

# ¿Libertad para el mal?: ¿Cómo hay que entender la compatibilidad entre el mal y la libertad en el hombre?

*Freedom for Evil? How to Understand the Compatibility between Evil and Freedom in Man?*

**URBANO FERRER**

Profesor Emérito de la Universidad de Murcia  
ORCID: 0000-0002-5635-6765  
ferrer@um.es

RECIBIDO: 27 DE AGOSTO DE 2021  
VERSIÓN DEFINITIVA: 27 DE ENERO DE 2022  
DOI: 10.15581/013.24.65-83

**Resumen:** Con este artículo se pretende indagar en el origen del mal moral. Se comienza planteando las aporías que se suscitan entre la libertad y el mal, así como entre el no ser del mal y sus efectos perniciosos. Remontándonos al primer pecado, intentamos responder al interrogante sobre cómo en la obra de la creación, buena en sí misma, pudo introducirse el mal y acudimos para ello al autoengaño sobre la jerarquía de los bienes, posibilitado por la noción poliana de límite mental. Por fin, examinamos cómo tras el primer pecado quedan deformados el conocimiento cabal del bien y la distinción nítida entre los medios y el fin, que son condiciones para el obrar con rectitud.

**Palabras clave:** Déficit, Autoengaño, Autodeterminación, Esperanza, Primer pecado.

**Abstract:** The article tries to inquire into the origin of the moral evil. First, the aporias are formulated which arise between evil and freedom as well as between the negative being of evil and its pernicious effects. Going back to the first sin, we seek to answer the question how evil could have been introduced into the work of creation, good in itself, through the self-deception about the hierarchy of goods, made possible by the Polo's notion of mental limit. Finally, we examine how, after the first sin, the full knowledge of the goods and the clear distinction between means and end with regard to the correct action are deformed.

**Keywords:** Deficit, Self-Deception, Self-Determination, Hope, First Sin.

## 1. PLANTEAMIENTO

El mal en el hombre se presenta a diversos niveles: mal orgánico o desajuste funcional, mal psíquico como distintas formas de tristeza (desde el contratiempo a la desazón y la angustia) y mal moral. Mientras los dos primeros son padecidos, sólo el mal moral es realizado con el concurso de la voluntad libre. El mal moral es en términos clásicos *malum humanum* o mal en el sentido más propio, como *actus humanus*. Es en él en el que nos vamos a centrar aquí, encarando las aporías más significativas que suscita: a) es consciente o debido a la razón práctica y, sin embargo, lo que el hombre pone en práctica atenta contra su condición racional; b) ¿se puede hablar con coherencia de autodeterminación en la voluntad –propia de los actos libres– cuando uno se dirige a lo que no es su bien humano, que va indeclinablemente ligado al hábito innato de la sindéresis?; c) si el mal es privación de ser, con causa deficiente en vez de eficiente en palabras de san Agustín, ¿cómo es posible un acto malo en su ser de acto humano, en tanto que uso indebido de la voluntad? Son interrogantes que bordean casi la *contradictio in terminis*. Se entiende que para los griegos el mal fuera algo irracional, carente de orden y medida (*αλογικον*), análogamente a los números irracionales, como  $\pi$ .

Sin embargo, el hecho de que el mal sea irracional o no tenga un sentido reconocible no significa que sea un espejismo, tal que se desvaneciera cuando se lo entiende realmente, como es el caso de una ilusión perceptiva o de una figura deformada por un espejo o de un juicio erróneo, los cuales pueden ser reducidos a su verdad y explicados en función de las leyes ópticas o bien del error lógico. Si así fuera en el caso del mal moral, habría que tildar de inauténticos a fenómenos morales, tales como la vergüenza por el mal cometido o el arrepentimiento o la rectificación del juicio precipitado. Si bien los diversos psicologismos y sociologismos han pretendido diluir los fenómenos anteriores en hechos psíquicos o en hechos sociológicos complejos, se trata en los dos casos de pseudoexplicaciones genéticas, toda vez que renuncian a describirlos en los términos fenomenológicos en que se presentan, cualesquiera sean las condiciones psíquicas y sociales que los favorecen. Todo lo más podría explicarse el oscurecimiento moral de los mismos en función de factores psicogenéticos y culturales de signo contrario, pero en ningún caso el enjuiciamiento normativo con su índice ético podría derivar de esas condiciones.

Aporías semejantes se aplican a la libertad para obrar mal. Al lado del carácter axiomático del enunciado de que sin libertad para el mal tampoco la ten-

dría el hombre para la actuación moralmente positiva, no menos se plantea la pregunta acerca de si la libertad con relación al mal es una hipótesis –en el hombre– para poder obrar bien libremente o, en cambio, responde a una posibilidad real. He aquí algunas de las antinomias que plantea el segundo caso: a) si la libertad desemboca en lo que se enjuicia como mal moral, aquélla deja de ser algo positivo y se precipita en el vacío; b) tampoco se compagina la libertad para el mal con el crecimiento intrínseco a los actos libres a través de los hábitos adquiridos o virtudes, puesto que estos hábitos, cuando son viciosos, hacen decaer la libertad, convirtiéndose en dependencias contrarias a su uso; c) por último, la opcionalidad característica de la libertad ¿trae consigo que haya una opción moral básica entre el bien y el mal?, y suponiendo que así fuera, ¿qué llevaría a la voluntad a decidirse por el mal reconocido como tal?

## 2. EL MAL EN LA ACCIÓN HUMANA

Por tratarse de interrogantes conexos –variantes los unos de los otros–, no los abordaremos por separado, sino que empezaremos por el último, por ser desde él como más adecuadamente se concatenan los demás. Vaya por delante que una respuesta en términos intelectualistas al problema del mal en la acción es en último término insuficiente. Su razonamiento sería el siguiente: Si la voluntad quiere constitutivamente *sub ratione boni*, cuando obra mal habrá que atribuirlo a una deficiencia en el conocimiento –no totalmente abstracto– que especifica su querer. Una vez que haya adquirido una experiencia afianzada y se acaben de perfilar los motivos de su actuación, sólo entonces el obrar podría estar a la altura de su conocer adecuado y ser el requerido por el bien conocido. Es la respuesta que da Sócrates en el *Protágoras*:

“¿Qué otra conclusión sacar sino que nadie va por gusto hacia lo que es malo ni hacia lo que considera malo y que, según parece, no está en la naturaleza del hombre el deseo de ir tras lo que considera malo con preferencia a lo bueno y que, en caso de verse obligado a escoger entre dos males, nadie escoge el mayor pudiendo escoger el menor?”<sup>1</sup>.

En este planteamiento se obvia el hecho de que en la actuación moral no puede por menos de estar subyacente una elección previa a los conocimientos

---

<sup>1</sup> PLATÓN, *Protágoras*, 358 a. En términos semejantes se responde en el *Hippias menor* y en general en los diálogos platónicos más socráticos.

particulares, la cual condiciona y, en este caso, pervierte el juicio particular que guía a la acción cuando ésta se opone a lo que es el bien del hombre *hic et nunc*<sup>2</sup>. Por aquí se abre camino lo que la Teología cristiana entiende por pecado original hereditario, a saber, el comer del árbol prohibido de la ciencia del bien y del mal. No es un simple error en el conocimiento, sino el pretender ser como dioses en el establecimiento de lo que es bueno y de lo que es malo. Es un pecado personal de una pareja que dañó irreversiblemente la naturaleza humana en ellos y en sus descendientes y les privó del estado de armonía original en que cuerpo y alma se encontraban. A este respecto, el comentario de Polo: “En rigor, el pecado carece de causa eficiente, puesto que la criatura se atrevió a pensar que algo creado es malo, es decir, a corregir los planes de Dios”<sup>3</sup>.

El pecado se hizo posible porque “la alternativa ‘ciencia del bien y del mal’ no es humana”<sup>4</sup>, sino que la ciencia del hombre es la del bien y lo mejor. Al hombre no le corresponde establecer la divisoria absoluta entre lo bueno y lo malo. Elegir inicialmente entre el bien y el mal como dos posibilidades igualmente abiertas no es el modo adecuado de plantear la opción por el bien<sup>5</sup>, ya que todo lo creado por Dios y ofrecido al hombre es bueno a los ojos de Dios. Sólo cabe que la decantación por el mal sea el resultado de una mentira, sugerida por el tentador y con la que el propio hombre se engaña a sí mismo<sup>6</sup>. Pero esta tesis no resuelve de entrada la cuestión de cómo es posible el autoengaño en algo tan básico. Por ello, examinaremos los supuestos antropológicos en que se apoya.

<sup>2</sup> Es cierto que al final de *La República* Platón narra mediante el mito del guerrero Er la distinta suerte que en la otra vida corresponde a las almas según se hayan decidido por el bien o por el mal (*Rep.* X, 614 b-621 d), lo cual hay que entenderlo como recompensa/castigo a las elecciones morales llevadas a cabo en esta vida. Es un desarrollo de las tesis socráticas que sobrepasa la equiparación inicial, por el maestro, del obrar bien al saber adecuado del bien y en el que se integran tradiciones míticas (J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona, 1970, 178 ss).

<sup>3</sup> L. POLO, *Antropología Trascendental*, II, Obras, XV, 479.

<sup>4</sup> L. POLO, *Epistemología, creación y divinidad*, Obras, XXVII, 146.

<sup>5</sup> Si alguna vez en la Biblia se plantea en estos términos (Dt 3,15-19), tiene su buen sentido, a mi entender, en la intención de enfatizar la libertad de elección en el orden moral, que Dios respeta.

<sup>6</sup> Sobre la posibilidad del autoengaño (self-deception) existe una abundante bibliografía anglosajona en la Filosofía de la mente contemporánea (R. M. Hare, D. Davidson, A. Mele, H. Fingarette...). A mi modo de ver, en el autoengaño se oculta la autodeterminación previa por la que el sujeto se engaña a sí mismo, fingiendo que asiente con creencia a lo que no pasa de venir dictado por sus deseos no contrastados. Lo he tratado en U. FERRER, *La autodeterminación y sus paradojas. Diálogo entre el pensamiento anglosajón actual y los autores clásicos*, Universidad de Murcia, 1996, 145-148. Una exposición resumida del mismo tema presento en U. FERRER, “La autodeterminación y sus paradojas”, en *Anuario Filosófico*, XXVII/2 (1994), 779-796.

Comencemos advirtiendo con Polo la implicación del acto de ser personal en el querer. El *además*, que es el acto de ser personal en el hombre, se traduce, en el plano del querer, en un querer-querer más otro. Es algo que también se expresa en el lenguaje bíblico como la tarea encomendada al hombre de incrementar el bien del Universo y del propio ser en los dos relatos del Génesis (“Sed fecundos y multiplicaos; llenad la tierra y sometedla”, Gn 1,28; “El Señor Dios tomó al hombre y lo colocó en el jardín del Edén para que lo guardara y lo cultivara”, Gn 2,15). Pero, de este modo, la implicación del ser de la persona en el querer eleva a éste, de simple acto de la voluntad, a amor donal, como trascendental personal. No hay un querer voluntario puro del bien, sino que querer es *querer más bien o un querer mejor*. La opción es entre un querer personal iluminado en su verdad por el hábito de la sindéresis y un querer despersonalizado, que deja de estar asistido por la sindéresis y en el que en consecuencia no se halla verdad. Aquí nos topamos con el mal originariamente como lo que obstruye la verdad de los actos voluntarios.

“El mal es la mentira opuesta a la verdad de la voluntad. Como se ha dicho, la sindéresis constituye los actos voluntarios en tanto que ilustra la verdad de la voluntad. Ahora bien, si el mal oscurece la verdad de la voluntad, la constitución de los actos voluntarios es impedida”<sup>7</sup>.

Ocurre así que el mal moral, tal como lo experimenta inicialmente el hombre, no se reduce a la simple carencia de un conocimiento verdadero que la razón por sí sola pudiera luego subsanar, sino que consiste en un agrietamiento o desvenajamiento interior mucho más hondo, como señala Polo. Implica un desorden o fractura entre entendimiento y voluntad (entre lo que se sabe y lo que se quiere, a lo que llamamos *falta de inocencia*), entre afectos o pasiones y voluntad (entre lo que se quiere-desea y lo que se hace queriendo o, lo que es lo mismo, *falta de integridad*) y entre psique y cuerpo (entre lo que se pretende ser y lo que se es de hecho por la mediación del cuerpo, como la vulnerabilidad a la enfermedad y a la muerte, a lo que se denomina *pasibilidad*). Tal desorden contradice triplemente el equilibrio de conjunto del solo bien en el que varón y mujer fueron creados, tal que hizo exclamar a Yahvé no ya que la creación del hombre era algo bueno, como la del Universo, sino que era algo muy bueno.

<sup>7</sup> L. POLO, AT II, 194.

La exégesis de la mentira en que consiste el mal moral (o pecado) hecha por Polo prolonga de un modo original la lectura tradicional<sup>8</sup>. Si el mundo que Dios confió al hombre era bueno y el hombre estaba destinado a mejorarlo, no cabía en el punto de partida sombra de maldad ni de error (frente a la desviación gnóstica, que sitúa el error y la torpeza en el propio Dios). Por tanto, intentar el conocimiento del bien y del mal por parte del hombre significaba arrogarse una posibilidad sin salida, inviable o aporética: en vez de actuar éste conforme al designio inscrito por Dios en su ser, pone la mentira en la base de su actuación, con lo que se extra-vía a sí mismo o camina fuera de todo sendero perfilado. Es así como les puede decir Dios al final de los tiempos: “No os conozco” (Mt 25,12), ya que para ser conocido el camino emprendido ha de tener alguna consistencia ontológica, o, como se dice en el Salmo: “El camino de los impíos acaba mal, como paja que arrebatara el viento” (1,6), puesto que no es un camino reconocible con una meta, sino que es un “ir a ninguna parte”.

Sin embargo, importa subrayar que el no ser del mal no significa que sea inocuo o carente de consecuencias en quien lo comete. Su nivel ontológico privativo ha de ser diferenciado del nivel antropológico de degradación de la libertad, sin dejar por ello de constituir uno y otro nivel facetas de un único fenómeno. En este segundo aspecto, somos llevados del mal en sí al sujeto aquejado por él, en un sentido semejante a como el dolor no puede darse sin alguien doliente. Es una semejanza advertida por Polo en un denso texto: “El dolor como tal es situación personal, el espacio que puede ser llenado de cualquier dolor concreto. De aquí que sólo el pecado, la quiebra del *ordo amoris*, sea el dolor como tal. El pecado es *el* dolor, se sienta o no. Las cosas son dolor en el pecado, es decir, en la incomprensión radical –por quiebra de amor–”<sup>10</sup>. Pero, ¿cuáles son los indicadores existenciales reveladores de esta coincidencia material entre el mal –el pecado– y el dolor en general?

<sup>8</sup> Sobre el desglose del triple engaño contenido en el pecado como falseamiento respecto del universo, respecto de sí mismo y en relación con Dios, J. F. SELLÉS, *Teología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2019, 165-262.

<sup>9</sup> Ver la sugerente interpretación de Spaemann: “El camino de los impíos no es ningún camino porque no es conocido por Dios. Es una marcha autónoma que no tiene ninguna meta, sino tan sólo un final: la muerte” (R. SPAEMANN, *Meditaciones de un cristiano. Sobre los Salmos 1-51*, trad. de Fernando Simón Yarza, BAC, Madrid, 2015, 11-12).

<sup>10</sup> L. POLO, *El sentido cristiano del dolor*, *Obras*, XIII, 2015, 158. El dolor se toma aquí en su sentido existencial originario y sumamente general, antes de su diversificación en una pluralidad de estratos y manifestaciones, accesibles al análisis fenomenológico y justamente reivindicadas por Agustín Serrano de Haro (A. SERRANO DE HARO, “Elementos para una ordenación fenomenológica de las exigencias afectivas”, en *Anuario Filosófico*, 45 [2012/1], 145-173).

## 3. LOS EFECTOS DEL MAL/DOLOR EN EL AGENTE

Entre los caracteres distintivos del dolor está la dificultad –rayana a veces en incapacidad– de mantener la atención vuelta a los correlatos objetivos y trascendentes a los actos. Más bien el dolor se acusa como un retraimiento de las instancias operativas, una vez obturada la conexión del organismo en su conjunto –y sobre todo del psiquismo– con el medio en torno<sup>11</sup>. A esto se añade la falta de integración de las afecciones dolorosas en los hábitos por los que se reconoce el comportamiento que es conforme con la naturaleza; en cambio, una expresión de dolor es, según H. Bergson, una reacción local e impotente<sup>12</sup>. Si trasladamos estas observaciones a propósito del dolor al plano del mal moral, encontramos igualmente y de modo paralelo, entre los efectos inmanentes del segundo, que el agente ha recluso sobre sí sus potencias operativas, que dejan de trascender hacia la verdad propia de la razón práctica, lo cual se habría de traducir en la facilidad y agrado con que se llevan a cabo los actos, una vez transformados, en razón de su reiteración, en hábitos naturales o virtudes.

Este paralelismo entre dolor y pecado se llega a advertir también si tomamos por punto de partida la singularidad de la persona, cifrada en su *ordo amoris* y cuya quiebra es el pecado, según el texto poliano citado más arriba. La carencia de sentido del dolor está justamente en su ineptitud para ser convertido en una meta existencial y en último término en su incompreensión: si no se lo puede eliminar, tan sólo procede tolerarlo en vista del bien que eventualmente se pueda sacar de ahí. Y de un modo semejante el mal o pecado despersonaliza al agente, rebajándolo a mera pretensión de sí y prescindiendo del co-inherente al coexistir personal. En el sentido contrario, es una tesis clásica que el bien es difusivo, en tanto que de suyo comunicable, análogamente a como el gozo tiende a expandirse, sumando a los otros a su participación en él.

Ni el dolor ni el mal pueden ser incorporados al proyecto personal, que es en última instancia conforme con el *ordo amoris*, en el que se hace manifiesta la personalidad de cada cual. Esto se comprueba en la resistencia íntima

<sup>11</sup> Es patente que en este contexto no se está entendiendo el dolor como ligado a una función vital orgánica que no se ha realizado normalmente. En estos casos es una señal de alarma, que ayuda al viviente a reponer sus ciclos vitales. Pero Polo está refiriéndose al dolor como equivalente a sufrimiento, cuando en vez de iniciar un proyecto, su experiencia no descifrada revela la falta de un horizonte que le diera sentido.

<sup>12</sup> J. CHOZA, “Dimensiones del dolor”, en *Anuario Filosófico*, X (1977/2), 39-57.

en el agente-persona a salir fiador del mal originado por él, lo cual se hace ya presente en Adán al echar la culpa a Eva y en Eva, que se remite a la serpiente, de modo similar a como el dolor me acosa desde fuera, siendo yo personalmente su víctima. Es significativo en este sentido que en la concepción mitológica griega el mal aparezca como apoderándose del hombre, acosado por las Furias y que le hacen no ser él mismo –estar furioso– cuando actúa mal. Podemos decir también que el dolor y el mal son lo que no tiene cabida en la destinación constitutiva de la persona, lo innominado por no ser vocada a ello la persona en su singularidad y por quedar fuera de su *ordo amoris*. “El hombre tiene dolor como aquello a que no es llamado, como quiebra de su ser-amor. El dolor marca una pérdida del destinarse”<sup>13</sup>. Sin embargo, podría argüirse que el problema clave sigue intacto: ¿cómo puede surgir el mal allí donde sólo existen los bienes creados que son el Universo y los seres humanos, por una parte, y el Bien supremo increado, por la otra?

Ciertamente el mal moral –por más que instigado desde fuera– no puede encontrarse fuera de quien lo hace suyo con su comportamiento. Como señala certeramente la tradición tomista, el objeto formal de la voluntad por sí mismo es sólo el bien<sup>14</sup>. Aun conscientes de que estamos ante un *mysterium iniquitatis*, según la expresión paulina, tratamos, en lo posible y hasta cierto punto, de hacerlo inteligible: si el ser libre no observa el *ordo amoris* revelador de su ser creado, sólo cabe que lo infrinja en el horizonte relacional, ya sea en la forma de no subordinar al Bien sumo increado los bienes creados, ya porque se trastocan las relaciones jerárquicas entre los bienes creados, y en todo caso movido por la insinuación del tentador “seréis como dioses”. El pecado original se cifra en no asumir la perspectiva adecuada para situar las relaciones entre lo bueno y lo mejor en el uso de la propia libertad, a diferencia de aquella perspectiva desde la que me ubico adecuadamente en el cumplimiento de la tarea original que me ha sido encomendada por el Creador. El hombre introduce con sus obras el mal en su propio interior y, como efecto suyo, en su relación con las criaturas y con el Creador. Pero este mal en ningún momen-

<sup>13</sup> L. POLO, *op. cit.*, 158. “El dolor afecta al destinarse” (*op. cit.*, 159).

<sup>14</sup> “Las cosas, en tanto son, son ontológicamente buenas, y son buenas por el hecho de ser. En consecuencia, no puede pensarse nada real por cuya afirmación una acción humana o el hombre mismo pudiera hacerse ‘malo’” (J. PIEPER, *El concepto de pecado*, Herder, Barcelona, 1986, 69). El contexto de este pasaje está en el comentario a la definición paulina de pecado como “aversio a Deo, conversio ad creaturas”. En un sentido semejante, “il male non ha in sè alcuna realtà attiva, nessuna realtà positiva” (A.-D. SERTILLANGES, *Il problema del male*, Morcelliana, Brescia, 2017, 47).

to se pone por encima ni al lado del bien. Por lo que justo en el instante en que Adán descubre ante sí mismo la soledad resultante de su caída, aparece ya ante él y ante Eva la esperanza de un Redentor en voz del mismo Dios, como garantía de que empieza por abrirse camino plenamente el bien (Gn 3,15). Así como el mal ontológico es deficitario del bien, ocurre asimismo que el mal moral –mientras acucia al cometerlo y una vez cometido– anuncia para el agente, que acaba padeciéndolo, la existencia del bien liberador. El amor no es menos fuerte que la muerte (Cant 8,6-7)<sup>15</sup>.

La oscuridad inherente al mal sólo alborea en la *esperanza* de la salvación, prometida desde el inicio con las palabras de la Alianza, indisociables del pecado primero. Benedicto XVI explica esta asociación –en el plan divino– del pecado a la esperanza, ofrecida libremente a quien ha obrado mal: “Si en la fe de la Iglesia ha madurado la conciencia del pecado original, es porque está ligado inseparablemente con otro dogma, el de la salvación y la libertad en Cristo. Como consecuencia, nunca deberíamos hablar sobre el pecado de Adán y de la humanidad separándolo del contexto de la salvación, es decir, sin comprenderlo en el horizonte de la salvación en Cristo”<sup>16</sup>. Encontramos, pues, que el sentido del mal –lo que le devuelve la inteligibilidad de que en sí mismo está carente– reside en la esperanza, en la cual hemos sido salvados (san Pablo, Rom 8,24). La esperanza, desconocida como virtud en el mundo griego, en el mundo cristiano significa que la persona se abre, dentro de su temporalidad, a aquello que está más allá del tiempo, confirmando de este modo su *además* trascendentalmente constitutivo.

“Según la esperanza se ejerce la libertad respecto del tiempo. Ésa es la libertad sin petulancia porque la esperanza no es desencarnada: no desarraiga al hombre del tiempo, sino que es el ‘sobrar’ de un ser temporal que no es un trozo de tiempo. La esperanza orienta hacia más allá del tiempo y, por eso, da sentido al arreglo o al progreso...”<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Aquí no entramos en el problema ético que plantea el sufrimiento y que guarda estrecha conexión con el del mal moral que estamos considerando. Pero se adivina un evidente paralelismo también en el modo de abordar la respuesta. El sinsentido del sufrimiento o dolor existencial hace necesaria una clave que lo descifre, y sólo al desmascarar el poder de la mentira en la relación con el Creador se hallaría la verdad que el aparente “poder” del sufrimiento encubre. Un tratamiento de la cuestión en este sentido se encuentra en R. SPAEMANN, “El sentido cristiano del sufrimiento”, en R. SPAEMANN, *El rumor inmortal*, Rialp, Madrid, 2010, 190-201.

<sup>16</sup> BENEDICTO XVI, Alocución, 3-XII-2008.

<sup>17</sup> L. POLO, *Cristianismo y personalización*, Obras, XIII, 72; *Epistemología, creación y divinidad*, 52 ss.

La esperanza parte de una situación de penuria existencial, igual que el ερος platónico indigente, pero no se colma con menos que lo eterno (semejante en esto a Ερος, hijo de Poros, la abundancia, y Penia, la indigencia). De este modo se muestra indirectamente la insuficiencia de las utopías, en tanto que apuntan a lo factum, o más propiamente a lo faciendum a modo de un “factum” en futuro perfecto, todavía no realizado, pero ya ideado para ser producido en su totalidad por el hombre, con lo que, al tratar de ponerlo por obra, retorna la precariedad o el mal inicial –que se pretendía remediar autárquicamente– con el añadido de la frustración. Emblemática es, por ejemplo, la utopía materialista de un mundo construido sin Dios en Ernst Bloch, por más que se la designe equívocamente como esperanza. El original lema de J. B. Vico de *verum quia factum* ha de ser sustituido por el encuentro y la acogida del verum como trascendental del ser<sup>18</sup>.

#### 4. EL MAL COMO DÉFICIT EN EL CONOCIMIENTO Y EN LA LIBERTAD MORAL

Todo ser incluye alguna actividad característica que lo declara. En el caso de la persona esta actividad se cifra en el darse libremente a otra persona, en lo cual se hace aquélla manifiesta y comprensible. Justamente por ello el impedimento que ha de salvar de continuo la libertad personal como actividad es la paralización en el límite de la presencia mental. Pues con la presencia mental se disocian los objetos pensados de la realidad en acto a la que apuntan intencionalmente, así como se articula el tiempo en periodos que le dotan de una estabilidad que de suyo no posee<sup>19</sup>; bajo estos dos modos, por lo pronto, el objeto *qua talis* queda exento de la vida del acto cognoscitivo conmensurándose con él. He aquí una limitación para la operatividad *in infinitum* de la inteligencia, en la cual –como limitación– se rastrea un ejercicio de la libertad viciado en su origen. Es una limitación paralela a la que supone, en relación con el dar constitutivo de la persona, el guardar o retener para sí dentro de los límites espaciotemporales provenientes del mundo y de la historia. ¿Se trata con ello de la huella del pecado original en las acciones de conocer y de dar? Antes de res-

<sup>18</sup> J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2005, 60 ss.

<sup>19</sup> I. FALGUERAS, “Logos y legein en la teoría del conocimiento de Leonardo Polo”, en J. F. SELLÉS, M<sup>a</sup> I. ZORROZA (Eds.), *La teoría del conocimiento de Leonardo Polo. Entre la tradición metafísica y la filosofía contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 2018, 127-128.

ponder conviene precisar lo que se quiere decir con libertad, con donación y con límite mental, ya que son nociones-clave en relación con el problema del mal en el pensamiento poliano y que en parte se apartan del uso ordinario.

#### 4.1. *Libertad personal y sus expresiones deficitarias*

Se malentiende el déficit de libertad que está implicado en el mal si se considera ésta tan sólo como libertad psicológica o de elección y se deja de lado la libertad irrenunciable que es la persona, de la cual la libertad en la elección es una extensión al yo esencial.

“La libertad de opción está referida a los actos de la voluntad que miran a los medios. Según mi planteamiento se trata de un aspecto importante de lo que denomino coextensión de la libertad a la *esencia* humana. La libertad trascendental es la libertad *personal*”<sup>20</sup>.

Según ello, la libertad de elección ante los medios es un sentido categorial y derivado de libertad, por cuanto se mueve en el ámbito de los posibles, optando por alguno de ellos y renunciando a otra serie de medios que brindarían un marco distinto de posibilidades. En este sentido Polo la llama alguna vez gráficamente libertad sacrificial, por cuanto conlleva constantemente en su ejercicio el sacrificio de eventuales bienes posibles. Por contraposición a este nivel derivado de libertad, la libertad personal reside en la fuerza originaria del querer proveniente de la persona<sup>21</sup>.

Precisamente al situar la libertad al nivel de la persona se excluye conceptualmente la acción libre mediante los pares de nociones modales posibilidad/imposibilidad, necesidad/contingencia, entre las que lo libre aparecería como lo posible de ser y de no ser, que es precisamente lo contingente, tal como se muestra en los actos electivos. Pero si se dice que el acto es libre por proceder de la persona en su libertad constitutiva, no hay por qué ahorrarlo como la actualización de una posibilidad previa, ni tampoco explicarlo por la no necesidad de su surgimiento, aun tratándose de expresiones concomitantes de la li-

---

<sup>20</sup> L. POLO, *Epistemología, creación y divinidad*, 228.

<sup>21</sup> Scheler es uno de los autores que más nítidamente han diferenciado estas dos dimensiones en el ser libre. “Por un lado, [el significado del acto libre] indica la *conciencia del poder de la voluntad* de decidirse por esto o aquello y de tomar una decisión; y después también, al mismo tiempo, el poder-otra-cosa, es decir, la capacidad de decisión *electiva*” (M. SCHELER, “Fenomenología y metafísica de la libertad”, *Amor y conocimiento y otros escritos*, trad. de Sergio Sánchez-Migallón, Palabra, Madrid, 2010, 271-307).

bertad; en ambos casos se está insertando el acto libre en una condicionalidad antecedente que lo haría efectivo, eclipsando así que la libertad es en su origen un trascendental de la persona, con el que se pone de manifiesto la gratuidad de que goza ésta<sup>22</sup>.

Otro sentido imperfecto de acción libre –más acusadamente imperfecto que en la libertad de elección– es el que caracteriza al débil de voluntad o *ακρατης*, en tanto que su acción voluntaria no es puesta en práctica tras la ponderación previa entre diversos bienes, sino que reside paradójicamente en no querer ejercer la autodeterminación. Equivale a la exclusión de la presunción de eficacia de las posibilidades que se presentan a la elección racional, limitándose de este modo el ejercicio de la libertad a la renuncia o exclusión de esas posibilidades motivacionales no actualizadas. En vez de elegir entre una u otra alternativa, lo que hay es la disyuntiva entre la autodeterminación y su rechazo, unida a la decantación por lo segundo<sup>23</sup>. En tal situación el ejercicio restringido de la autodeterminación consiste en ocultarse los motivos entre los que habría de determinarse y, en consecuencia, en encubrirse ella misma.

Pero, podría preguntarse, ¿dónde queda la intencionalidad de los actos libres en el comportamiento acrático? Desde luego es una intencionalidad en su alcance mínimo, ya que los motivos con los que habría de articularse carecen de eficacia: lo que se pretende en tal comportamiento es que la racionalidad de los motivos, manifiesta en su sopesarlos, no influya en la actuación libre, dejando a la libertad el único margen de no querer ejercer el control voluntario sobre los posibles motivos y su racionalidad. Se diría, valga el símil, que la integración entre libertad y motivación en el débil de voluntad o *ακρατης* es como la que hay semánticamente entre sustantivo y adjetivo en las expresiones “sombra dorada” o “superficie voluminosa”, posibles sintácticamente, pero sin un contenido coherente.

Si se caracteriza la libertad como un modo de actuar, entre otros categorialmente semejantes, incurrimos en la antinomia kantiana de la causalidad primera, para la que siempre tendría sentido inquirir por una causa anterior. Sin embargo, cuando Tomás de Aquino dice que no es posible el *regressus in infinitum* en la serie causal, está evitando implícitamente entender el modo de

<sup>22</sup> Esta gratuidad en la libertad de la persona es el único marco adecuado para conceptualizar el acto creador de Dios. Cfr. F. HAYA, “La lógica del don como marco gnoseológico de una metafísica de la creación: una glosa de la Encíclica *Caritas in Veritate*”, en P. GARCÍA CASAS, A. MIÑÓN (Eds.), *La humildad del maestro. En homenaje a Urbano Ferrer*, Encuentro, Madrid, 2019, 205-214.

<sup>23</sup> U. FERRER, *La autodeterminación y sus paradojas*, 176-183.

causar la causa primera como un eslabón más de la cadena, de cuyo proseguible indefinidamente, de causas y efectos. En suma, la actuación de la causa primera no es categorial, sino que es su mismo ser, que da inicio desde sí a la actuación. Mas esto es lo que entendemos por libertad, como actividad ajustada a un quien o ser personal (salvando las diferencias entre ser persona en Dios y el hombre). Con esto introducimos la segunda noción anticipada, que era la donación como modo de actuación adecuado a la persona.

#### 4.2. *¿Donación en el obrar mal?*

El modo de iniciar la persona su actuación no es, pues, mediante la causalidad anónima y legaliforme, sino dando y dándose. El dar no es tomado aquí como el hacer entrega de una dádiva, que se perdería en tanto que poseída, sino que consiste sólo en el ofrecimiento a otra persona de sí mismo y en el enriquecimiento que de ello resulta para quien da. “Donar es dar sin perder, la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias”<sup>24</sup>. Como consecuencia del ofrecer, la actividad donante no es posible sin la destinación, hecha efectiva en la aceptación del don por el destinatario del ofrecimiento. El intercambio recíproco entre dar y aceptar hace que uno y otro sean convertibles: doy la aceptación a lo que se me ofrece y, correlativamente, el otro acepta la donación como constitutiva de su ser personal. Se es persona entre las personas y para ellas, de modo que el aislamiento de la persona como individuo trae consigo su frustración trágica en tanto que persona.

Como lo que se da es el propio ser, el darse no puede resultar de una estipulación convencional. Por lo mismo, tampoco el darse es una actividad al margen del ser, a modo de un juego, sino que lo es *de alguien* que, dando, se afirma a sí mismo como el que da. No se trata de una implicación lógica entre ser y dar, ni tampoco de una conexión fenomenológico-eidética, sino estrictamente coexistencial: porque soy, estoy en condiciones de dar y, en coherencia con ello, espero la aceptación.

La supresión de la donación –entendida en estos términos– equivale a la falta de reciprocidad, bien sea por aislamiento de los individuos co-existentes, bien por renuncia a la donación de resultados de la fusión en la totalidad. Según K. Wojtyła<sup>25</sup>, las figuras del rebelde insumiso y del conformista sin fisuras se

<sup>24</sup> L. POLO, ECD, 55.

<sup>25</sup> K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Trad. de Rafael Mora, Palabra, Madrid, 2011, 389 ss.

aproximan respectivamente a cada uno de estos extremos. He aquí, pues, caracterizado el mal moral como el rehusarse la persona a la donación, pasando por alto que en un plano trascendental forma parte inseparable de ella. Signos de alienación en este sentido pueden detectarse en la automatización de las relaciones humanas bajo las múltiples deshumanizaciones a que están expuestas, por ejemplo, en el trabajo, en las organizaciones o en los criterios de evaluación cuando se los cuantifica abusivamente. Son situaciones en las que el acto de ser donal queda obnubilado.

### 4.3. *La presencia mental como límite*

La presencia mental en el hombre histórico es limitativa u obstructiva, en tanto que detiene el conocimiento, impidiendo su extensión objetiva al cuerpo orgánico y a la realidad que está supuesta intencionalmente en el conocimiento objetual. Veamos cómo se contraponen esta presencia a otras formas de presencia, como son la presencia ante Dios y la presencia mental que tenían Adán y Eva antes de la caída, ninguna de las cuales conlleva el límite mental del hombre asociado al pecado de origen.

Dios está presente a todas las cosas por esencia y potencia, de modo que sin esta presencia las cosas no serían ni ejercerían su poder activo. No hay algo que medie o que se interponga presencialmente entre Dios y las cosas creadas, ni espacial, ni temporal, ni causalmente. La presencia de Dios a lo creado es la presencia del Logos, en el cual todas las cosas fueron creadas (evangelio de Juan, cap. I) y dotadas de sentido y verdad. Y en cuanto a la presencia mental del primer hombre creado, es esclarecedora y culminante para todos los demás seres creados, alcanzando a penetrar en ellos y ponerles nombre, como dice la Escritura de Adán. En vez de limitar Adán con su presencia las realidades creadas, objetivándolas y separándolas unas de otras, las congrega en la verdad y en el bien en los que Dios las ha puesto en el ser.

En cambio, son propiedades del objeto dado en presencia la mismidad y unicidad, no atribuibles a la realidad presentada por él. Al copar el objeto la presencia mental, no se lo ve como límite en relación con lo que no es él y se desfigura la realidad que está más allá del objeto<sup>26</sup>. Esta característica del cono-

<sup>26</sup> En este sentido el realismo de Polo es adjetivado por Falgueras como trascendental (I. FALGUERAS, "Realismo trascendental", en I. FALGUERAS, J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, J. J. PADIAL (Coords.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, Málaga, 2003, 77 ss).

cimiento humano tiene una traducción ética innegable. Pues no es infrecuente que absoluticemos lo que inmediatamente nos ocupa o lo que pretendemos, al menos momentáneamente. La ausencia de perspectiva en el presunto conocimiento humano del bien y del mal –antes destacada– se nos manifiesta ahora como una deficiencia congruente con la presencia mental, en tanto que acaparadora del bien al que en alguna medida objetivamos cuando tratamos con él.

#### 4.4. *La imperfección tras el primer pecado*

Tras el recorrido por las deficiencias en los ámbitos del ejercicio de la libertad, de la operatividad de la donación y de la presencia ante la mente, estamos en condiciones de volver a la pregunta planteada inicialmente sobre las huellas del pecado de origen en el conocimiento y en la actuación moral.

##### 4.4.1. *Imperfección en el conocimiento histórico*

Comenzando por lo primero, es especialmente significativa la opacidad de la situación histórica en que se halla el hombre. Es una situación, además, no superable dentro de la Historia, en la medida en que sólo parcialmente y a modo de horizonte es desplazada por la situación subsiguiente, y así indefinidamente. La explicación de esta limitación para el conocimiento se encuentra en que la prolongación de la Historia se efectúa de modo productivo, sin incorporar la libertad y perfectibilidad moral del hombre, ya que ni una ni otra se dejan medir por el *facere* desencadenado por los factores históricos. De un modo semejante, tampoco el tiempo histórico incluye homogéneamente los tiempos biográfico-narrativos de los agentes que se enmarcan en él.

Todo ocurre como si la libertad, en vez de dirigirse desde sí misma a su destinación, hubiese de recomenzar de nuevo a cada instante por estar encajada de continuo en una barrera insalvable: como son el ciclo de sus necesidades biológicas recurrentes, la inserción en un mundo del que no puede distanciarse objetivándolo o las pautas culturales que en alguna medida fijan o estereotipan el comportamiento.

Polo describe la relación del hombre con la Historia destacando la falta de culminación personal en ella y, al mismo tiempo, la incidencia de la libertad y de la perfección humana en la Historia, a la que no obstante no llegan a conformar. Expresándolo en otros términos, lo que se llama el fin de los tiempos no se podría descifrar en términos intrahistóricos.

“Todos vivimos en la Historia, pero desde la Historia no hay acceso a la Posthistoria. Al morir abandonamos la Historia, pero no la hacemos terminar, sino que, exactamente, *la* dejamos: este dejar da lugar a lo que se llama pasado... Nunca la perfección moral humana se consume o permanece en la Historia, como tampoco su desdicha. Desde la libertad personal, la Historia no es un ciclo, sino un discontinuo: comienza y vuelve a comenzar. Paralelamente, ninguna época es juez, ni desentraña o abarca a ninguna otra”<sup>27</sup>.

La misma opacidad de que adolece el conocimiento de nuestro origen es la que aqueja a la iluminación de nuestra destinación. Ni los podemos objetivar ni nos son transparentes a nuestro ser –y sabernos– persona. Sólo un primer pecado puede haber provocado esta falla en el conocimiento que nos acompaña, tal que no es reparable por nuestras solas fuerzas.

Tenemos en ello un ejemplo de fecundación mutua entre la razón y la fe. La doctrina del pecado original tiene una base experiencial y racional, por cuanto da razón de la grieta antropológica –sin eliminarla– que el hombre asombrosamente se encuentra en su ser; pero simultáneamente y para quien acoge la Revelación, ésta le impele a descifrar los interrogantes últimos en los que se basa. Se cumple aquí el agustiniano *crede ut intelligas*. La verdad del mal desborda los términos negativos en que las categorías ontológicas se hacen cargo de él, sin salir por ello del ámbito del logos, vinculado a la verdad, en que la fe lo propone. La objeción apresurada de Heidegger y Jaspers de que abrirse a una respuesta significaría renunciar al discurso filosófico, sería tanto como el vano intento de formular preguntas dejando al margen la pretensión de encontrarles respuesta, al proceder ésta de una vía que tiene su fuente en la Revelación.

Como problema que excede al hombre, la respuesta al mal moral sólo puede venir de más allá del hombre; pero como respuesta auténtica, lo es a un problema real que el hombre no puede esquivar. De este modo, razón y fe comunican en el logos a propósito del interrogante sobre el origen del mal moral, formulable racionalmente, y a propósito de la explicación revelada, para la que no basta con la comprensión del problema, el cual ciertamente alienta en ella como respuesta acorde con los términos en que se plantea.

---

<sup>27</sup> L. POLO, “La Sollicitudo Rei Socialis: una Encíclica sobre la situación actual de la Humanidad”, *Obras*, XIII, 302.

#### 4.4.2. *La moralidad como tarea de vencimiento tras el primer pecado*

La donación propia de la persona humana no conlleva de suyo contrarrestar ninguna oposición a la voluntad, por tratarse de su manifestación trascendental. Pero la tarea que de ahí deriva sí encuentra en su realización pugnas y oposiciones que el hombre ha de afrontar si quiere estar al nivel del bien a la altura del hombre.

Ya Kant planteó la realización moral en términos de superación de un estado originario culpable, como ocurre con el símil de los robles, que crecen robustos cuando están expuestos a la intemperie, habiendo de afrontar el viento y la humedad. Esta observación, hecha en el clímax de la Ilustración, se refiere a la humanidad en términos generales, no tanto al hombre singular que se perfecciona al ejercitarse en la virtud.

En el hombre histórico se produce el gasto de tiempo con la disipación de energías y la acumulación de entropía debida a la multiplicación de efectos no buscados en la naturaleza y en la historia. Justo el modo de contrarrestar esta tendencia dispersiva está en el crecimiento en la virtud, la cual almacena tiempo y actúa, por tanto, en el sentido contrario a la dispersión. Es el modo como la persona se manifiesta esencialmente, compensando con creces los condicionamientos históricos, divergentes a la par que acumulativos. Con ello se muestra en el plano ético que la naturaleza no está irremediabilmente encerrada en el límite mental, sino que puede elevarse al nivel de la persona a través del ver-yo y el querer-yo, propios del hábito innato e indestructible de la sindéresis. Polo lo denomina la cuarta dimensión de abandono del límite, que se cifra en evitar la reaparición del límite como “lo mismo” mediante el incremento de los actos en los hábitos adquiridos libremente.

Desde Aristóteles se considera a la prudencia como la *genetrix virtutum* o matriz de las otras virtudes. Por ello, un modo especialmente idóneo de disponerse al cultivo ético es el que resulta de combatir las deformaciones o vicios que se oponen a la prudencia. Como la prudencia es la virtud de los medios, relativos siempre a algún fin, es contrario a ella tanto el tomar los medios por fines o astucia, como el tomar los fines por medios, instrumentalizándolos en orden a algún propósito particular, a lo que se denomina clásicamente prudencia de la carne. Y en relación con la parte volitiva o preceptiva de la prudencia, se oponen a ella la dilación en las decisiones, la llamada procrastinación (de pro, a favor de, y cras, mañana, es la acción y hábito de dejar algo para mañana), y, en el otro extremo, la ausencia de la debida ponderación de los medios o precipitación en la elección.

No existe ningún modo prefijado de sortear los escollos morales, sino que es tarea de la prudencia, que acompaña a las otras virtudes morales de medios, el plasmar lo más adecuadamente posible –o más bien lo menos inadecuadamente posible– el bien al que se abre la razón práctica en sus distintas solicitaciones. Incluso aquellas virtudes más altas, que no son de medios, tales como la justicia y las distintas formas de donación, requieren a la prudencia cuando se trata de plasmarlas en las condiciones concretas en que se ejercitan por el hombre situado en el mundo y en la Historia.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BENEDICTO XVI, Alocución 3-XII-2008.
- CHOZA, J., “Dimensiones del dolor”, en *Anuario Filosófico*, X (1977/2), 39-57.
- FALGUERAS, I., “Realismo trascendental”, en I. FALGUERAS, J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, J. J. PADIAL (Coords.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, Málaga, 2003, 35-92.
- FALGUERAS, I., “Logos y legein en la teoría del conocimiento de Leonardo Polo”, en J. F. SELLÉS, M<sup>a</sup> I. ZORROZA (Eds.), *La teoría del conocimiento de Leonardo Polo. Entre la tradición metafísica y la filosofía contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 2018, 83-132.
- FERRER, U., *La autodeterminación y sus paradojas. Diálogo entre el pensamiento anglosajón actual y los autores clásicos*, Publicaciones Universidad de Murcia, 1996.
- FERRER, U., “La autodeterminación y sus paradojas”, en *Anuario Filosófico*, XXVII (1994/2), 779-796.
- HAYA, F., “La lógica del don como marco gnoseológico de una metafísica de la creación: una glosa a la Encíclica Caritas in Veritate”, en P. GARCÍA CASAS, A. R. MIÑÓN (Eds.), *La humildad del maestro. Homenaje a Urbano Ferrer*, Encuentro, Madrid, 2019, 205-214.
- PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona, 1970.
- PIEPER, J., *El concepto de pecado*, Herder, Barcelona, 1986.
- PLATÓN, *Protágoras*.
- PLATÓN, *La República*, Libro X.
- POLO, L., “El sentido cristiano del dolor”, *Obras*, XIII, 139-185.
- POLO, L., “La Sollicitudo Rei Socialis: una Encíclica sobre la situación actual de la humanidad”, *Obras*, XIII, 255-315.

- POLO, L., “Cristianismo y personalización”, *Obras*, XIII, 63-83.
- POLO, L., *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2015.
- POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXVII, Eunsa, Pamplona, 2015.
- RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- SCHELER, M., “Fenomenología y metafísica de la libertad”, en SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN (Trad.), *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid, 2010, 271-307.
- SELLÉS, J. F., *Teología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2019.
- SERRANO DE HARO, A., “Elementos para una ordenación fenomenológica de las exigencias afectivas”, en *Anuario Filosófico*, 45 (2012/1), 145-173.
- SERTILLANGES, A. D., *Il problema del male*, Morcelliana, Brescia, 2017.
- SPAEMANN, R., “El sentido cristiano del sufrimiento”, en R. SPAEMANN, *El rumor inmortal*, Rialp, Madrid, 2010, 190-201.
- SPAEMANN, R., *Meditaciones de un cristiano. Sobre los Salmos 1-51*, FERNANDO SIMÓN YARZA (Trad.), BAC, Madrid, 2015.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, RAFAEL MORA (Trad.), Palabra, Madrid, 2011.

