

LA TEODICEA MODERNA Y EL PROBLEMA DE LA INSEGURIDAD ONTOLÓGICA

LUIS FERNANDO CARDONA*

RESUMEN

En este trabajo se aborda el desarrollo del problema de la teodicea en la filosofía moderna como una estrategia racional para enfrentar la presencia real del mal en el mundo. La teodicea de corte leibniziano asume la *causa Dei* como la defensa de la *causa rationis*, y en consecuencia, como legitimación del orden racional del mundo. Bajo esta perspectiva, el mal se convierte en una especie de *conditio sine qua non* de la plena revelación racional de la realidad. La teodicea asume que la creación tiene un carácter racional, pues Dios no puede obrar por fuera del orden. El sentido de esta estrategia legitimadora del orden de la creación se examina a la luz de la tesis del Hans Blumenberg, quien muestra cómo las formulaciones centrales de la filosofía moderna surgen de la confrontación estructural entre el absolutismo teológico y el deseo burgués de la autoafirmación humana. El modelo antropológico que corresponde a este proyecto es la idea burguesa del *homo compensator*. Los intentos de conferirle un sentido último a la realidad, están condenados al fracaso, pues se fundan en la ilusión de que hay una correspondencia ontológica entre el mundo y la existencia del hombre.

* Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia.

THE MODERN THEODICEA AND THE PROBLEM OF ONTOLOGICAL INSECURITY

LUIS FERNANDO CARDONA*

ABSTRACT

This paper presents the problem of the theodicea in modern philosophy as a rational strategy to face the precarity of human existence and the real presence of evil in the world. The leibnizian theodicea takes on the defence of the *causa dei* as a defence of the *causa rationis*, and this metaphysical project displays at the beginning a far reaching search of justifications legitimating the rational world order. After this viewpoint evil becomes a sort of *conditio sine qua non* of the full revelation of reality. Theodicea assumes that creation as such is a rational one. God can not act out of the order. The aim of this strategy, legitimating the perfect and rational order of creation is examined at the light of the these of Hans Blumenberg, shows how the central formulations of modern philosophy are the offsprings of a structural confrontation between theological absolutism and the bourgeois desire of human selfaffirmation. The anthropological model corresponding to this project is the bourgeois idea of the *homo compensator*. The attempts to provide an ultimate meaning to reality, are condemned to failure, since they are established in the illusion of the fact that there is an ontological correspondence between the world and the human existence.

* Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia.

INTRODUCCIÓN

DESDE SUS ORÍGENES el cristianismo ha desarrollado una estrategia existencial para enfrentar el mal en el mundo. Esta estrategia pretende solucionar la aporía planteada por Epicuro, según la cual, en la vida es necesario desarrollar una pedagogía del mal y de la muerte, de su irrebasable facticidad y de su aceptación y minusvaloración. El ejemplo más claro de este enfoque lo constituye la valoración epicúrea de la muerte: según Epicuro, la muerte no es nada para nosotros, porque cuando existimos no se da la muerte y cuando existe la muerte no estamos nosotros¹. En este enfoque del problema del mal se elimina el sin sentido de la muerte y el carácter trágico de la existencia humana. No es la muerte como tal el problema, sino el miedo a ella lo que preocupa al hombre; por lo tanto, lo que se debe combatir es precisamente este sentimiento, por ser un sentimiento irracional. Epicuro es de la opinión de que todo intento de hacer conciliar el mal con la existencia de dioses buenos y poderosos está condenado al fracaso. En contra de la opinión estoica y de la religiosidad popular, Epicuro afirma que los dioses son indiferentes respecto del mal y del sufrimiento humano. Los dioses, al despreocuparse de los hombres, se vuelven permisivos ante el mal. Esta posición implica un rechazo a toda aproximación a los dioses en clave soteriológica o salvífica. Este rechazo deja sin piso cualquier intento por realizar una teodicea, pues la contradicción de un mundo imperfecto, en el que existe el mal, impide afirmar al dios bueno y omnipotente como origen único del mundo².

El cristianismo siempre ha afirmado que en el mal se encuentra un sentido que debe ser afirmado, si queremos liberarnos del aparente sinsentido de la vida humana. Por un lado, el concepto de Dios como ser espiritual, trascendental y personal, creador del mundo y providente en la historia, hace inviable el recurso griego de vincular el mal con el cosmos y con la materia, defendiendo una especie de dualismo más o menos mitigado. En el cristianismo, la convergencia aristotélica de bien y ser se mantiene inalterable: todo lo creado es

1. Cfr. GARCIA GUAL, C., *La génesis de una moral utilitaria*, Anthropos, Barcelona 1974, pp. 91-92.

2. Cfr. RIST, J.M., *Epicurus: an Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, pp. 140-163.

bueno, porque es obra de Dios. Pero, por otro lado, la experiencia del mal y del sufrimiento se radicaliza a partir de la muerte de Jesús, prototipo del hombre justo e inocente. La vieja teoría hebrea de la retribución fue radicalmente cuestionada por el libro de Job, y la crucifixión de Jesús hizo más dramático el sufrimiento del inocente. A esto se añadió la memoria del cristianismo como religión perseguida, experimentando el mal como algo existencial y no como un simple problema intelectual y lógico³.

Por ello, para el cristianismo es preciso tener un conocimiento del mal y del pecado tan radical como el que tenemos de la gracia y de la salvación. La noción cristiana del mal parte de una afirmación experiencial. Esta afirmación dice que cuando un cristiano experimenta un cierto estado de liberación de un mal que le afecta, esa misma liberación le aporta el sentimiento de que se trata de una sanación que viene de Dios. Para el cristianismo, la experiencia del mal es inevitablemente una experiencia dialéctica. Es el reconocimiento de una fuerza liberadora del mal, pues, en primer término, es una experiencia de liberación de una poderosa servidumbre, una liberación de la culpa mediante el perdón del pecado; una liberación de la servidumbre de un sentimiento angustioso de caducidad radical, de la angustia ante la idea de la muerte, ante el aparente absurdo de la existencia; de la servidumbre de la sensación de estar atrapado sin esperanzas de liberación en las estructuras sistemáticamente distorsionadas de la propia psique o de la sociedad y la historia o, incluso, de la servidumbre a la fascinación del mal. ¿Pero estas expectativas de sentido son realmente legítimas? Este es el problema que debe abordar cualquier investigación filosóficamente seria sobre el mal en la cultura contemporánea.

Desde sus orígenes, el cristianismo ha pretendido enfrentar el mal, desarrollando una estrategia de liberación para vivir en el mundo sin una desconfianza radical en la existencia. El propósito de este texto es examinar a la luz del proceso moderno de secularización esta concepción cristiana del mal; para ello, se examinará, en primer lugar, cómo la teodicea racional moderna asume la doctrina cristiana

3. Cfr. TRACY, D., "Salvamos del mal: la salvación y el mal hoy", en: *Concilium. Revista internacional de teología*, Número 274, 1998, pp. 147.

del mal, y, en segundo lugar, se indagará la manera cómo el proceso de secularización ha intentado asumir la formulación cristiana de la búsqueda de la liberación del mal a partir de la tesis compensatoria de la modernidad.

1. LA TEODICEA COMO TRANSFORMACIÓN MODERNA DE LA DOCTRINA CRISTIANA DEL MAL

EN TÉRMINOS GENERALES, la teodicea es la defensa de la causa de Dios, acusado o cuestionado por la objeción del mal⁴. Al desarrollo moderno de esta defensa se vincula también la búsqueda de una plena justificación del hombre frente a su fascinación por el mal. La relación estructural entre ambas dimensiones es plenamente entendible, pues en una época de fe y cristiandad, al hombre, deseoso de su salvación o de conocer el sentido de la vida y del mundo, le bastaba y le sobraba con que Dios, su creador y salvador, quedase justificado de toda acusación o de toda simple sospecha, para que el ser humano se encontrase seguro de su estatuto y de su salvación final⁵.

Desde la teodicea de corte leibniziano esta estrategia justificadora se convierte en un discurso legitimador del estatuto propio de la razón y de la autoafirmación humana. Es por ello que los intentos modernos por realizar una teodicea racional asumen la *causa Dei* como la defensa de la *causa rationis*. Esto significa que los esfuerzos modernos por comprender el enigma fundamental de la aparición del mal en el mundo no son otra cosa que justificaciones legitimadoras del orden racional del mundo. En este sentido, justificar implica relativizar, e incluso neutralizar, la presencia del mal en sus múltiples formas, pues la serie de males que se reconocen en el mundo no son más que pequeñas imperfecciones que son plenamente compensadas por el carácter racional de la realidad. Bajo esta perspectiva, el mal se convierte en una especie de *conditio sine*

4. Cfr. LEIBNIZ, G.W., "Causa Dei asserta per justitiam ejus, cum caeteris ejus perfectionibus, cunctisque actionibus conciliatam", en *Philosophische Schriften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985, Bd II, 2, pp. 314-383.

5. Cfr. ESTRADA, J.A., *La imposible teodicea, La crisis de la fe en Dios*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 183.

qua non de la plena revelación racional de la realidad⁶. Para la teodicea racional, la creación en cuanto tal tiene un carácter racional, pues Dios siempre procede por razones determinadas y no puede cambiar su naturaleza, ni obrar por fuera del orden. Todo es elegido por Dios de acuerdo con el principio ontológico de la razón suficiente, y por ello Él siempre actúa de un modo necesario. Por esta razón, Leibniz puede sostener que Dios realmente ha creado el mejor de los mundos posibles, pues siempre y en cada momento está obligado a elegir voluntariamente lo mejor, ya que si no, no sería perfecto: la voluntad antecedente de Dios (que considera el bien en cuanto tal, aislado en sí mismo) se complementa con el principio de perfección de la voluntad consecuente, en la cual, Dios mira lo posible concreto ligándolo a otros posibles e integrándolo en una serie perfecta⁷.

Ahora bien, la mecanización y matematización del universo, que se impuso desde el siglo XVII, se identifican aquí con un sistema unitario que relaciona la causalidad divina con la pluralidad de los mundos posibles. La relación fundamental entre el cosmos y la divinidad es lógica y ontológica al mismo tiempo. La identificación de la suprema racionalidad divina con el Dios de la revelación judeocristiana permite conocer cómo piensa y actúa Dios, aplicando a su acción las reglas de la racionalidad mecanicista. Con la identificación de la doctrina cristiana de la revelación y la formulación de un orden racional mecanicista se intenta superar la tesis medieval nominalista del *Deus absconditus*. Así como el perfecto matemático crea lo mejor, teniendo en cuenta todas las combinaciones en función de la unidad y diversidad del todo, Dios ha creado el mejor de los mundos posibles, en el cual se da la máxima unidad en la diversidad factual del mundo⁸.

6. Cfr. GEYER, C-F., *Leid und Böses in philosophische Deutungen*, Karl Alber, Freiburg/ München 1983, pp. 99-108.

7. Cfr. LEIBNIZ, G.W., "Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal", en: *Philosophische Schriften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985, Bd II, 1, pp. 333-337.

8. Cfr. SCHUMACHER, T., *Theodizee. Bedeutung und Anspruch eines Begriff*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1994, pp 243-278.

El racionalismo leibniziano soluciona el problema clásico del origen del mal, al englobar la imperfección ontológica en un sistema perfectamente racional y unitario, que reduce el mal a ser una simple privación o carencia de ser. De este modo, Leibniz escamotea conceptualmente el mal. No hay aquí heterogeneidad radical entre el mal y la razón, ni es un enigma y un misterio ante el que tropieza la razón. Por ello, el racionalismo moderno creyó poder englobar el mal en un sistema plenamente racional, es decir, hacerlo coherente, funcionalizarlo, darle un sentido en función de la totalidad. Esta búsqueda de sentido es también comprendida como la actividad fundamental de la razón cuando examina la realidad.

En la reformulación kantiana de la concepción moderna de la razón, se entiende con el término *teodicea* la defensa de la suprema sabiduría del creador frente a la existencia real del mal en el mundo, que contradice la idea de un orden racional en la creación⁹. En un primer momento, Kant critica la posibilidad de una teodicea puramente especulativa, y, a continuación, examina el problema del mal moral y físico en conexión con la libertad del hombre, desplazándolo de la teodicea a la antropodicea, y replanteando la interpretación agustiniana del mal, que ha servido de base a toda la filosofía cristiana¹⁰. Kant establece claramente un criterio de demarcación entre la filosofía y la religión en lo referente al problema del mal, que le permitirá, a su vez, reintroducir la relación salvífica Dios-hombre desde la complementariedad, entre las aportaciones de la razón y la fe¹¹. Kant estudia con cuidado los parámetros y contenidos del neologismo *teodicea*, introducido antes por Leibniz en la terminología filosófica. Leibniz hablaba de defender la causa de Dios, en un contexto claramente naturalista y apologetico. Separándose de este procedimiento leibniziano, Kant

9. Cfr. KANT, I., "Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Teodizee", en: *Kants Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, Bd 9, p.105. En este texto Kant considera a la teodicea como la defensa de la sabiduría suprema del creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo se nos muestra como adecuado a ningún fin. Cfr. Billicsich, F., *Das problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, Billicsich: Universität wien, Wien 1959. Bd 2, pp. 225-226.

10. Cfr. GESCHE, A., *Dios para pensar, El mal - el hombre*, Traducción de A. Ortiz, Sígueme, Salamanca, 1995, pp. 121-159.

11. Cfr. REBOUL, O., *Kant et le problème du mal*, Ohlm, Montreal 1971, pp. 45-67.

parte de la experiencia empírica del mal existente y se plantea, con toda crudeza, la justificación de Dios ante el tribunal de la razón. Este planteamiento es un índice del cambio de postura cultural, que comenzaba a perfilarse en el mismo Leibniz (a pesar de su optimismo teísta y naturalista), ante el creciente empuje de la razón crítica, la cual sometió a un examen los postulados de la religión positiva. Es en este contexto donde ahora se hace posible que la razón enjuicie autónomamente la sabiduría del creador. Con ello se rompe definitivamente con la teodicea tradicional, a la que pertenece el mismo Leibniz, que pasa de largo ante el sufrimiento humano, ahogado por una visión armónica del mundo. Kant, como Voltaire, deja abierta la pregunta por el mal, defendiendo la autonomía y validez de las preguntas humanas por la búsqueda de la felicidad y de la realización de las exigencias morales del comportamiento práctico¹². La razón es la base sobre la que hay que fundar la fe, no al revés, y la religión no puede silenciar la pregunta por lo justo y lo injusto.

La fe puede surgir desde las preguntas existenciales y a partir de dudas asumidas, pero no desde el silenciamiento de la razón. El que ha probado el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal ha perdido la ingenuidad y la inocencia precrítica, y ya no puede conformarse con el dogmatismo que exige la mera sumisión de la razón. La autenticidad es el prerequisite para cualquier planteamiento religioso, para cualquier convicción auténtica de fe. Para Kant, Job es el prototipo del creyente, que mantiene las preguntas y asume su no-saber, para, desde ahí, abrirse a la fe¹³. Kant busca que el hombre se confronte auténticamente con el mal, para así descargar de toda culpa a Dios; sin embargo, este procedimiento kantiano no cae en la trágica moralización del mundo promovida por la tradición agustiniana. Kant impugna la tradición dogmática cristiana que explica el mal como resultado del pecado (acción contingente) y como enraizado en la naturaleza del hombre (pecado original heredado). La base del mal no es la naturaleza humana, ni

12. Cfr. BREIDERT, W., *Die Erschütterung der vollkommenen Welt*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, p.p 1-17.

13. Cfr. KANT, I., "Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", en: *Kants Werke*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, Bd 9, 115-119.

algo que determine exteriormente la libertad, sino el libre albedrío, que, con un acto de libertad, hace suyas o no las máximas que llevan al bien; sólo el que hace de la ley moral su máxima es moralmente bueno, según su intención. La idea kantiana de la libertad excluye cualquier predeterminación anterior, y el libre albedrío no precede a la ley moral, sino que se deduce desde ella como su principio constituyente, según el principio regulativo "debemos luego podemos"¹⁴.

Si bien Kant centra el problema del mal en el análisis de las condiciones que hacen posible la libertad en cuanto autonomía racional, desplazando de este modo la excesiva moralización del problema del mal agenciada en la teoría agustiniana del pecado original, el gran ausente en la teoría kantiana del mal radical es la determinación teórica del mal físico. El sufrimiento sólo es abordado de pasada y siempre en correlación directa con el mal moral, que es realmente el único mal que ha interesado sistemáticamente al conjunto de los ensayos modernos de hacer, de la pregunta por el origen del mal, una teodicea plenamente racional. La teodicea moderna conecta el dolor con la sensibilidad, con el placer o desagrado que produce, y vincula el mal moral con la voluntad y la razón, con las acciones libres y no con las sensaciones particulares de la persona. Kant analiza el sufrimiento desde una perspectiva que combina el estoicismo y la funcionalidad instrumental, que reduce el dolor a ser un mal necesario para la revelación plena del bien, subordinando, de este modo, el análisis del sufrimiento a la determinación racional del mal moral. Aunque Kant critica el funcionalismo del sistema leibniziano, termina utilizándolo para obviar el obstáculo que supone el mal físico. A esto añade la visión tradicional cristiana de la providencia, según la cual los sufrimientos del individuo se justifican desde el progreso salvífico de la humanidad. La insatisfacción del hombre ante una vida corta, así como el ansia frustrada de una edad de oro emancipadora, se compensan desde el progreso general de un reino moral universal de

14. Cfr. SCHULTE, *Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, Wilhelm Fink, München 1988, pp. 33-73.

fines¹⁵. En este sentido, no es posible culpar a la providencia del sufrimiento que nos oprime, y debemos concluir que el curso de la historia humana se desarrolla progresivamente, desde lo peor hasta lo mejor¹⁶. El sufrimiento como tragedia humana queda aquí por fuera del marco general que dio origen a la teodicea moderna.

En esta transformación crítica de la intención y los alcances que tiene realizar una plena justificación racional de Dios frente a la existencia del mal y la imperfección en el mundo, se ha llevado a cabo una clara estrategia de secularización de la doctrina cristiana del pecado original y de la gracia como liberación radical del mal. A continuación, se examinará cómo la tesis moderna de la racionalización de la contingencia de la vida asume los presupuestos fundamentales del cristianismo, particularmente los referidos a la neutralización instrumental de la realidad del mal y a la funcionalización del sufrimiento por medio de la expectativa de una liberación futura de las ataduras del mal y de la contingencia del mundo terreno.

2. LA TESIS MODERNA DE LA COMPENSACIÓN DE LA EXISTENCIA

EL FILÓSOFO ALEMÁN Hans Blumenberg (1920-1996) ha demostrado claramente cómo la racionalización moderna de la vida se ha articulado a partir del proceso de secularización, iniciado en el mundo antiguo y radicalizado en el despliegue moderno de la racionalidad científico-técnica. La investigación de Blumenberg se centra en el análisis del problema de la legitimidad de la modernidad desplegada históricamente a partir de la confrontación de los conceptos "absolutismo teológico y autoafirmación humana"¹⁷. El absolutismo teológico está vinculado con el nominalismo del medioevo tardío y la autoafirmación humana con toda la edad

15. RUNZO, J., "Kant on Reason and Justified Belief in God", en: Ph. J. Rossi/ M. Wreen (Ed.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1991, pp. 22-39.

16. Cfr. KANT, I., "Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte", en *Kants Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, Bd 9, pp. 85-102.

17. BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, p. 135.

moderna, pues, tal como lo entiende Blumenberg, la autoafirmación humana constituye la característica más significativa de nuestro tiempo. La relación entre ambos conceptos se puede describir del siguiente modo: el absolutismo teológico de finales de la edad media posee el carácter de un desafío, cuya respuesta histórica está representada por la autoafirmación humana de los tiempos modernos. Este desafío es asumido plenamente por todos los intentos modernos de realizar una plena exoneración de Dios, fundamentando la causa del nacimiento del mal en un abuso desmedido de la voluntad libre y de la autoafirmación racional del hombre. En cierto sentido, el absolutismo teológico, radicalizado por el nominalismo del último tramo de la edad media, autoriza y hace necesario el nacimiento de la autoafirmación humana en la modernidad. Este es, precisamente, el contexto conceptual y problemático en el que se desenvuelve la aparición y posterior desarrollo de la teodicea racional en cuanto fenómeno claramente moderno¹⁸.

Blumenberg denomina *absolutismo teológico* a la creencia en la soberanía absoluta de Dios que, en cuanto tal, es completamente incomprensible para el hombre. Según el nominalismo medieval, Dios es la *potentia absoluta*, pues es un poder ilimitado de la voluntad y absoluta libertad arbitraria. Con la ilimitada soberanía de la voluntad, Dios abre un horizonte infinito de lo posible en el cual puede actuar de un modo soberano, sin que el hombre pueda intervenir o determinar los motivos últimos de toda acción y decisión divina. La voluntad absoluta divina es incalculable para la razón humana. Con ello, Dios mismo se convierte en un ser veleidoso e insondable, pues para él nada es imposible. En este sentido, el concepto de una *potentia absoluta* implica necesariamente la idea de una infinitud de lo posible, que subyuga existencialmente al hombre, pues lo que para él es posible se ve necesariamente remitido a un horizonte de posibilidades que desborda el campo de lo que conoce como real. Lo que Dios mismo acaba de crear, lo puede destruir al momento siguiente, pues su obrar no está supeditado a las normas que rigen para la razón humana. Todo puede transformarse de un

18. Cfr. KOSLOWSKI, P., *Die Prüfungen der Neuzeit, Über Postmodernität, Philosophie der Geschichte, Metaphysik und Gnosis*. Passagen Verlag, Wien 1989, pp. 20-21.

instante a otro; si así le place: Dios puede alterar o incluso, eliminar la existencia del mundo. El mundo, que se ha vuelto de ese modo incalculable e inseguro desde el punto de vista racional, resulta radicalmente contingente, se ha convertido en puro *factum* de una fuerza todopoderosa reificada, en demostración de la ilimitada soberanía de una voluntad incuestionable¹⁹.

A todo ello se le vienen a añadir profundas dudas sobre la armoniosa estructuración y el bello ordenamiento del conjunto del universo. Ésta es la razón por la cual los primeros ensayos teológico-filosóficos que abordan el problema del origen del mal en el mundo asumieron la figura de una queja contra el ordenamiento del mundo, conduciendo a un cuestionamiento de Dios mismo en cuanto autor de un mundo en el que es posible el mal²⁰. Un universo indefenso ante la actuación de un Dios caprichoso y con un poder absoluto es también un universo con una evidente falta de orden. Blumenberg denomina esta situación paradójica con el término "pérdida de orden"²¹. Esto ha conducido a que sean radicalizadas las dudas sobre el supuesto tradicional según el cual el mundo ha sido creado para el hombre, los intereses existenciales del hombre han sido tenidos en cuenta en todos los ámbitos de la creación y que el hombre constituye la corona y el centro de la misma. Se impone desde ahora la idea de que el Creador ha creado el mundo únicamente para demostrar su poder infinito. En este contexto los hombres quedan al margen de la determinación del sentido último del mundo, pues se ven, no solamente situados en una realidad en la que parece que no se los tiene en cuenta para nada, sino que, al mismo tiempo, están confrontados con un Dios, que, en cuanto *potentia absoluta*, ha privado a la actuación humana de su virtualidad. Superar esta inseguridad ontológica, reforzada por la tesis nominalista del *Deus absconditus*, es el reto fundamental que da origen a la modernidad como una época legítimamente fundada.

19. Cfr. *Op. cit.*, 173-194.

20. Cfr. JANSSEN, H-G, *Gott, Freiheit, Leid, Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993, pp. 7-12.

21. BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, pp. 150.

Blumenberg rechaza la tesis ingenua de que la modernidad tiene un punto cero absoluto de comienzo, pues ella guarda una relación estructural con los presupuestos ontológicos que dieron lugar al nominalismo de la edad media. Para caracterizar la substancia legítima de la modernidad, Blumenberg recurre a la moderna expansión de la idea de la autoafirmación, a la rehabilitación de la curiosidad teórica, y, especialmente, a la primacía de las ciencias naturales y de la técnica, pues de esta manera se hace evidente la preponderancia que tiene en la modernidad la idea de la realización de la autoafirmación de la razón mediante el dominio y la transformación de la realidad; solamente a partir de la rehabilitación de la existencia humana puede la modernidad hacerle frente al desafío planteado por el absolutismo teológico nominalista. Con la ayuda de la ciencia y la técnica, la razón humana impone a la realidad sus leyes como leyes universales, restableciendo así la fiabilidad racional del mundo, perdida antes por obra del absolutismo teológico. Desde ahora la ciencia y la técnica representan "el poder de prever acontecimientos, de adelantarse a ellos, de cambiarlos o producirlos"²². De este modo, el hombre moderno consigue hacerle frente a la incertidumbre universal, provocada por el enfrentamiento entre un ser profundamente lábil y un ser omnipotente que abre en la creación un horizonte de posibilidades infinitas.

Para Blumenberg, la modernidad se asienta en una profunda reactivación de la curiosidad teórica en su relación con la determinación de un conjunto de posibilidades que hagan soportable la existencia. Según Aristóteles, la curiosidad teórica forma parte de la propia y esencial naturaleza del hombre, por cuanto todos los hombres aspiran por naturaleza al saber. Esta ansia de saber es uno de los elementos positivos de que está dotado básicamente el hombre. De acuerdo con la teleología aristotélica, la modernidad encontró en el despliegue de la curiosidad teórica la fuente original de la felicidad en la vida terrena. Pero en la edad media la curiosidad teórica recibe una valoración claramente negativa. Por ejemplo, San Agustín incluye la curiosidad en el catálogo de vicios, y provoca así una

22. Cfr. COLPE, C., "Religion und Mythos im Altertum", en C. Colpe/ W. Schmidt-Biggemann (Hrsg), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, pp. 37-39.

radical discriminación de ella, hasta el punto de considerarla como superflua y como una inquietud peligrosa y pecaminosa, que sobrepasa los límites de lo humanamente necesario y posible²³. Esta minusvaloración se basa en el hecho de que la contemplación y la exploración del firmamento ponen al hombre en peligro de olvidarse de sí mismo y de Dios. Por eso, San Agustín describe el conocimiento curioso del universo como un insano entregarse al mundo, que aparta al hombre de la preocupación de su salvación. En este sentido, el conocimiento del mundo y el cuidado de la salvación se convierten en conceptos antitéticos²⁴.

La modernidad reacciona contra esta antítesis, demostrando, al contrario de lo sostenido en la tesis teológica del origen del pecado, que la salvación terrena del hombre solamente se puede garantizar por medio del conocimiento detenido y profundo de las leyes inmanentes del mundo y de la instrumentalización de ellas para el servicio de las genuinas necesidades humanas. La reactivación positiva de la curiosidad teórica surge cuando el hombre se ve confrontado por su propio destino en un mundo que ya no tiene contemplaciones con él. En esta situación se despierta la curiosidad teórica y se convierte en la fuerza motriz de la ciencia moderna, con cuya ayuda ponemos el mundo a nuestro servicio y aseguramos nuestra existencia. Pero, a diferencia de la concepción aristotélica del saber, si se fomenta ahora el deseo de saber no es porque el conocimiento mismo signifique felicidad, sino más bien porque el saber otorga poder. Esta tesis fundamental de la modernidad, planteada inicialmente por Bacon, significa lo siguiente: el saber otorga un poder sobre las cosas, en el sentido de un dominio sobre la naturaleza, merced al cual estamos en condiciones de alejar el dolor y la miseria de nuestra existencia. Si bien la modernidad reconoce planamente que el hombre es un ser esencialmente vulnerable, desarrolla una serie de estrategias compensatorias que permitan soportar la existencia abatida por una profunda y estructural inseguridad ontológica. En este sentido, la reactivación moderna de la curiosidad teórica genera un nuevo modelo de hombre, que

23. Cfr. *Ibidem*, pp. 37-39.

24. Cfr. SCHULTE, Chr., "Unde malum? Notizen zu Herkunftsbestimmungen des Bösen im okzidentalischen Menschenbild", en A. Schuller/ W. Von Rahden (Hrsg.), *Die andere Kraft Zur Renaissance des Bösen*, Akademie Verlag, Berlin 1993, pp. 3-11.

reconociendo su fragilidad estructural busca soportar, por medio del saber, la cruda realidad que lo desborda tanto teórica como existencialmente. Este modelo es la idea del hombre como *Homo compensator*²⁵. De este modo, la modernidad pretende ofrecer un campo teórico que permita dar una legitimación tanto de la presencia del mal en el mundo como de la experiencia del sufrimiento humano. En este contexto, dar razón significa ofrecer una *iustificatio* acorde con la *iustitia* divina. Es por ello que la modernidad promueve una concepción del progreso y del desarrollo de la vida centrada en la idea fundamental de la autoafirmación racional del hombre. Posteriormente, en nuestra época, esta idea se concretiza en las diferentes formas de la lógica del progreso y en la ideología de la vida sana y segura. Así, la pretensión inicial teológico- filosófica de buscar una exoneración de Dios de toda responsabilidad directa o indirecta en la realización del mal en el mundo, se transforma en la concepción moderna de la curiosidad teórica en una especie de *algodicea*, pues así se pretende dar algún sentido histórico al sufrimiento y a la miseria humana. Si en la teodicea antigua el problema fundamental era cómo conciliar la presencia del mal con la existencia de Dios, la *algodicea* moderna reformula este problema a partir del desarrollo de la racionalidad científico-técnica instrumental y del primado existencial de la autoafirmación humana. A partir de la alianza del saber con el poder la política ocupa el lugar que antes ocupaban a la metafísica y a la religión, pues el problema fundamental que se plantea ahora la modernidad es cómo desarrollar una serie de prácticas y de estrategias neutralizadoras de la inseguridad ontológica de la existencia humana.

Este proceso moderno de convertir el mundo en un lugar seguro para la vida del hombre, instrumentalizando la realidad para hacer soportable la existencia, está emparentado con el desarrollo de la secularización del mundo. Por ejemplo, existe una serie de conceptos y fenómenos modernos que expresan claramente las pretensiones seculares de la modernidad. La teoría moderna del conocimiento es, de alguna manera, una reactivación secular de la búsqueda cristiana

25. Cfr. MARQUARD, O., "Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs", en: G. Frey/ J. Zelger (Hrsg.). *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*, Solaris-Verlag, Innsbruck 1983, Bd 1, pp. 55-66.

de un camino seguro para la salvación. El *ethos* moderno del trabajo es, también, un intento de secularizar la idea cristiana de la santidad y de sus formas correspondientes de ascesis; y el postulado de la igualdad política de todos los ciudadanos bajo la ley es, realmente, la secularización del concepto cristiano de la igualdad de todos los hombres ante Dios; por esta razón, se puede ver en todas las expectativas políticas de liberación el intento de secularizar la tendencia hacia el mesianismo apocalíptico y la búsqueda del paraíso bíblico. Todos estos intentos de conferirle un sentido al devenir histórico de la vida humana fracasan rotundamente, pues la realidad en su conjunto es ontológicamente inconmensurable con las pretensiones de alcanzar un sentido final y englobante, promovidas tanto por el cristianismo antiguo como por la doctrina moderna del progreso optimista de la historia²⁶.

Los grandes problemas metafísicos, que desde el inicio de la cultura occidental han preocupado al hombre, siguen aún en pie, y para darles una solución es inútil recurrir tanto a los planteamientos tradicionales, como a las formulaciones modernas basadas en la doctrina de la autoafirmación humana. Esto quiere decir que aún queda abierta la pregunta inquietante de cómo podría el hombre de hoy superar esta situación histórica, reconciliándose consigo mismo y con el mundo en su necesario devenir. Blumenberg ofrece una interpretación bien sugerente de este problema. Al inicio de su análisis sobre la legitimidad de la modernidad constata que el cristianismo ha introducido una serie de posiciones existenciales, que han agenciado una desmedida expectativa sobre la vida humana en su intento de asumir las contingencias propias de la realidad²⁷. Entre las afirmaciones aportadas por el cristianismo al acervo de necesidades de saber y de expectativas de sentido se encuentran, por ejemplo, la elevación del hombre a la categoría de corona y centro del mundo, la seguridad de la participación de Dios o del mundo en el destino y felicidad del hombre, así como la revalorización del mundo como creación realizada y sostenida providencialmente. Pero todas estas posiciones cristianas introducidas en el sistema interpretativo del

26. Cfr. MARQUARD, O. "Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie", en: *Glück im Unglück Philosophische Überlegungen*, Wilhem Fink, München 1995, pp. 11-38.

27. Cfr. BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, p.74.

mundo y del hombre son determinaciones inadecuadas de la realidad, pues enmascaran el hecho de que la realidad se le presenta al hombre en cada momento como una clausura cruel de sus posibilidades. Para Blumenberg, aún creemos que estas expectativas desmedidas son legítimas, pues desde hace siglos nos hemos acostumbrado, de una manera acrítica, a estas exageradas atribuciones de sentido, que con la pérdida de legitimidad del cristianismo no nos ha parecido también desproporcionadas sus pretensiones, ni menos aún las hemos desechado por completo. Como la tradicionalmente incuestionada obviedad de estas atribuciones exageradas se ha venido convirtiendo en el transcurso de los siglos en una especie de cualidad substancial propia, es lógico que las expectativas y esperanzas heredadas a partir del cristianismo aparezcan también como algo natural y justificado en la naturaleza misma del hombre. Pero lo que ocurre es que estas expectativas fueron introducidas por el cristianismo y, en cuanto tales, no se encuentran justificadas de por sí. En este sentido, la dinámica misma de la constitución de la cultura occidental consiste en que el cristianismo en retroceso deja una exigencia de sentido y de saber tan desmesurada como impropia. En el análisis de este punto, Blumenberg habla de la 'miseria de una conciencia dilatada primero en la medida propia de los grandes interrogantes y expectativas, y luego decepcionada'²⁸. La desmesurada pretensión de saber y de sentido de esta conciencia resulta injustificada, por la sencilla razón de que existe algo de la realidad que desborda sobremanera cualquier intento racional de conferirle un sentido final y de englobar su naturaleza en una unidad única de sentido. Por ello, lo más adecuado en el manejo de esta pretensión no es tanto el propósito de satisfacerla, como el de deconstruirla. Lo que importa es desmontar cualquier pretensión desmesurada de saber y de sentido. Esto solamente será posible mediante la moderación y reducción de los intentos modernos de buscar un sentido último de la vida humana y de las contingencias gestadas desde la experiencia de inseguridad ontológica. Sin embargo, sigue abierta la cuestión de si se logrará alguna vez moderar la expectativa de sentido en el marco de una interpretación racional del mundo y del hombre, pues no es de esperar que el mero análisis lingüístico y la reflexión metodológica consigan destruir críticamente la serie de preguntas exageradas y

28. *Ibidem.*, p. 98.

expectativas desmesuras que se han asentado en la cultura occidental, ya que no es tan plausible realizar una plena amputación en el sistema occidental de explicación del mundo. Lo que consigue la eliminación de estas pretensiones no es tanto una estrategia teórica racional, sino que, más bien, es la historia misma y la experiencia particular del hombre la que está en condiciones de ir moderando hasta hacer desaparecer de manera prácticamente imperceptible y paulatina la conciencia de lo urgente e imperioso de estas preguntas.

Esta situación no solamente es válida para las pretensiones que han sido heredadas del cristianismo, sino que también vale para los deseos modernos de realizar una plena autoafirmación humana que haga frente a la contingencia e ironía de la realidad. Si bien los conceptos fundamentales y los fenómenos en los que se basan dichos conceptos son algo bien distinto de los contenidos meramente teológicos desarrollados en el cristianismo, dichos conceptos se diferencian de los presupuesto teóricos de la visión cristiana del hombre y del mundo tan sólo en su referencia a la substancia que los fundamenta y no en cuanto a la función que cumplen. Que tengan la misma función significan que han venido a ocupar en el sistema de posibles aserciones sobre el mundo y el hombre exactamente el mismo sitio que antes habían tenido los contenidos teológicos. Ocurre, sin embargo, que los conceptos y fenómenos modernos no pueden cumplir del todo satisfactoriamente dicha función. En realidad no están en condiciones, en absoluto, de dar una respuesta adecuada a las grandes preguntas dejadas por el cristianismo. Pero Blumenberg no deduce a partir de aquí la necesidad de revitalizar las vinculaciones y orientaciones normativas cristianas. Al contrario, lo que él recomienda es desmontar las grandes preguntas heredadas histórico- culturalmente del cristianismo, eliminando nuestras desmesuradas pretensiones ontológicas y expectativas existenciales.

Esta recomendación está motivada por el reconocimiento de que el cristianismo ha introducido en el sistema de posibles aserciones sobre el mundo y el hombre una serie de posiciones interpretativas que desgarran la relación del hombre con la realidad. En consecuencia, las añoranzas y expectativas despertadas y satisfechas inicialmente por el cristianismo, que aún siguen vivas a pesar de la pérdida de relevancia de éste, también tienen el carácter de exigencias y expectativas de sentido exageradas, que necesariamente

tienen que chocar contra el carácter cruel e irónico de la realidad y quedar, por tanto, insatisfechas. Para evitar esta decepción, es aconsejable no pasarse de la raya en lo que atañe a las grandes preguntas y moderar las desmesuradas exigencias de sentido. Pero así y todo queda siempre la cuestión de si realmente podemos vivir sin grandes formulaciones de sentido, o si no será, más bien, que una tal renuncia sobrepasa los límites de lo exigible y soportable por el hombre, que ha sido abatido por su profunda inseguridad ontológica.

En opinión de Blumenberg, la edad media cristiana nos ha transmitido un sentido enfático que probablemente no existe en la realidad. Además de esto, y como consecuencia lógica de lo anterior, ha despertado toda una serie de añoranzas, expectativas y exigencias que no pueden ser satisfechas por la realidad y, a la luz de ésta, han de ser consideradas como ilegítimas. Un caso paradigmático de este procedimiento es la pretensión neutralizadora de la realidad del mal fundamentada ontológicamente en la tesis clásica de la *privatio boni*; según esta tesis el mal consistiría simplemente en una disminución de ser y, por lo tanto, su superación teológica y filosófica estaría garantizada por una serie de estrategias compensatorias, ancladas en la afirmación de un mundo creado de acuerdo a un plan divino que persigue la realización histórica del bien supremo. Este modo de argumentar es una constante en todos los ensayos modernos de justificar a Dios frente al mal y de exonerarlo de toda responsabilidad por su existencia. Desde la perspectiva de Blumenberg, los intentos modernos de conferirle un sentido último a la realidad, que logre funcionalizar de un modo instrumental la experiencia del sufrimiento, la imperfección, la muerte y, en general, del mal, están condenados al fracaso, pues se fundamentan en la ilusión secularizada de que el mundo tiene por sí mismo un sentido, que se encuentra en correspondencia ontológica con la existencia humana y con sus aspiraciones terrenas. En este sentido, la teodicea no es otra cosa que el intento de la racionalidad moderna de conferirle un sentido secularizado al mal y al sufrimiento, que de por sí no lo tienen. Sin embargo, este intento no ha podido responder definitivamente a la aporía de Epicuro y, por lo tanto, el problema de nuestra existencia en un mundo de posibilidades infinitas sigue siendo aún una pregunta radicalmente abierta.

