

Jacques Maritain y el misterio del mal¹

por Juan J. Álvarez Álvarez
C. U. Francisco de Vitoria - Madrid

La realidad del mal es un hecho que nadie se atrevería a negar. En el albor de la era cristiana, S. Agustín se hacía ya eco de ella con una dura y lacónica sentencia: "la vida humana, que está llena de tantos y tantos males de este siglo, se caracteriza por la miseria"². Desde entonces, el problema del mal ha ido extendiendo su oscuro velo sobre la conciencia humana, cada vez más sensibilizada.

Jacques Maritain ha resumido las líneas generales de este proceso al comienzo de su opúsculo *Dieu et la permission du mal*: "a medida -dice- que, bajo la influencia misma del cristianismo, la conciencia de los hombres se hacía más sensible a la dignidad de la persona humana y a los ultrajes que le son infligidos por el mal, y por otra parte las dimensiones del mal, de la injusticia, de la crueldad, de todas las clases de crímenes le eran cada vez mejor reveladas tanto en profundidad como en extensión (hoy, no hay más que abrir el periódico para ver las iniquidades que el orgullo o la estupidez, añadidos a la dureza de corazón, hacen cometer en todos los rincones de la tierra)- a medida pues que se desarrollaba tal proceso, el problema del mal ha tomado una importancia más trágica para la conciencia humana" (DPM, OEC XII 17). Para nuestro autor, ha sido una constante de su búsqueda filosófica.

Pero, ¿en qué consiste el escándalo del mal, capaz de generar las más diversas formas de ateísmo y hasta de ofuscar las conciencias cristianas? La relación de la libertad creada con la libertad divina y su plan eterno constituye, sin duda, uno de los problemas fundamentales; de hecho, la manera en que el hombre -en el uso de su libertad- modela su vida y forja la historia es esencial al análisis del mal moral. Con todo, como dice Fr. Marie-Joseph Nicolas, en la reflexión tomista sobre el mal "el problema no es el del libre albedrío, sino el de la inocencia de Dios en nuestros pecados. ¿Cómo hacer el mal inteligible en un sistema metafísico en el que todo lo que existe y obra depende de Dios en sus fibras más recónditas y profundas?"³.

¹ Las reseñas de las citas de Maritain se expresarán en abreviatura y siguiendo la edición de sus *Oeuvres Complètes*, Éds. Universitaires, Fribourg.

La correspondencia de las siglas es la siguiente:

-OEC I (Éd. 1986): PhB (*La Philosophie Bergsonienne: études critiques*).

-OEC III (Éd. 1984): RI (*Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*).

-OEC IV (Éd. 1983): DS (*Les Degrés du savoir*).

-OEC V (Éd. 1983): SL (*Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*) y DPhChr (*De la philosophie chrétienne*).

-OEC VI (Éd. 1984): HI (*Humanisme intégral*).

-OEC VIII (Éd. 1989): DBàTh (*De Bergson à Thomas d'Aquin*).

-OEC IX (Éd. 1990): CT (*Court traité de l'existence et de l'existant*) y NL (*Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*).

-OEC X (Éd. 1985): PhH (*Pour une philosophie de l'histoire*) y "PA" ("Le Péché de l'ange").

-OEC XI (Éd. 1991): PhM (*La Philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*).

-OEC XII (Éd. 1992): DPM (*Dieu et la permission du mal*) y PG (*Le paysan de la Garonne*).

-OEC XIII (Éd. 1992): AppSE (*Approches sans entraves*).

² *De civitate Dei*, XIX, 4.

³ "La libertad humana y el problema del mal", en Jacques Maritain, *Révue thomiste*, 1948 (48), pág. 245 de la traducción española de Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1950.

La pregunta por la inocencia divina no está, sin embargo, restringida al tomismo o, de forma más general, al cristianismo. La interpelación suplicante de Evodio en el *De libero arbitrio* agustiniano, "Dime, te ruego, ¿puede ser Dios el autor del mal?"⁴, se limita en última instancia a traducir otra cuestión aparentemente más amplia pero en la práctica equivalente: ¿cuál es el origen del mal?

A este respecto, la obra leibniziana pasa por ser un modelo ejemplar de todos los intentos de justificación de la inocencia de Dios. En palabras de Paul Ricoeur, es una "trama ajustada de filosofía y teología que ha asumido la forma de una Teodicea, so pretexto de hacer suya la tarea de defender y justificar la bondad y omnipotencia de Dios *vis a vis* la existencia del mal ... y diseñada a partir del objetivo de comprender este mundo como providencial"⁵.

El juicio que este mismo autor emite acerca de ella no puede ser más severo: "¿quién no percibe que la teodicea jamás supera el nivel de una retórica argumental y persuasiva? No es por casualidad que recurre a tantos argumentos, más abundantes cuanto menos fuerza posee cada uno de ellos. ¿Cómo podría elevarse el pensamiento al punto de vista de la totalidad y decir: porque existe el orden, hay desorden? Y si pudiera hacerlo, ¿cómo no reduciría el dolor de la historia a una farsa, a la farsa siniestra de un juego de luces y sombras, a menos que sea una estética de la discordancia? En ello consiste la mala fe de la Teodicea: no triunfa sobre el mal real sino únicamente sobre su fantasma estético"⁶.

Maritain está en completo acuerdo con Ricoeur, en este punto: "el tiempo de las teodiceas a lo Leibniz o de las justificaciones de Dios que parecen una alegación de circunstancias atenuantes, ha pasado definitivamente" (DPM, OEC XII 18). Dios no necesita ser justificado, su inocencia no precisa ser defendida; si lo necesitara, carecería de sentido otorgar la defensa a una de sus criaturas. Y, por lo demás, la Teología Natural tomista, que es también una metafísica de los grados de ser, ya le ha descubierto como Bien Supremo: con eso bastaría. Nuestro pensador, sin embargo, no rechaza la posibilidad de una especulación sobre el mal. ¿Por dónde habría de comenzar esta? La certeza metafísica que le sirve de cimiento va a ser, precisamente, lo veremos, la bondad de Dios.

Hay aún una segunda diferencia, no ya sólo con Leibniz sino con toda la tradición tomista y agustiniana, en la manera en que Maritain aborda la cuestión del mal: su análisis pretende ser un análisis básicamente filosófico. ¿La respuesta será satisfactoria? ¿Puede, en realidad, especularse sobre la "experiencia del mal"? ¿Con qué condiciones o complementos? Son preguntas que intentaremos contestar en el presente estudio. Sea como fuere, lo cierto es que la metafísica maritainiana del mal ha sido calificada por su propio autor como su aportación más original e importante a la filosofía. En el prólogo de *Dieu et la permission du mal* afirma: "si en mi trabajo filosófico ha habido alguna contribución efectiva (por imperfectamente que haya podido ser presentada) al progreso del pensamiento y a las investigaciones que anuncian una nueva edad de cultura, es, de ello estoy seguro, aquella a la que este pequeño libro se refiere" (DPM, OEC XII 14).

1. El mal: ¿misterio o problema?

⁴ L. I, c. I, 1.

⁵ *Introducción a la simbólica del mal*, Ediciones Megápolis, Buenos Aires 1976, pág. 199.

⁶ *Ibidem*, pp. 51-52.

En filosofía, plantear ajustadamente una cuestión es esencial para su resolución. ¿Cómo plantear de forma adecuada una temática tan espinosa como el mal? En la Introducción de *Sept leçons sur l'être*, nuestro autor ha apuntado una distinción de gran importancia a este respecto: "toda cuestión planteada por una ciencia, nos dice, presenta un doble aspecto. El aspecto misterio y el aspecto problema: un misterio, del lado de la cosa, del objeto y de su realidad extramental; un problema, del lado de nuestras fórmulas" (SL, OEC V 528).

1. Maritain reconoce haber adoptado aquí una terminología creada por Gabriel Marcel, pero afirma emplearla en un sentido completamente diferente: "La noción de misterio inteligible no es una noción contradictoria, es la manera más exacta de designar la realidad; el misterio no es el enemigo, el adversario de la inteligencia ... La objetividad de la inteligencia misma es soberanamente misteriosa; y el objeto del conocimiento es el misterio llevado al estado de inteligibilidad en acto y de intelección en acto ... ¿Su objeto propio no es el ser? ¿Y el ser no es un misterio, ya porque se encuentre demasiado rico en inteligibilidad, demasiado puro para nuestra inteligencia, como en las cosas espirituales, ya porque comporte en sí mismo una mayor o menor resistencia a la inteligibilidad, el testimonio en él del no ser, como es el caso para el devenir, la potencia y, ante todo, la materia?

Digamos que el misterio es una plenitud ontológica a la que la inteligencia se une vitalmente y en la que se zambulle sin agotarlo ... El tipo sobreeminente de misterio, es el sobrenatural, aquel que es el objeto de la fe y de la teología ... Pero la filosofía y la ciencia también tienen que ver con el misterio, con otro misterio, con el de la naturaleza y el ser.

El tipo puro de problema es un problema de palabras cruzadas, un jeroglífico, un puzzle. Aquí, en el límite, -en este límite-, no hay contenido ontológico ... Digamos que el problema es un complejo nocional creado por nuestra inteligencia, que parece a primera vista inextricable y que es necesario desanudar" (SL, OEC V 528-530).

Como se ve, nuestro autor parece definir el misterio en función del concepto de inteligibilidad: hay una sobreinteligibilidad inaccesible para nosotros en el estado actual, que constituye el misterio sobrenatural; hay una ininteligibilidad relativa, igualmente misteriosa, herida del no ser y del principio potencial de la materia. Fr. M.-Joseph Nicolas ha calificado desde esta perspectiva un misterio como "aquella verdad cuyos términos son racionalmente inconciliables, no por ser contradictorios, sino por ser inagotables para nuestra razón"⁷. ¿Lo que caracteriza el misterio del ser mismo, no es acaso su inagotabilidad ante la razón humana? Pues bien, el mal" es un ejemplo típico de misterio.

¿Bastaría, por tanto, para responder al misterio del mal un análisis puramente metafísico? "Si la razón, por sí sola -responde Maritain- puede balbucear ciertas verdades muy generales e indeterminadas concernientes al problema del mal, por ejemplo, o al gobierno divino, no puede tratarlas de una manera suficiente sino teniendo en cuenta las condiciones existenciales investidas en tales problemas, el estado de hecho en el que la vida humana está constituida en sí misma y en su relación con el universo, y sus finalidades no sólo posibles sino efectivamente dadas, en fin, un gran número de consideraciones que dependen de luces

⁷ "La libertad humana y el problema del mal", art. cit. pág. 245.

superiores" (DPhChr, OEC V 265-266).

Así pues, por la misma naturaleza de las cuestiones que nos ocupan, la razón habrá de dar, por un lado, un salto hacia el orden práctico, para tratar temas como el de la libertad y los actos humanos; por el otro, habrá de asumir materias propias del teólogo, pero no tratadas desde el punto de vista de la teología, sino desde la perspectiva de la "filosofía cristiana". Un filósofo cristiano está, según Maritain, en mejor disposición que ningún otro para "alcanzar una inteligencia algo mejor del mal, el cual -dice- en verdad no es un problema sino un misterio" (DBàTh, OEC VIII 134; RI, OEC III 324).

2. Este es el punto crucial en la teoría maritainiana: una filosofía "plenamente tal", respetuosa de los grados de saber, de su unidad jerarquizada y orgánica, no tendrá reparos en reconocer la necesidad de recurrir a elementos no puramente filosóficos, ni siquiera puramente especulativos, para acabar de responder adecuada y satisfactoriamente a la "experiencia del mal": "la experiencia de aquello que de por sí no tiene consolación, la experiencia de la muerte, no puede ser superada o, más bien, absorbida, sino por otra experiencia de origen divino, por la experiencia del amor pascual" (DBàTh, OEC VIII 134-135).

Para nuestro autor, por tanto, el mal no es un problema sino un misterio. ¿Pero no había en toda cuestión planteada por un saber, una parte de problema y otra de misterio? En la cuestión del mal, el misterio parece haber ganado terreno al problema hasta casi absorberlo. Con todo, ¿dónde está en el mal ese aspecto misterioso que sigue apareciendo en Maritain en los extremos de lo inteligible? Aparece, desde un punto de vista especulativo, en los dos planos, en el plano metafísico y en el sobrenatural.

El primero se resume en la misteriosa relación del Creador con su criatura, del Ser con los seres, y forma parte de ese más amplio misterio metafísico de Dios y del hombre que la Teología Natural y la antropología filosófica aspiran ineficazmente a desvelar: el misterio divino en el extremo superior, en el dominio de la sobreinteligibilidad; el misterio del hombre y de su libre capacidad de "anonadar", en el dominio del no ser y del mal moral. Por su parte, el misterio sobrenatural hace referencia al destino humano y sus aspiraciones transnaturales: ver a Dios; y a la libre gracia otorgada por Él para que lo alcance.

Nosotros nos centraremos, básicamente, en el misterio metafísico del mal. Siguiendo esta línea, dice Maritain, "me parece que no hablaremos como los amigos de Job" (DBàTh, OEC VIII 135), aunque se parta como premisa de la inocencia de Dios: nuestro autor intenta evitar consideraciones teológicas y se sitúa en la perspectiva de la intuición metafísica del ser, el fundamento último y genuino de toda su filosofía.

2. Naturaleza y sentido del mal

Como es sabido, las reflexiones agustinianas sobre el mal se dirigieron, sobre todo, a los aspectos que conforman su "misterio sobrenatural", lo que Maritain denomina "profundidades divinas" de este misterio: por encima de todo, la compatibilización de la gracia divina con el libre albedrío humano. Por su parte, la Edad Media, sobre todo Santo Tomás y sus comentaristas, había sido capaz de dar un paso más colocándonos en el umbral del "misterio

metafísico", de sus "profundidades creadas y humanas", pero según Maritain, no se había comprometido suficientemente en sus "oscuridades y problemas", y había dejado "mucho terreno por labrar" (Cfr. HI, OEC VI 308-311). La tarea de nuestro filósofo ha consistido, precisamente, en abordar sin ningún tipo de complejos ni hipocresías este misterio, con el amor a la verdad como guía de la investigación y con la conciencia clara de que más valdría, en última instancia, confesar la imposibilidad de abarcarlo por completo y abandonarlo a la fe, que empeñarse en complicarlo con puros artificios de lenguaje que busquen una justificación divina carente de sentido.

1. Con todo, las aportaciones de San Agustín y Santo Tomás no pueden dejarse de lado. Por lo que toca, en concreto, a la naturaleza del mal, las consideraciones agustinianas y sus profundizaciones tomistas siguen siendo ineludibles⁸: "el mal, dirá Maritain, no es una esencia o naturaleza, ni una forma, ni un ser; el mal es una ausencia de ser; no es una simple ausencia o negación, sino una privación: la privación de un bien que debería existir en una cosa" (DBàTh, OEC VIII 127). Desde este punto de vista, añade, "es un ser de razón en el sentido de que, para pensar la carencia de bien que debería haber en un sujeto me veo obligado a concebirlo como cierta cosa... En cuanto objeto puesto ante el espíritu a la manera de una sustancia o de una cualidad, el mal es no-ser... pero existe muy real y positivamente en el sentido de que el sujeto en cuestión se halla en verdad mutilado o privado del bien que debería estar en él. El médico no encuentra la sordera en el oído y no intenta destruirla como quien quisiera destruir una colonia de bacterias; sin embargo, es algo muy real la privación del sentido del oído; el ser de razón <la sordera> está fundado sobre un muy real desarreglo en la organización interna del oído" (DS, OEC IV 506).

Si se malentendiera esta doctrina, podría pensarse que se reduce el mal a un menor bien. Así han interpretado algunos, de hecho, ciertos textos agustinianos⁹. En realidad, lo que Agustín pretende calificando a ciertas naturalezas de "bienes imperfectos" es poner de relieve la corrupción introducida por el mal en la bondad que toda naturaleza creada tiene de por sí.

Así pues, el mal no es un ser; tampoco, por tanto, un menor bien. Pero eso no quiere decir que no exista: "existe en el bien" e incluso actúa por él. Maritain ha explicado esta doble condición del mal desde su "existencialismo tomista": "si el mal, aun siendo ausencia o carencia de ser, nada tiene sin embargo que ver con una simple disminución del bien; y si es real, si es activo y hasta tiene bastante poder para destruir la obra de Dios, es porque no es una simple

⁸ El hecho de que este punto se haya asumido como patrimonio intocable de la respuesta clásica al misterio del mal, explica la escasa atención a él por parte de Maritain. Es una doctrina muy común y nuestro autor sólo ha hecho mención a ella para corregir posibles equívocos (Cfr. DBàTh -OEC VIII- VII, I) o, de manera, dispersa, en otras muchas obras.

En *Dieu et la permission du mal* (pág. 10), remite, para una ampliación sobre este tema, a la obra de Charles Journet, *Le mal*, Desclée de Brouwer, Bruges 1961. Efectivamente, el capítulo II de este estudio teológico (del que hay traducción española en Ed. Rialp, Madrid 1965) está dedicado a una consideración general del mal. Además de una pormenorizadísima explicación histórica, esta obra pretende responder también a algunas formas concretas del mal físico -como el "sufrimiento de los animales" (Cfr. V, §3) o "el caso excepcional de los niños" (Cfr. V, §4)-. Maritain no ha atendido este tipo de cuestiones; los objetivos de sus reflexiones no van en esta dirección, sino más bien en la de un tratamiento metafísico del mal moral.

⁹ Cfr. por ejemplo, *De natura boni*, c. XVII; *De libero arbitrio*, L. I, c. XVI, 34; *Confesiones*, L. II, c. 5.

laguna en una esencia, sino una privación en un sujeto que ejerce el acto de existir, una llaga en la existencia; y no obrando por sí mismo sino por el bien, en el que anonada, es tanto más activo y tanto más fuerte cuanto este sujeto existente al cual corroe con el no-ser está más profundamente dañado y ejercita una existencia más activa y elevada" (CT, OEC IX 46-47).

2. Siguiendo a Santo Tomás¹⁰, nuestro autor distingue entre el mal que afecta a la operación de los seres -"mal de la acción"- y el que afecta al ser mismo del agente -"mal del ser"- . De forma general, -dice-, el mal de la acción procede siempre de algún mal del ser. Así, en el universo de la naturaleza material, una operación defectuosa tendría su origen en algún defecto de las potencias operativas del agente o de su ser mismo. A su vez, este mal del ser resultaría de las contrariedades y oposiciones a que dan lugar los fines diversos de las distintas naturalezas -buenas en sí mismas- que presiden el universo. En este orden particular e instrumental, el bien propio está ligado a alguna privación o mal ajeno, a algún "mal físico" o "mal de naturaleza".

En el universo de la libertad, en cambio, el defecto del que procede el mal de la acción, aun siendo también un mal del ser, un decaimiento de una potencia operativa del agente -en este caso, la voluntad-, es un "defecto voluntario y libre", un defecto no de la naturaleza misma, ni de la propia voluntad en su actividad libre: radica, de acuerdo con Santo Tomás, en que "la voluntad no use la regla de la razón y de la ley divina"¹¹. Este defecto preexistente es la raíz del mal de la acción en el universo de la libertad, del mal moral. En este universo, el orden particular, autónomo e irreductible de los valores morales, no podrá ser ya instrumentalizado por el orden universal -como hacía Leibniz-; será, sin embargo, en cierto sentido, reconquistado por él¹².

Teniendo en cuenta estas precisiones, Maritain se pregunta qué sentido puede tener la existencia del mal en el mundo. Ha tratado esta cuestión siguiendo también al pie de la letra a su maestro: "la perfección del universo, dice el Aquinate, exige que haya desigualdad en las cosas, para que todos los grados de ser o de bondad sean llenados. Ahora bien, hay un grado de bondad que tiene de propio que lo que está en él colocado sea bueno hasta el punto de que no pueda jamás decaer del bien. Y hay otro grado de bondad que tiene de propio que lo que está colocado en él sea bueno de tal suerte que pueda decaer del bien"¹³. En el primer grado sólo se incluyen Dios y los bienaventurados; en el segundo, el resto de la naturaleza entera.

Parece, a primera vista, que el texto citado no hace sino anticipar las consignas del optimismo racionalista de Leibniz. Unas líneas después, Santo Tomás insistirá en otras dos conocidas tesis agustinianas, también presentes en el filósofo alemán: Dios no puede crear seres impecables; si hay seres que pueden decaer del bien, se sigue que esa caída se producirá a veces; y además, Dios no permitiría que el mal existiera si de él no pudiera extraer bienes mayores. ¿Dónde están las diferencias con el autor de la Teodicea? La doctrina leibniziana de la libertad, añadida a una concepción que trata la finitud ontológica como mal metafísico, parece imponer

¹⁰ Cfr. *Sum. theol.*, I, q. 49, a. 1; *De malo.*, 3; *Sum. cont. gent.*, II, c. 46; III, c. 10 y 13.

¹¹ *De malo*, q. 1, a. 3. (Citado por Maritain en DBàTh, OEC VIII 140).

¹² Abordaremos la manera en que esto se produce más adelante (Véase 4.3).

¹³ *Sum. theol.*, I, q. 48, a. 2.

el mal como una necesidad, reductible eso sí al orden del cosmos garantizado por la divinidad. La filosofía del Aquinate, por su parte, defiende ante todo la irreductibilidad del orden moral al universal. Como bien apunta Maritain, en el texto citado Santo Tomás se coloca en un punto de vista concreto, el del orden de la naturaleza como obra de arte de Dios. Pero para hacerse cargo de la respuesta tomista en su integridad, hay que considerar un aspecto no valorado suficientemente por el racionalismo leibniano: los agentes libres que sufren son seres personales. Desde esta perspectiva, ya no pueden enfocarse como una mera parte del universo; son un todo, un "universo por sí mismo". Esta condición es la que convierte, precisamente, su dolor en inconsolable y su mal en incomprensible.

¿Cuál es el sentido, si lo hay, de la admisión divina de esta situación? Según Maritain, la persona posee aspiraciones transnaturales, condicionales e ineficaces en su estado actual: a la inmortalidad, a ser libre sin poder pecar, a ser plenamente feliz sin sufrimiento; en definitiva, a ver a Dios en su esencia. El hombre lucha aquí por una conquista plena de la libertad en el orden de la vida espiritual, que sólo alcanzará en la vida eterna. Si el ser humano, advierte el filósofo francés, hubiese sido creado en el estado de naturaleza pura, sus aspiraciones connaturales no sufrirían la amenaza constante a la que se exponen en las actuales circunstancias; para su satisfacción no precisaría de la lucha continua que se ve obligado a emprender para conquistar la libertad en el orden social, pero eso no implica que se viese libre de las enfermedades debidas a su ser de "animal racional" y además, se le habrían cerrado definitivamente las puertas a sus aspiraciones últimas. Creado, en cambio, según la Revelación, en el estado de gracia y en orden a él, el hombre vive en un nivel distinto, el de las "relaciones morales y espirituales de las personas creadas entre sí y con Dios" (DBàTh, OEC VIII 132), y está llamado a la beatitud. Por eso, dirá nuestro autor, si desde el punto de vista de la naturaleza "está en el orden de las cosas que el hombre sea comprometido en el dolor, en el sufrimiento y la muerte porque, por su esencia, está comprometido en la naturaleza corporal, generable y corruptible" (DBàTh, OEC VIII 133), desde el punto de vista de la libertad, y en cuanto persona -falible también, pero libre-, está llamado al amor de caridad con los demás y con el Creador, a la entrada en la gloria y a la satisfacción de sus aspiraciones últimas. En una fórmula que puede parecer escandalosa si se la malinterpreta, concluirá: "el pecado -el mal- es el precio de la gloria" (DBàTh, OEC VIII 137).

3. El mal de naturaleza

De acuerdo con la doctrina clásica, Maritain ha distinguido entre mal de naturaleza o sufrimiento (por otros llamado "mal físico") y mal moral o de la voluntad libre.

¿Qué decir del primero? En realidad, no ha sido objetivo primordial de las reflexiones maritainianas, pero sí podemos entresacar algunas de sus conclusiones apoyándonos sobre lo ya dicho. Nuestro autor lo explica en relación al orden universal de la naturaleza o a un orden particular instrumental respecto de aquél: así, un hecho que lesiona un orden particular instrumental como, por ejemplo, la conducta de un animal depredador, no puede considerarse malo en relación al orden universal. No ocurre lo mismo, en cambio, con el mal moral, perteneciente a un orden autónomo e irreductible: la falta moral nunca podrá ser considerada un bien, aun cuando fuera reordenada hacia otro bien mayor.

Acabamos de considerar también que el mal de naturaleza es inherente a la condición de las cosas materiales creadas, buenas en sí mismas pero con fines específicos, a veces, incompatibles. Igualmente, hemos visto en qué consisten el mal de la acción y el mal del ser en este orden y, por fin, cuál es su sentido en relación a las aspiraciones transnaturales del ser humano. Sólo resta añadir que, como consecuencia de lo expuesto, ni tiene necesidad de causa propia esencial, ni es objeto -como el mal moral- de una permisión, ni de la voluntad divina propiamente dicha. A lo sumo, afirma nuestro autor, "digamos que es admitido por Dios, en el sentido de que por el hecho mismo de que Dios quiere y causa, como Causa primera trascendente, el bien del universo material y las cosas de este universo, causa a la vez, pero indirectamente y *per accidens* o de manera extra-intencional, las pérdidas y los males unidos inevitablemente y por naturaleza a los bienes y ganancias en cuestión (no hay generación sin corrupción, vida sin alguna destrucción, ni paso a una vida superior sin alguna muerte; son éstas leyes infrangibles debidas a la esencia misma de la realidad material y, analógicamente, de toda realidad creada)" (DPM, OEC XII 15. Nota 2).

En relación al apartado que ahora nos ocupa hay, sin embargo, otra serie de cuestiones abordadas por Maritain que sí me interesa destacar, aunque sólo sea brevemente.

Según la revelación judeo-cristiana, el hombre fue creado en un estado superior a la naturaleza en el que ignoraba el sufrimiento. Por un pecado, un mal de la voluntad libre de la primera pareja que se ha transmitido a la especie humana entera, perdió esta condición primigenia (los dones sobrenaturales y preternaturales que había recibido) y quedó herido en su naturaleza misma. El libro del Génesis describe así las consecuencias del pecado original: "Dios dijo a la mujer: multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Parirás con dolor los hijos... Al hombre le dijo: por ti será maldita la tierra; con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida. Te daré espinas y abrojos y comerás de las hierbas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado; polvo eres y en polvo te convertirás" ¹⁴. Desde sus orígenes, la filosofía cristiana ha asumido con mayor o menor énfasis esta primera caída como la explicación última del mal de naturaleza, no como un castigo divino que usurpara dones pertenecientes a la naturaleza misma del hombre, sino fundamentalmente como una pérdida de los bienes gratuitos que el estado de inocencia le reservaba. A partir de ese momento, el ser humano está sujeto a las leyes de la naturaleza material, al dolor, a la servidumbre, a la muerte, y expuesto al pecado. Todo el caudal inmenso de pecados, acumulado posteriormente, no ha servido sino para hacer más indigente su condición y empobrecer el maravilloso espectáculo del universo creado.

Maritain también ha recogido esta tesis. No obstante, la perspectiva en que se ha situado desde el principio, esencialmente metafísica y referida sobre todo al análisis del mal moral, ha hecho que esté confinada casi siempre en añadidos que aparecen como notas al margen (DPM, OEC XII 15. Nota 2; PhM, OEC XI 561. Nota 37), o en comentarios incidentales (PG, OEC XII 873; PhM, OEC XI 1025).

Sus esfuerzos se han dirigido, primero, a recalcar que el mal de naturaleza no sólo conviene al estado de naturaleza herida en el que el pecado original nos ha dejado -a nuestra condición actual-, sino, de forma general, también a lo que se ha llamado "estado de naturaleza

¹⁴ Gén. 3, 16-19.

pura"; segundo, a investigar si las solas fuerzas de la razón pueden conducirnos al reconocimiento de la existencia de una caída primigenia del género humano; y tercero, a examinar si, al margen del pecado original, desde una perspectiva metafísica puede enlazarse, de alguna manera, la noción de mal moral con la de sufrimiento.

1. Partiendo de una distinción muy conocida, la que nuestro autor hace entre la naturaleza en su constitución específica y el estado en que se encuentra, el metafísico puede interrogarse cuál sería el estado adecuado a la naturaleza humana en sí misma, las condiciones concretas que comportaría de por sí. De esta manera, atendiendo a su perfección y a sus aspiraciones más elevadas, cabría pensar en un "estado de naturaleza íntegra" en el que la naturaleza humana estuviera completa y plenamente acabada y en la que se viera libre de muerte, enfermedades e ignorancia. Tal estado, dice Maritain, no le es "debido" al hombre real pues éste sólo participa -sin agotarla- de la naturaleza humana: los seres que no son puro espíritu son todos incompletos y "Dios los multiplica sin fin".

El estado que conviene al hombre en razón de su naturaleza y que se denomina "estado de naturaleza pura", se halla muy lejos de ser el estado de integridad: aunque probablemente comportaría "contrariedades menos violentas" que nuestra condición actual, seguiría incluyendo -por la propia definición del hombre- todos los tipos generales de enfermedades y debilidades, físicas y morales, que hoy sufre¹⁵. Maritain dirá al respecto: "animal racional, el hombre es, por definición, el más perfecto de los animales y el más imperfecto de los espíritus. Tendrá pues, naturalmente, muchas dificultades para dominar en sí la animalidad" (RI, OEC III 380); y añadirá: "somos, en una palabra, inmensamente potenciales y ¡qué alejados de la fija actividad de las formas puras!" (RI, OEC III 382)¹⁶.

2. ¿La existencia del pecado original puede ser probada por la razón? Algunos filósofos, como Pascal, parecen haber contestado afirmativamente a esta pregunta utilizando una especie de procedimiento inductivo: teniendo en cuenta la contradicción viva que define a la naturaleza humana, a la vez miseria y grandeza inauditas, no resulta ilógico concluir que ha debido haber alguna caída original que explique los males sufridos por nuestra condición actual y la simultánea existencia real y vivida de aspiraciones superiores ahora ineficaces e

¹⁵ Esta parece ser también la opinión de Santo Tomás. En el *Comentario sobre las Sentencias*, dice: "Dios, cuando hizo al hombre al comienzo, habría podido formar del barro otro hombre y dejarlo en la condición de su naturaleza, de manera que fuese mortal y pasible y sintiera el combate de la concupiscencia contra la razón: lo que no habría rebajado en nada a la naturaleza humana, puesto que estas cosas se siguen de los principios de la naturaleza" (II, d. 31, q. 1, a. 2, ad. 3; Cfr. también *Sum. cont. gent.*, IV, c. 52).

¹⁶ La teología católica (y Maritain con ella) afirma, sin embargo, que el estado de naturaleza pura no ha existido nunca y que, desde el punto de vista racional, es una pura posibilidad: el hombre ha sido creado, de hecho, en un "estado de inocencia" que incluía el estado de integridad y en el que gozaba, además, de privilegios sobrenaturales y preternaturales; estado del que decayó a la condición de "naturaleza herida" por el pecado original y del que ha sido "rescatado" por la Redención. (Sobre las heridas infligidas al *bonum naturae* por este pecado, véase en Santo Tomás, *Sum. theol.*, I-II, q. 85, a. 1 y 3. Maritain ha tratado este tema, sucintamente, en AppSE, OEC XIII, c. 11, a la vez que, por prolongación de las líneas generales tomistas -que se refieren al orden moral- en el plano especulativo, ha intentado discernir las heridas sufridas por la inteligencia).

inalcanzables¹⁷. El pecado original contribuye así a desenredar el misterio humano: "sin este misterio, dice Pascal, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles para nosotros mismos. El nudo de nuestra condición toma sus repliegues y sus curvas en este abismo; de manera que el hombre es más inconcebible sin este misterio que lo que le es éste a aquél" ¹⁸.

En la misma línea, Balmes ha creído ver en el pecado original la llave explicativa de la historia universal: "atreveos a desecharle, y el mundo se os convierte en un caos, y la historia en una serie de catástrofes sin razón ni objeto, y la vida del individuo en una cadena de miserias; y no encontráis por doquiera sino el mal, y el mal sin contrapeso, sin compensación; todas las ideas de orden, de justicia, se confunden en vuestra mente, y, renegando de la Creación, acabáis por negar a Dios. Sentad al contrario, este dogma como piedra fundamental: el edificio se levanta por sí mismo, vivísima luz esclarece la historia, divisáis razones profundas, adorables designios, allí donde no vierais sino injusticia o acaso, y la serie de los acontecimientos desde la creación hasta nuestros días se desarrolla a vuestros ojos como un magnífico lienzo donde encontráis las obras de una justicia inflexible y de una misericordia inagotable, combinadas y hermanadas bajo el inefable plan trazado por la sabiduría infinita" ¹⁹.

Maritain es mucho más prudente en este aspecto: no cree posible una verdadera demostración del pecado original. Pertenece éste a un orden distinto al metafísico y depende esencialmente de la Revelación. Lo más a lo que se podría llegar analizando las "heridas" (*vulnera naturae*) supuestamente dejadas por una catástrofe original en nuestra naturaleza es a concluir de una manera probable, no a ninguna inferencia demostrativa (Cfr. PhH, OEC X 679-680; RI, OEC III 377). Por eso, en ninguna etapa de su discurso aparece como fundamento explicativo: lo que Maritain ha pretendido es dejarle un hueco para que su inclusión en el orden teológico no repugne a la razón sino que la complete. Sus conclusiones en el orden metafísico son, por lo demás, claras: ni Dios es causa propia del sufrimiento en su omnipotencia creadora, ni lo es en su justicia retirando a la criatura los dones gratuitos del estado de inocencia, ni lo será (lo veremos) condenando y reprobando.

3. Hay, ciertamente, una conexión general entre sufrimiento y pecado, entre mal ontológico y mal moral, conexión entre sombras porque desborda toda experiencia y en la que Dios y el sufriente se encuentran en planos diversos.

a) Gabriel Marcel ha advertido, respecto a ella, de la tentación errónea y aberrante de responder a alguien que sufre, en el plano de la retribución: "lo que yo pretendo, dirá en *Être et avoir*, es que esta conexión es, hablando con propiedad, inexperimentable, es decir, que no puede ser traspuesta sobre el plano de una experiencia especificable ... Estamos aquí en lo insondable y hay algo que sería preciso alcanzar a dilucidar filosóficamente. Cosa extraña, el sufrimiento no es, en efecto, susceptible de revestir un significado metafísico o espiritual más que en la medida en que implica un misterio insondable. Pero, por otra parte, -y aquí está la paradoja-, todo sufrimiento es, por esencia incluso, <éste>; de aquí la tentación casi irresistible de encontrarle una explicación o una justificación que sea también determinada, específica. Esto

¹⁷ Cfr. *Pensées*, 2ª parte, art. V, III, Firmin Didot Ed. Paris 1844, pág. 180.

¹⁸ *Ibidem*, art. V, IV, pág. 181.

¹⁹ *Cartas a un escéptico*, II, Ed. Atenas, Madrid 1941, pág. 42.

es lo que no es posible. El problema, desde el punto de vista religioso, consistirá en transformar lo insondable en valor positivo.

Hay toda una dialéctica que entreveo: dar una explicación particular sobre el plano de la retribución, es poner a Dios como <alguien>, es decir, ponerle en el mismo plano que el ser particular que sufre; es, por ello, incitar a este ser particular a la discusión, a la revuelta (¿por qué yo y no otro?, ¿por qué tal falta y no tal otra?)... Es evidente que es justo el plano de la comparación y la discusión el que debe ser trascendido. Ello debe querer decir, sin duda, que <este sufrimiento> debe ser aprehendido como participación efectiva de un misterio universal captado como fraternidad, como lazo metafísico" ²⁰.

Marcel parece sugerir aquí la existencia de un doble plano del sufrimiento: un misterio metafísico que apenas vislumbra y un misterio que yo llamaría particular, vivencial, y que incluiría desde luego la experiencia religiosa y, quizá, la experiencia de la amistad humana. Él se ha colocado en este segundo plano, al mismo nivel que el sufriente. Ha captado desde allí la "inexperimentabilidad" de su conexión con el pecado y la "insondabilidad" del misterio. Se podría decir que, para el que sufre, esta es la única perspectiva legítima desde la que acercarnos a él: sólo compartiendo su sufrimiento como "otro él", participando de alguna manera de su experiencia y superando nuestra exterioridad, podemos plantar cara al mal, con un resultado mínimamente satisfactorio, en el mismo nivel en el que ataca al hombre.

b) Esta perspectiva marceliana tendrá también eco eficaz en Maritain, sobre todo cuando demos el salto al lado sobrenatural del misterio, vivido como experiencia del amor pascual. Pero, en su opinión, no es éste el único camino viable para el filósofo. Ya hemos visto que ciertos males físicos, como la enfermedad o la muerte, son "causados" por el bien *per accidens* y derivan del orden universal de la naturaleza. Otros, en cambio, son -según nuestro autor- engendrados propiamente por el mal moral.

Maritain ha distinguido, a este respecto, tres tipos de "pecados": A) "pecado contra el universo de la sociedad o de la vida civilis", B) "pecado contra el universo del ser o de la creación" y C) "pecado contra el Todo trascendente" (Cfr. NL, OEC IX 919). El segundo nivel es el que ahora nos interesa y de él dependen males de orden tan diverso como el alcoholismo, las drogas, las guerras o las desigualdades producidas por la injusticia social. Por así decir, estos males (físicos y morales) son fruto -no castigo- del mal moral. Los hay, sin embargo, que son "causados" también por el mal moral, pero revierten sobre el agente bajo la forma de pena. ¿Cómo explicar esto desde un punto de vista metafísico?

Nuestro autor ha intentado dar razón de esta misteriosa conexión entre sufrimiento y pecado en el orden universal del ser, atendiendo a lo que ha llamado "teoría de la pena-fructificación", una teoría bien distinta de la "pena-réplica" o "pena-retribución" rechazada por Marcel. Por una especie de "principio de Arquímedes metafísico", -dice-, hay en el plano del ser un equilibrio fundamental entre el todo universal y el todo personal constituido por el agente libre. Cuando éste inyecta el no-ser en el mundo a través del pecado, provoca una descompresión en el equilibrio de ser debido al orden universal. Pero situado, en cuanto existente, también en el universo, el no ser revertirá sobre él, como fruto maduro de su anonadamiento, bajo la forma de mal ontológico. "Si el hombre, afirmará Maritain, usa de su libertad en la dirección del mal,

²⁰ *Être et avoir*, op. cit. pp. 207-208.

escapará al <orden de la expansión del ser> tanto como al orden de las intenciones y regulaciones divinas, pero sólo para recaer en el <orden de la revancha del ser>, que se resarce del mal y de sus fructificaciones. La deficiencia y la privación que el hombre ha producido libremente en sí mismo producirán, a la vez, en el universo, una fructificación directa del mal -ya que todo mal engendra otros males y sufrimientos- y una fructificación indirecta (pienso en los sufrimientos, dificultades y angustias envueltos en todo proceso de autorregulación) y finalmente, esta fructificación del mal refluirá sobre el agente mismo puesto que es un todo en el todo y tiene la iniciativa auténtica de este anonadamiento que constituye el mal" (NL, OEC IX 815-816).

Esta ley maritainiana de "reequilibrio del ser", fundada en la filosofía india y su teoría del "karma", no pretende sustituir la noción de justicia por un puro mecanicismo físico: intenta dar razón de la relación entre el agente libre y el ser creado desde consideraciones estrictamente metafísicas, y contribuir a la reconquista del orden moral por el orden universal, sin reducir aquel. De alguna manera, pone también las bases filosóficas de conceptos utilizados más tarde por el teólogo. Para un conocedor de la obra maritainiana, por lo demás, una teoría tan peculiar como ésta no tiene por qué resultar extraña: es de sobra sabido el interés de nuestro autor por el pensamiento oriental. Ciertamente, la idea de una especie de autorregulación universal puede chocar con nuestra mentalidad occidental aunque se adorne de tecnicismos filosóficos o se inserte en una filosofía general del ser, pero, en el contexto del pensamiento maritainiano y de su flexibilidad intelectual, insisto, no debe ser malinterpretada: ni conduce a una especie de alma del mundo, ni debe concebirse -como ya hemos dicho- en el marco de un mecanicismo físico. Dios es cabeza tanto del orden universal como del orden moral y, en último término, a Él hay que retrotraerse para dar razón de ellos.

Del mismo modo, puede sorprender la consideración de tres tipos distintos de pecado. Lo que se ha venido en llamar, posteriormente, "pecado social" no está tan lejos de nuestra realidad cotidiana. Tampoco lo está, de hecho es el sentido tradicional del término, el pecado contra el Todo trascendente. Pero, ¿y el pecado contra el universo del ser? ¿Es concebible que ese pecado pueda dar origen a una especie de resarcimiento por parte del universo, que engendre como frutos males ontológicos, y que éstos reviertan sobre el agente?

Maritain denomina pecado a todo acto que, cumplido por un agente libre, se oriente en la línea del mal. En última instancia, todo pecado es un pecado contra Dios, su ley o su obra, pero en el caso del orden universal y desde una perspectiva puramente metafísica, lo que produce, viene a decir el filósofo francés, es un anonadamiento que desequilibra el dinamismo del ser. ¿Se pueden apuntar casos concretos de esta "fructificación indirecta" del mal moral en el orden físico? Creo que sí. Intuyo, por ejemplo, que si consideramos problemas tan actuales como el ecológico o la capa de ozono, nos daremos cuenta de que las reflexiones maritainianas, no por ser estrictamente metafísicas están alejadas de la realidad. He ahí, me parece, dos casos de pecados contra el orden universal, males morales pues proceden de la voluntad libre del hombre dirigida habitualmente por la ambición, que fructifican revertiendo sobre él mismo en forma de males físicos u ontológicos cada vez menos desconocidos y más temidos.

4. El mal moral

La reflexión maritainiana sobre el misterio del mal ha orientado la mayor parte de sus

esfuerzos a dar razón del mal moral. Lo que para ciertas mentalidades puede parecer un pseudoproblema comparado con el "escándalo" del mal de naturaleza, aparece ante nuestro autor no sólo como el aspecto más controvertido y polémico del mal, sino también como el más grave y de mayor trascendencia²¹.

4.1. El punto de partida

¿Cuál es la certeza metafísica en la que está anclado el pensamiento maritainiano? Sin lugar a dudas, la inocencia divina. Según Maritain, Dios es la Bondad y Trascendencia absolutas y, por así decir, la Ignorancia absoluta del mal.

Pero, ¿cómo conciliar ambos aspectos? En un breve texto, nuestro autor explica cómo debe ser nuestro proceder en este punto: "la trascendencia divina es oscura para nosotros, una noche para nuestra razón. Abraza verdades que parecen a primera vista inconciliables. Pero lo que debemos hacer, es llevar al extremo, a su extremo divino, estas verdades aparentemente

²¹ El pasaje que yo juzgo como síntesis mejor acabada del pensamiento maritainiano acerca del mal y la inocencia divina se halla en *La Philosophie morale*. Resume aquí, en el marco de otras cuestiones, lo que ha llamado "a, b, c, del cristianismo" en relación al misterio del mal, y que sería más ajustado llamar "a, b, c, de la tesis maritainiana". Lo voy a citar íntegramente pues en él se recoge de forma esquemática todo lo que habremos de decir a partir de ahora:

"La inocencia de Dios en la perspectiva auténtica del cristianismo, dice nuestro autor, es un corolario de su trascendencia. Dios está absolutamente exento del mal, es inocente. Mucho más, se ha comprometido en la guerra contra el mal y contra su compañera, la muerte; y los ha tomado, a ambos, sobre sí, cuando se ha encarnado para sufrir, como si buscara consolar a su gloria de haber creado un mundo donde está permitido el mal, porque pertenece a la naturaleza de todo lo que no es Dios el poder equivocarse. Una filosofía de la trascendencia sabe que Dios es inocente del mal: porque el primer origen del mal está en un universo -el universo de la libertad creada- otro y distinto del de la Unidad increada, que puede aislarse (hacer la nada).

Siendo Dios el Ser mismo subsistente por sí, y existiendo las cosas (entre las que se hallan los agentes libres o personas) en su naturaleza propia, absolutamente distintas del esse divino, producen ellas solas o sin Dios la hendidura o anonadamiento origen del acto malo; sólo ellas tienen la iniciativa del mal, son la causa primera del mal. El mal es la única cosa (mas no es una cosa, sino una privación) que conoce Dios sin haberla causado.

En cierto modo, nada ocurre si Él no lo ha querido o permitido. Pero permitir no es querer. El permiso para que la criatura se sustraiga al influjo de Dios, si quiere, es una sola cosa con el hecho de que el influjo que recibe en el curso ordinario de las cosas es un influjo rompible, según conviene a la pecabilidad natural, a los agentes creados. En cuanto al permiso del acto mismo, infectado por esta nada (anonadamiento), si la Libertad increada soporta que se abra en el ser la herida del mal que ella misma no ha querido, es porque, en el combate singular empeñado con las libertades creadas que le hacen frente, y en la aventura en la que su amor ha apostado todo, obtendrá del mal que no quiere, un bien mayor, que será su réplica; sólo ella es capaz de ganar con habilidad infalible un combate así, conducido a tumba abierta, donde las pérdidas son aterradoras porque el beneficio es propiamente divino: la entrada final de la criatura (libre, en cada momento del drama, ante las atenciones de la gracia) en la alegría misma del Ser subsistente por sí, y logrando ser Él por participación, en virtud de la visión de la esencia divina.

Cualquier cosa que pudiese hacer la libertad creada, tan lejos como vaya en el mal, Dios hará salir de sus tesoros sobrecompensaciones mejores que todo el bien que hubiese sido sin ella. El fair play de Dios es la primera ley de la filosofía de la historia. Hace juego franco con los agentes libres. Desde el instante en que decidió crear el mundo decidió dejarles hacer, aunque deshiciesen su obra y dijeran no, a la manera del ángel o a la manera del hombre, levantando la nada contra su amor, como dioses de abajo. Nos embarca con Él en este asunto. Se requiere nuestra colaboración" (PhM, OEC XI 561-563).

antinómicas de las que queremos entender algo; esto no será nunca sacrificar una por otra, pretendiendo salvarla y disimulando nuestra desventura en la oscuridad del misterio divino. Por oscuro que sea este misterio, la aseidad o absoluta independencia de Dios, por un lado; la absoluta inocencia divina, por el otro, brillan allí con una claridad soberana, y es este destello el que nuestro ojo tiene dificultades en sostener. Más que sacrificar o conmover, por poco que sea, una de estas verdades a expensas de la otra, más valdría después de todo, confesar que nuestra razón es demasiado débil para conciliarlas" (DPM, OEC XII 22).

Los dos axiomas en que esta certeza se expresa, ya fueron claramente explicitados por Santo Tomás:

- (a) "*Deus nullo modo est causa peccati, neque directe, neque indirecte*"²².
- (b) "*Defectus gratiae prima causa est ex nobis*"²³.

Sin embargo, lo verdaderamente paradójico en ellos es que parecen ir en contra de toda la metafísica tomista y, por ende, de la maritainiana. ¿No es acaso la metafísica del acto de ser una filosofía en la que nada se sustrae al Influjo activador del Ser por excelencia? Efectivamente esto es así, pero nuestro autor no dejará de recordar que la naturaleza del mal es privación, un no-ser que no tiene, por tanto, causa eficiente propia sino deficiente y que, en definitiva, no puede ser atribuido a Dios.

El principio que se extrae de estos dos axiomas no es otro que la "irreductible disimetría entre la línea del bien y la línea del mal". En la primera, se establece que: (1) "Dios es la causa primera absolutamente universal de la moción de la cual depende la acción de la criatura hasta la menor <iota>, incluso y, sobre todo, la acción del libre albedrío"; y que (2) "La ciencia de Dios es causa de las cosas. Dios conoce las cosas porque las hace, las conoce en la ciencia de visión por la idea creadora misma que las hace venir a la existencia" (DPM, OEC XII 26). Consecuentemente, en la línea del bien -dice Maritain-, "la existencia creada tiene toda la iniciativa, aunque segunda; la Libertad creadora tiene toda la primera" (CT, OEC IX 90). En la línea del mal, en cambio, (1) la anonadación dependerá, por entero, del agente libre, mientras que (2) por parte de Dios sólo hay un decreto permisivo; aunque conoce el mal, además, lo conoce sin causararlo.

Ahora se comprenden las condiciones de la conciliación pedida por nuestro autor en el texto arriba citado: negar los axiomas que rigen la línea del bien, atenta contra la aseidad divina; negar o no atender suficientemente los que dominan la del mal, atenta contra su inocencia²⁴. Por

²² *Sum. theol.*, I-II, q. 79, a. 1. (Citado por Maritain en DPM, OEC XII 19).

²³ *Sum. theol.*, I-II, q. 112, a. 3, ad. 2. (Citado por Maritain en DPM, OEC XII 20); y *Com. Sent.*, I, dist. 40, q. 4, a. 2.

²⁴ Esta desatención explica, según el filósofo francés, las confusiones en que se vio sumida lo que ha denominado "Buena Escuela" (discípulos y comentaristas de Santo Tomás) ...

... Divididos entre los que la tradición filosófica ha llamado "tomistas rígidos" -cuyos máximos representantes son Báñez, Juan de Santo Tomás, los Carmelitas de Salamanca y, en nuestros días, en opinión de Maritain, el P. Jean Hervé Nicolas- y "tomistas moderados" -seguidores de Lemos como el P. Garrigou Lagrange-, no acertaron a salvar definitivamente la inocencia divina sino con "puros artificios lógicos", empeñados como estaban en contemplarlo todo desde la línea del bien.

extraño que parezca, si se quiere entender algo de este misterio, habrá que "estacionarse", por tanto, "cerca del no ser", en el lugar donde entidades auxiliares de razón como "anonadamiento", "iniciativa de nada", "fisura del ser" o incluso "mal", se conforman sin referirse por ello a cosas menos reales que el mismo ser.

4.2. La pecabilidad, condición inherente a todo agente libre creado

El análisis de la pecabilidad constituye, sin duda, un preámbulo necesario a la doctrina maritainiana del mal moral. Por qué no ha creado Dios seres impecables es una demanda paralela, de alguna manera, a la que exigía creara seres libres de sufrimiento. Por esa razón, responder a una cuestión tan aparentemente lejana de nuestro tema como la de si en el estado de naturaleza pura los ángeles serían pecables o no, adquiere para nuestro autor trascendencia insospechada: la libertad, la inteligencia y la voluntad están en el ángel en un nivel de perfección mucho más elevado de lo que puedan estarlo en el hombre. Si se responde que, aún en ese nivel, serían pecables, podrá concluirse lo mismo, "a fortiori", respecto al hombre, e identificar propiamente cuáles serían las condiciones de la impecabilidad y en qué estado podría alcanzarse.

La respuesta maritainiana que, siguiendo en un primer momento la opinión común de los teólogos y los comentadores de Santo Tomás, era negativa, se transformó con el tiempo en afirmativa y en una interpretación diferente de los textos del Aquinate²⁵. En *La Philosophie bergsonienne*, había dicho: "los ángeles, considerando separadamente y por sí solo el orden natural, no podrían pecar contra él, porque procediendo en este orden de una manera perfectamente comprensiva, no habrían juzgado nunca de ningún bien particular sino en la intuición y querer mismos de su fin natural y de su ley natural que ven inscrita en su propia esencia" (PhB, OEC I 457).

En su artículo "Le péché de l'ange" afirmará en cambio: "la Escuela tomista enseña corrientemente que si los ángeles hubieran sido creados en el estado de naturaleza pura no habrían podido pecar contra el orden natural, a causa de la perfección de su inteligencia y de su voluntad. Habrían sido, sin duda, posiblemente pecables -en relación a un orden sobrenatural simplemente posible-. Pero en relación al sólo orden en el que habrían sido instituidos de hecho, habrían sido realmente impecables. De este modo, habríamos tenido criaturas naturalmente impecables en el orden puramente natural. Yo mismo he mantenido esta tesis de mis maestros de la Escuela, pero después de considerar las cosas más atentamente y de meditar más largamente sobre el misterio del mal, la creo ahora mal fundada" ("PA", OEC X 998-999).

Basándose en una interpretación distinta de los textos tomistas citados, y en otros nuevos²⁶, Maritain concluirá que "cualquiera que sea la perfección del intelecto intuitivo del ángel, infalible en su conocimiento de las cosas del orden natural tomadas aparte de las

Nosotros no vamos a entrar en el análisis y crítica maritainianos de estas posturas (Cfr. DPM, OEC XII 26-42). Diremos algo sobre ellas, no obstante, en lo referente a la permisión divina del mal.

²⁵ *Sum. theol.*, I, q. 63, a. 1, ad. 3; *De Malo.*, q. 16, a. 2 y 3.

²⁶ *Sum. theol.*, I, q. 63, a. 4; *Sum. cont. gent.*, III, c. 109; *De Verit.*, q. 24, a. 3 y *Comp. theol.*, I, c. 113.

sobrenaturales, cualquiera que sea la perfección de su voluntad, que ningún atractivo sensible o pasional puede turbar y que en el orden natural no se dirige sino a las cosas buenas en sí mismas que la inteligencia le presenta sin ignorancia ni errores posibles, esta pura ausencia voluntaria que es la no-consideración de la regla y que es la precondition del pecado, y que puede producirse (en relación con el modo o la medida según la cual una cosa buena en sí misma es querida) sin presuponer en el espíritu la sombra de menor error e ignorancia, podría haber tenido lugar en él respecto al orden natural, si no hubiese sido creado más que en este orden, y tener como resultado que, en este mismo orden, peque queriendo de una manera mala una cosa buena en sí misma" (NL, OEC IX 877. Cfr. "PA", OEC X 998-1017).

De este modo, el ángel sigue también la ley metafísica que exige que todo ser cuya operación no sea la regla misma de su acción, todo ser cuya naturaleza no sea su propio fin último, sea pecable. Sólo Dios, -el ejemplo es de Santo Tomás-, artesano que, por así decir, "tiene en su mano la regla misma de la incisión", es capaz de cortar con una justeza y eficacia infalibles. En el resto de los casos, la falibilidad es inherente a la naturaleza del agente libre; más aún, desde el momento en que Dios decide crear, le es tan metafísicamente imposible crear un ser inteligente y libre que sea impecable, como hacer un círculo cuadrado.

Ahora bien, siendo la pecabilidad de las personas creadas inevitable si sólo la naturaleza entra en juego, sin duda habrá quienes, de hecho, pecarán. Maritain se atreve a afirmar, por ello, que "Dios no habría creado la naturaleza si no la hubiese ordenado a la gracia y a la caridad por la cual el hombre llega a ser, libremente, su amigo" (DPM, OEC XII 48). Y añadirá: "la pecabilidad de la criatura es el precio de la efusión misma de la Bondad creadora, quien para darse personalmente al punto de transformar en ella un ser distinto de ella misma, debe ser libremente amada de amistad, y para ser libremente amada de amistad debe hacer criaturas libres, y para hacerlas libres, debe hacerlas faliblemente libres. Sin libertad falible, nada de libertad creada; sin libertad creada, nada de amor de amistad entre Dios y la criatura; sin amor de amistad entre Dios y la criatura, nada de transformación sobrenatural de la criatura en Dios, nada de entrada de la criatura en el goce del Señor" (DBàTh, OEC VIII 136-137).

De forma similar, la aspiración transnatural de la persona humana que demanda ser libre sin poder pecar y que, como vimos, corresponde a una conquista plena de la libertad de independencia en el orden espiritual, sólo podrá ser alcanzada en la vida eterna, cuando obremos no en la luz de la noción común de bien, sino en la de la visión beatífica. Una vez más, para Maritain, "el pecado es el precio de la gloria".

4.3. Claves de una respuesta al misterio del mal

Desde un punto de vista general, nuestro filósofo se pregunta inicialmente: ¿qué elementos comporta la falta moral?, ¿cuál es su naturaleza en el plano metafísico? Maritain ha distinguido en la falta cuatro elementos constitutivos: el acto exterior implicado, el grado de compromiso de la voluntad, el grado de responsabilidad psicológica, y su carácter objetivo, esto es, siempre se peca "contra algo" (Cfr. NL, OEC IX 913-919). Dentro del último punto, como hemos visto ya, el filósofo francés ha reconocido tres categorías de pecado o "falta moral": contra la sociedad, contra el universo creado y contra el Todo trascendente. En el estadio en el

que nos encontramos, es el pecado concerniente a la última categoría el que interesa ahora analizar: ¿en qué consiste eso que el pensamiento cristiano ha venido denominando, en sentido clásico, pecado, ofensa a Dios, y que, de forma general, prefiere llamar Maritain mal moral?

Sabemos que el mal ha sido metafísicamente definido por nuestro autor como "privación de un bien que debería estar ahí"; parece pues que, desde el punto de vista del término al que se dirige, la noción de ofensa a Dios debe incluir alguna nota de "privación que afecte a Dios", pero esto choca frontalmente con la trascendencia e invulnerabilidad divinas. Maritain va a zanjar, por este lado, la cuestión en dos aproximaciones: (a) "el pecado es deicida en el sentido de que, si pudiera, destruiría a Dios"; (b) pero además, -esta respuesta es más importante-, "priva a la voluntad divina, antecedente y condicional, de alguna cosa querida por ella realmente" (NL, OEC IX 921-922). El mal moral alcanza, por tanto, al Todo increado, en los efectos y las cosas que El ama²⁷.

Y ahora desde la otra perspectiva, desde el lado en que se juega realmente el misterio del mal, ¿en qué consiste el mal de la acción en el universo de la libertad?, ¿cuál es su fuente?, ¿cómo atiende o desatiende el agente libre la regla y las mociones recibidas del Ser primero?, ¿cómo responde Éste al anonadamiento introducido en el ser por aquél? Para aclarar estas cuestiones, es preciso profundizar detenidamente en todas y cada una de las claves fundamentales de la respuesta maritainiana.

4.3.1. La teoría tomista de la no consideración de la regla²⁸

Ya hicimos notar que el "mal del ser", el defecto "causa" del mal de la acción en el orden moral, voluntario y libre pero sin ser todavía un mal, radica en que la voluntad "no use de la regla de la razón y la ley divinas". Este "no use", que es una mera negación, una pura ausencia voluntaria que no afecta todavía a un bien debido y no constituye, por tanto, un mal, se transforma -según Maritain- en "privatio" de un bien debido, en anonadamiento y fisura del ser, en el momento mismo de la aplicación del acto, en el momento de la operación.

Nuestro autor ha hablado de dos "instantes de naturaleza" realmente distintos, en los que el primero tiene prioridad, al menos ontológica, sobre el segundo, le "precede" y es "causa" de él sin ser él mismo malo²⁹: "En un primer instante, dice, hay ausencia de la consideración de

²⁷ Según Maritain, Dios también "sufre", en la profundidad de su ser, por la traición a su amor que el pecado representa. Un detenido análisis de este "dolor divino", en una perspectiva ya teológica pero muy sugerente, se halla en AppSE, OEC XIII 840-854.

(Sobre este asunto, pueden consultarse los artículos de Pietro Coda, "Croce e ontologia. A proposito di uno scritto di J. Maritain", en *Nuova Umanità*, n. 15, 1981; Enrico Di Rovasenda, "La fonzione teologica del filosofo Maritain", en *Vita e Pensiero*, 1983, 3, marzo, pp. 67-68 y Charles Journet, "Jacques Maritain <théologien>", en *Nova et vetera*, 1973, n. 3, pág. 231).

²⁸ En Santo Tomás, Cfr. *Sum. theol.*, I, q. 49, a. 1, ad. 3; I-II, q. 75, a. 1, ad. 3; *Sum. cont. gent.*, III, c. 10 y *De Malo.*, q. 1, a. 3.

²⁹ La oscura y compleja noción de "instante de naturaleza" o "instante virtual", ha sido definida por el P. Marie-Joseph Nicolas de la siguiente manera: "Ilámase así a una separación que hace nuestro espíritu en un fenómeno complejo y simultáneo, para concebir a modo del orden de sucesión temporal, lo que en este orden manifiesta, que es el orden de dependencia causal. Las palabras <prioridad> y <anterioridad> están tomadas del lenguaje de la

la regla, y esto, por la pura iniciativa de la voluntad creada, a título de causa primera deficiente -no digo de la acción de la voluntad creada, puesto que en ese momento no hay nada aún de positivo, no hay aún acción-, digo por la iniciativa y la libertad deficiente de la voluntad creada (no hay que buscar, por lo demás, una causa de esta iniciativa; la libertad misma de la voluntad basta para dar razón de ella). Considerado en sí, ese instante no constituye aún la falta, porque es una pura ausencia de un bien (y no de un bien debido).

En un segundo instante, hay una acción producida con esa ausencia, acción que habría debido ser regulada y que no lo ha sido, porque no se ha tenido actualmente en consideración la regla (Santo Tomás dirá que no se pide que se tenga siempre "la regla en la mano"; se exige, en cambio, que en el momento de la acción se use de ella); en el primer instante, la voluntad ha introducido una ausencia -la no consideración de la regla-, y en el segundo, el acto que cumple resulta conforme a esa ausencia, es decir, no conforme a la regla, no regulado; entonces hay falta" (DBàTh, OEC VIII 143).

En un artículo publicado en la *Révue thomiste*, el P. Jean-Hervé Nicolas³⁰ objetó que la tesis de Maritain hacía un uso incorrecto del término "defectus" al designar una mera "negación" y utilizaba, además, ambiguamente, conceptos como "no consideración de la regla" o "anonadamiento", refiriéndolos unas veces a la negación "causa" del pecado y otras al pecado mismo. En *Dieu et la permission du mal* (OEC XII 56-59), nuestro autor ha defendido, no obstante, esta especie de ambigüedad como "esencial a la génesis del mal moral". La no-consideración de la regla -dice- cubre, en efecto, los casos definidos en cada uno de los instantes de naturaleza: en el primero, es una mera negación que merece ser llamada "defectus" porque es "causa" del pecado y toda causa contiene virtualmente su efecto, sin serlo; en el segundo instante, devendrá propiamente "privación", mal moral.

Aprovecha también para delimitar con mayor claridad su postura respecto a la "prioridad" de la "negatio" sobre la "privatio". En las observaciones aparecidas, al respecto, tanto en el *Court traité* (OEC IX 91-93) como en *De Bergson à Thomas d'Aquin* (OEC VIII 139-149), la prioridad era puramente ontológica, no temporal. Prefiere ahora (Cfr. DPM, OEC XII 59-63) hablar también de una cierta anterioridad en el tiempo, utilizando complejas consideraciones lógicas: "El primer instante de no-consideración de la regla sobreviene, en lo que concierne al tiempo, en el último lapsus, por breve que sea, en el curso del <ultimum tempus> de la deliberación, <ultimum tempus> que se termina en un primer instante de no-ser de la deliberación, que es el primer instante del ser del acto de elección pecaminosa ... Es en este instante de tiempo ulterior, en el que hay que distinguir los dos instantes de naturaleza indicados ...

En nuestro caso, el primer instante de naturaleza es aquel en el que el <fiat> mismo de la causación efectiva, la no-consideración de la regla (que había comenzado ya antes) causa

duración para expresar lo que muchas veces crea la sucesión: la relación de origen, de <pricipiación>, de dependencia. Por este motivo se habla tanto de prioridad de naturaleza como de prioridad lógica, significando la segunda el proceder artificioso del espíritu, y la primera el objeto que así puede captar y que es el orden interior y más profundo del ser. Tanta realidad se contiene en este <orden lógico de nuestros conceptos> como en estos mismos conceptos cuyo objeto no existe, sin embargo, aparte" ("La libertad humana y el problema del mal", art. cit. pp. 243-244).

³⁰ "La permission du péché", LX, 2, abril/junio 1960.

(negativamente), en cuanto mera <negatio>, el mal del acto de elección (por el sólo hecho de que la voluntad pasa a la acción sin considerar la regla); y el segundo es aquél en el que el efecto en cuestión se produce y en el que la no-consideración de la regla se convierte en privación; estos dos instantes de naturaleza coinciden con el instante de tiempo que es el primer instante del ser del acto de elección pecaminosa.

Queda pues, concluye Maritain, que hay una cierta anterioridad-en-el-tiempo de la no-consideración de la regla como mera <negatio> sobre el instante en el que esta misma no-consideración de la regla deviene <privatio>, -dicho de otra manera-, una cierta anterioridad-en-el-tiempo del <ultimum tempus> de la deliberación y del primer instante de no ser de la consideración de la regla, sobre el primer instante de no ser de la deliberación y del ser del acto de elección pecaminosa" (DPM, OEC XII 60-62).

Según el filósofo francés, conviene precisar, por fin, que el mal moral de la voluntad no presupone, en modo alguno, ni error ni ignorancia como condición previa a la realización del acto. El único error que aquí se da es el que constituye propiamente la falta y que sólo presupone la no-consideración de la regla: el señorío del libre albedrío, que decanta su deliberación hacia el juicio práctico-práctico "tal conducta (mala en sí, o buena, pero desordenadamente querida) es simplemente mala". De forma general, mientras considero la regla -dice nuestro autor-, veo el acto moralmente prohibido como "pura y simplemente malo en sí", aunque bueno, en cierto modo, para mí ("secundum quid"). A mí mismo me veo, si desfallezco, como "pura y simplemente malo" (he cometido un acto prohibido) en un sentido, y como "bueno" en otro (gozo ahora de un "bien" que no tenía). Al contrario, cuando dejo de considerarla, el acto malo me aparece "como pura y simplemente bueno (para mí)", aunque malo "secundum quid" (moralmente malo), y si decaigo, me veo como "pura y simplemente bueno" y en posesión de un bien que me faltaba, pero malo bajo otro aspecto, el moral. (Cfr. "PA", OEC X 979-980. Nota 7; 982, Nota 10). En todo caso, se observa que es el libre albedrío de la voluntad el que juega aquí el papel determinante y moralmente responsable.

4.3.2. Respuesta del agente libre a las mociones divinas

Nuestro filósofo ha distinguido dos géneros diversos de mociones derivadas del "Ipsum Esse Subsistens". Hay una moción general por la que la causalidad divina mueve a todos los seres, particularmente en el "dinamismo metafísico de la voluntad". Denominada "concurso divino" o "premoción física", su existencia fue objeto de una célebre polémica. Maritain no ve problema alguno en admitirla: puede incluirse en el existencialismo tomista sin disminuir en nada el libre albedrío. Más aún, éste no sería comprensible sin ella: "si la moción divina determinase la voluntad humana como en el mundo de las esencias las coordenadas determinan una dirección o una perpendicular determina un punto sobre una recta, jamás podríamos comprender que la voluntad humana sea libre cuando es movida por Dios. Pero todo cambia cuando el espíritu está situado en la perspectiva del existir; y pronto se echa de ver, por el contrario, que la libertad humana no podría obrar, que esta soberana actualidad que es la indeterminación dominadora y el dominio de la voluntad sobre el juicio que la determina, no podría ejercerse si la moción de la causa primera no la actuara desde dentro a realizarse en la

existencia, de la misma manera que actúa hacia su acto existencial a todas las cosas según su modo peculiar de operación" (CT, OEC IX 48. Cfr. SL, OEC V 668/ a).

Un segundo género de mociones se diferencia del primero por su finalidad moral y puede incluir desde las simples incitaciones que el existente creado encuentra en el mundo, hasta las activaciones directas de su inteligencia y su voluntad, pasando por la constante irradiación divina que empuja su libertad al bien.

Por su carácter "incondicionado y decisivo", entre las mociones divinas que actúan inmediatamente al acto libre nuestro autor distingue específicamente las "mociones irrechazables" de lo que ha llamado "mociones rechazables, trascendentes y tendenciales". En el dinamismo físico de la voluntad, la "moción rechazable" tiene prioridad, de naturaleza al menos, sobre la irrechazable y está ordenada a ella, pero propiamente nada puede producir el hombre de bueno si no es por el influjo de una moción irrechazable: se mantiene así que en la línea del bien, Dios es siempre causa primera.

Considerando el acto libre en sí mismo, Maritain denomina "moción rechazable" a todo lo que le prepara y hay de bueno en la deliberación; reserva, entonces, el nombre de "moción irrechazable" a lo que hace producir la buena elección cuando la "moción rechazable" no ha sido anonadada y ha fructificado. Pero, puede uno preguntarse: ¿tiene sentido, para un tomista, la idea de una moción divina rechazable? La Teología clásica admite corrientemente que una "gracia simplemente suficiente", contemplada en la perspectiva de un término ulterior, es siempre eficaz respecto a su fin inmediato, y "origen" de otras gracias siempre que el agente libre no la obstruya. Respecto a este término ulterior, por tanto, podría decirse que es "rechazable": por ejemplo, una "gracia eficaz" a la atrición sería "simplemente suficiente" a la conversión. Desde un punto de vista puramente filosófico, la posición maritainiana, sin embargo, no se limita a este sentido. El concepto de "moción rechazable" conviene y se ajusta perfectamente, según nuestro autor, a la naturaleza falible de la libertad creada: da el "poder hacer" el acto bueno -no el "hacer", que sólo corresponde a la "moción irrechazable"-, pero su activación puede ser quebrada por un acto de no consideración de la regla. El efecto inmediato y absolutamente eficaz que la "moción rechazable" alcanza no será, por tanto, el acto moralmente bueno, sino la tendencia que, hacia él, atraviesa la voluntad creada.

Con la complejidad que entraña, Maritain ha aplicado esta tesis a los dos instantes de naturaleza del acto libre "malo" y ha explicado en qué sentido se salva aquí la eficacia divina: "La moción rechazable tiende por sí a un término final que se hará presente en el segundo momento (con el cual entramos en el orden del bien y del mal moral) y que será el acto moralmente bueno que se produzca bajo la consideración de la regla; y tiende de suyo a un término directo y próximo, que tendrá lugar en el primer momento (en el que aún no se ha pasado del orden puramente físico) y que será la aplicación libre de la inteligencia a la consideración de la regla (sin que el acto de elección se haya producido todavía) ...

... Si la moción rechazable queda rechazada por la anonadación libre, se produce en este primer momento, la no consideración de la regla: la moción rechazable queda así frustrada de su término directo o próximo, en el orden de especificación. En el orden de ejercicio alcanza, no obstante, un término, el único término al cual llega es la aplicación -por la voluntad- de la inteligencia a considerar no la regla, en razón de la anonadación, sino algún bien aparente que seduce el deseo.

En el segundo momento, habrá, de parte de Dios, permisión (determinada) para la realización del mal, al mismo tiempo que moción general (premoción), sobre todo en cuanto a lo físico, del acto moral; de parte de la voluntad creada, posición de un acto libre deforme, privado de la consideración de la regla" (CT, 159-160. Nota 1 de la Ed. de Paul Hartmann. Paris 1947).

La dicotomía que en el texto aparece entre especificación y ejercicio, dio origen, no obstante, a una crítica del P. Jean-Hervé Nicolas³¹, en la que se acusaba a la "moción rechazable" de ser una moción divina "indiferenciada", al modo del molinismo, y necesitada de ser completada por una determinación positiva de la propia criatura. Maritain aceptó la crítica y propuso la modificación del texto -inserto en una larguísima nota del *Court traité* que ya no aparece en las *Oeuvres Complètes*- atendiendo a una distinción entre "el efecto que la moción divina produce en el alma y el objeto final al cual tiende" (DPM, OEC XII 64). Lo que definiría, precisamente, a una "moción rechazable" es la posibilidad de que sea anonadada por la criatura y no alcance su objeto final, el acto moralmente bueno. Pero, tratándose de una moción divina, su efecto en el alma -la tendencia hacia el objeto final, también rechazable- se produce infaliblemente. Si ocurre que esta ordenación al bien moral es anonadada, la tendencia desaparece y "deja lugar a una simple premoción a todo lo que hay de ontológico en el acto de elección pecaminoso que va a ser cumplido" (DPM, OEC XII 65).

Nuestro autor hace notar, por otra parte, que del hecho de que la voluntad libre no anonade la "moción rechazable" y, por tanto, ésta fructifique en "irrechazable", no se debe concluir que el agente haya tomado iniciativa primera alguna en la línea del bien al margen de Dios; aunque no anonadar y considerar la regla, dice Maritain, vienen a ser lo mismo, hay una distinción formal entre ambas cosas, y la primera es condición de la segunda. En el no hacer nada (no "anonadar"), la iniciativa primera depende de la voluntad creada, pero en la consideración de la regla está ya supuesta una primera moción divina y al agente sólo corresponde la segunda iniciativa: "no anonadar no añade absolutamente nada a la moción divina" (CT, OEC IX 100. Nota 10). Al contrario de lo que sucede en el sistema molinista -en el que la "moción rechazable" se transforma en "irrechazable" por la aceptación positiva que de ella hace la criatura-, en la teoría maritainiana la "moción rechazable" fructifica en "irrechazable" sin necesidad de ninguna determinación por parte del agente libre.

Por último, según Maritain, además del decreto permisivo y consecuente de Dios a la iniciativa libre de no considerar la regla, hay por parte de la divinidad una "permisión general, indeterminada y condicional" (DPM, OEC XII 49), implicada en la "moción rechazable misma". Dios sabe que su moción puede ser rechazada y permite que la criatura se incline a ello "si así lo quiere": es una permisión de la posibilidad del mal. La disimetría entre la línea del bien y la línea del mal se lleva aquí hasta el extremo; en efecto, en la línea del bien, la idea de una moción divina indiferenciada que precisara ser completada por la criatura no tendría sentido para un sistema antimolinista en el que toda iniciativa buena procede de Dios, pero en la línea del mal, la de una permisión indeterminada, no sólo tiene cabida, sino que parece a nuestro autor un "concepto válido y necesariamente requerido" (DPM, OEC XII 50).

Maritain lo completa con el clásico axioma agustiniano: "Dios no permitiría nunca el mal si no fuera bastante poderoso y bueno como para extraer de él el bien mismo". Si, de hecho,

³¹ "La permission du péché", art. cit. pp. 195-196.

hay una permisión indiferenciada, por parte de Dios, incluida en la "moción rechazable", no es sólo porque ésta convenga a la falibilidad de la naturaleza humana, sino porque de ella extraerá un bien mayor que el mal que la criatura pueda cometer: "Dios no permite el mal sino en vistas de un bien más grande...; la consideración del <por qué> (con vistas a) y la de <a consecuencia de>, lejos de excluirse, dirá, se complementan mutuamente". El filósofo puede concluir así con absoluta fidelidad a sus axiomas primeros: "si hago el bien es porque Dios ha movido mi querer de un extremo a otro, sin que yo haya tomado iniciativa alguna de <nada> que quebrara su moción en el estadio en el que ella era rechazable. Todo el bien que hago viene de Dios. Si hago el mal, es porque yo mismo he tomado una iniciativa primera de quebrar, anonadándola, la moción rechazable por la cual Dios me llevaba al bien, y de introducir en mis actos el anonadamiento que los vicia. Todo el mal que hago viene de mí" (DPM, OEC XII 51).

4.3.3. El decreto permisivo consecuente

Al tratar de la permisión divina de un acto malo, los "tomistas rígidos" hablaban de un "decreto permisivo antecedente" a la caída culpable; por él, Dios permite que la criatura no haga un bien debido, limitándose a dejarla abandonada y no dándole su socorro eficaz. La línea del bien y la del mal eran cortadas aquí por el mismo patrón: tanto el acto bueno como el malo, se producen a la vez infalible y libremente, y son conocidos por Dios desde la eternidad. Ciertamente, en ambos la voluntad es libre y responsable y Dios no puede ser acusado de nada; pero, ¿dejada a su sola falibilidad y sin el socorro divino, no tiene Dios, de algún modo, la iniciativa primera también en la línea del mal? ¿Si Dios es responsable de mi mérito al darme la gracia suficiente, por qué no lo será de mi demérito al retirarme su socorro?

La dificultad fue vista por los "tomistas moderados", que se aprestaron a distinguir la voluntad por la que Dios permite la caída de la que rehúsa la gracia eficaz. Abandonar a la criatura en su pecado tendrá como condición que ella quiso libremente cometerlo, y esto último, sólo le habrá sido permitido. El agente libre tiene así toda la iniciativa en la línea del mal; la "causa" del pecado es anterior a la negación del socorro divino, pero no a su permisión.

La originalidad de Maritain en relación a esta segunda actitud radica, precisamente, en que la iniciativa del agente libre en el mal "precede" incluso a la permisión divina, y su anonadación de la "moción rechazable" impide -por la misma naturaleza de las cosas- que se transforme en "irrechazable", en gracia eficaz. Ni hay, en rigor, retiro divino de su socorro, ni indignidad de la criatura para recibirlo: la "moción irrechazable" requería, simplemente, de la aceptación de la "rechazable" para fructificar.

La necesidad de admitir, con posterioridad a la no consideración de la regla "causa" del pecado, un decreto de permisión divina, procede, por lo demás, según nuestro autor, de que "el mal de la acción libre no viene a la existencia sino con el acto libre mismo, que es del ser, herido o privado, pero del ser" (DPM, OEC XII 67).

Como ya estaba implícito en el texto del *Court traité* citado más arriba, este decreto afecta a varios "momentos" del acto libre. Hay permisión divina, en primer lugar, respecto al libre acto de elección mismo. A pesar de que la "causa" del mal haya sido ya puesta por el agente, Dios podría haberla impedido producir su efecto sustituyendo la "moción rechazable"

por una "moción irrechazable" al acto bueno. En modo alguno la permisión divina sigue necesariamente a la no consideración de la regla; es libre. Pero tal "intromisión" carecería de razón de ser e iría en contra de la natural falibilidad de la criatura: ¿por qué no haber dado, entonces, una "moción irrechazable" desde el principio? Maritain piensa que, "en lo concerniente al acto interior de elección", Dios juega limpio y deja discurrir los acontecimientos según su curso normal. Hay permisión divina, en segundo lugar, respecto a la ejecución del acto libre. Es aquí donde se pone de manifiesto en mayor medida la libertad divina del decreto permisivo consecuente.

Según el filósofo francés, uno y otro aspecto son permitidos (determinadamente) por Dios "en consecuencia" con su respeto por la libertad de la criatura y "en vista" de bienes mayores que su omnipotencia y su bondad van a extraer del mal cometido. El decreto lo único que hace, por otra parte, es "no impedir" el acto libre pecaminoso y su ejecución. Maritain lo denomina "formador" pues está en el origen de su ordenación hacia bienes mayores, pero propiamente sólo puede hablarse de "decretos causativos" en la efectuación de esa ordenación y en el concurso o premoción a lo que en el acto en cuestión hay de ontológicamente bueno.

Se culmina así una larga ascensión en la que las dos vertientes del misterio del mal (su razón originadora y su finalidad) se han ido siempre complementando: el origen del mal físico era la propia naturaleza material y creada, el del mal moral su falibilidad natural, pero si Dios ha creado a la criatura, conociendo todo esto, es en vista de bienes mayores; en último término, su propia beatitud. La respuesta del Evangelio no hará sino desarrollar la línea de la finalidad en el orden sobrenatural y a través de la experiencia del amor pascual.

5. La respuesta del Evangelio

Siguiendo las directrices maritainianas, la "filosofía cristiana" ha recorrido mucho camino en dirección al misterio del mal. En última instancia, sin embargo, siempre acababa encontrándose con una pregunta que la sobrepasaba, ya por su pertenencia al orden práctico y su carácter experiencial, ya por la insondabilidad superinteligible del misterio: la pregunta por el sentido del mal sufrido por la persona humana. Las conclusiones a las que hemos llegado en el orden filosófico nos descubren que lo que esta pregunta, -que no puede ser respondida completa y satisfactoriamente en ese plano-, solicita en realidad, es una respuesta que dé razón de la condición humana y que sirva a la persona para aceptarla en cualquier estado en que se encuentre. ¿Cómo aceptar que soy contingente, que por mi naturaleza estoy a expensas del sufrimiento y el mal moral, que poseo aspiraciones ineficaces en mi estado actual?

A estas preguntas Maritain ha contestado, en la línea de la finalidad y ya con el auxilio de la Revelación, que el hombre está llamado a la experiencia del amor pascual, del amor corredentor, y que ha sido creado en el orden de la gracia para alcanzar una beatitud en la que todas sus aspiraciones serán satisfechas. Por este lado, por el lado del misterio sobrenatural del mal, reaparece el pecado original: nuestra condición no es sólo la que nos es debida ontológicamente; según Maritain, es también, en la línea del origen, la que nos corresponde moralmente. Nuestra estirpe es una naturaleza caída, una naturaleza que ha perdido los dones gratuitos de que gozaba en el estado de inocencia y que está herida, una naturaleza necesitada de

Redención.

Aceptar esta condición humana, romper con lo que en ella hay de pecado, en una palabra, trascenderla por la gracia de Dios, es la recomendación evangélica del sermón de la montaña que el mismo Cristo puso en práctica, ejemplarmente, en su obra redentora. "En la condición humana así trascendida y aceptada a la vez, dirá Maritain, todo, verdaderamente, sigue siendo lo mismo y todo está transfigurado ... Al tomar sobre Sí todos los pecados del mundo, Aquel que estaba sin pecado llevó también sobre Sí todas las debilidades del mundo, y todo el sufrimiento que hace estragos en la especie humana, y toda la humillación de su dependencia de lo contingente y lo fortuito. ¿Qué nos importa en adelante la contingencia y la futilidad metafísica a que está sometida nuestra existencia, ya que el más insignificante de nuestros actos, si está vivificado por la caridad, tiene un valor eterno, y si el Hijo de Dios ha aceptado sufrir por sí mismo las servidumbres de nuestra condición? ... Desde entonces, la condición humana adquiere para el cristiano un sentido enteramente nuevo, se convierte en un entrar en la obra redentora de la cruz y participar en los anonadamientos de Aquel que él ama" (PhM, OEC XI 1036-1037), completando en su carne lo que falta a la Pasión de Cristo (Cfr. PG, OEC XII 991-1001).

El mal seguirá siendo lo que es, el sufrimiento seguirá siendo un mal; habrá que seguir luchando por extirparlo del mundo y poner todo el empeño en esta labor, pero en la práctica y por una última reordenación, habrá sido realmente transvaluado. El testimonio de los santos está ahí para certificarlo (Cfr. PhM, OEC XI 1037-1038; DS, OEC IV 921-924). "Si los hombres, concluye Maritain, supieran que Dios <sufre> con nosotros, y mucho más que nosotros, de todo el mal que asola la tierra, muchas cosas cambiarían sin duda, y muchas almas serían liberadas ... Al misterio del mal, tomado en todas sus dimensiones (natural y sobrenatural, especulativa y práctica), no hay más que una única respuesta, la de la fe en su integridad" (AppSE, OEC XIII 855-856).