 2015. *Enéadas IV-VI*. Madrid: Gredos/RBA, 2015.

Proclo, *Elementos de teología. Sobre la providencia, sobre el destino y el mal*, edición y traducción de José Manuel García Valverde, Madrid: Editorial Trotta, 2017

Fuentes secundarias

Bayet, Jean. 1984. *La religión romana*. Madrid: Cristiandad.

Caillois, Roger. 1984. *El hombre y lo sagrado*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Clota José Alsina. 1989. *El Neoplatonismo, síntesis del espiritualismo antiguo* Barcelona: Anthropos,

Cordero Hernández Juan, El tratamiento agustiniano del problema del mal: Una vindicación frente a las críticas secularistas, en *Signos Filosóficos*, (21, enero-junio, 2009, 169-184) 169.

- Cordero Hernández Juan, “El sufrimiento entre la razón y el mito. Posibilidad de una razón religiosa.”, Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Durkheim Émile. 2012. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica,
- Eliade Mircea. 1991. *Mito y Realidad*, Barcelona, Editorial Labor.
- . 1972. *Tratado de Historia de las Religiones*, México, Ediciones Era,
- . 2010. *Tratado de la Historia de las religiones*. Ciudad de México: Era.
- . 2008. *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona: Kairós.
- . 2018. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- Estrada Juan Antonio, La imposible...
- Fraijó, Manuel. “Filosofía de la religión, una azarosa búsqueda de identidad.” En *Filosofía de la religión*, editado por Manuel Fraijó, 13-43. Madrid: Trotta.
- Grondin, Jean. 2010. *Filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.
- Guillén José, *Urbs romana: vida y costumbres de los romanos, religión y ejército* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980
- Hadot Pierre. 1998. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Levinas, Julio Lois Fernández, en José M. Mardones, Juan Mayorga, *La autoridad del sufrimiento: Silencio de Dios y preguntas del hombre*, Barcelona: Anthropos, 2004
- Loraux, Nicole. 2008. *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Akal.
- Markus Gabriel, Capítulo 5, Religión en ¿Por qué no existe el mundo? México, Océano, 2016
- Mayorga Juan, “Job entre nosotros”, en en José M. Mardones, Juan Mayorga, *La autoridad del sufrimiento: Silencio de Dios y preguntas del hombre*, Barcelona: Anthropos, 2004
- Ogilvie Robert M. 1995. *Los romanos y sus dioses*, Madrid: Alianza,

- Otto Rudolf. 1980. *Lo santo, lo racional e irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza Editorial,
- Queiruga Andrés Torres, *Repensar el mal*. 2012. *De la ponerología a la teodicea*, Madrid: Editorial Trotta,
- Redondo José Manuel, *Cuestiones acerca de la teúrgia en Proclo: metafísica, eros y ritual en el platonismo de la antigüedad tardía*, en *Nova Tellus*, (1, enero-junio, 2019) 73-98
- Redondo José Manuel, *Platón y el (neo)platonismo: de Grecia a México, pasando por la Alemania de Eduard Zeller*, (texto por publicar, 2019)
- Reyes Morales, Silvia. “La construcción del bárbaro a partir de textos clásicos: el caso de los celtas y su visión desde la sociedad y la religión romana.” Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- Ricoeur, Paul. 2006. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Madrid: Amorrortu editores.
- Ricoeur, Paul. 2011. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- Safranski Rüdiger, *El mal o El drama de la libertad*,
- Scheid John, 1991. *La religión en Roma*, Madrid: Clásicas.
- Sloterdijk Peter, No hay religiones, en *Has de cambiar tu vida, sobre antropotécnica*, Valencia, Pre-textos, 2013
- Velasco Juan Martín. 2017. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Editorial Trotta.
- Werner Jaeger, Naturaleza y origen de la religión, en *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947