

Leibniz, Voltaire y vuelta a Job

Jaime Vilarroig Martín

Universidad Cardenal Herrera-CEU, CEU Universities

Castellón, España

Como es bien sabido, Leibniz llevó hasta sus extremos una tesis largamente discutida en la escolástica, a propósito de la doctrina de la creación: ¿Dios cuando actúa hace todo lo mejor que puede? Y en consecuencia, ¿es este el mejor de los mundos posibles? Leibniz (al contrario que las tesis clásicas) respondió afirmativamente. Pero el trágico terremoto de Lisboa de 1755 hizo que Voltaire satirizara su propuesta por medio de poemas y novelas. Pero además de las propuestas teóricas, de un signo u otro, que responden a la inquietud del "por qué me pasa esto", los seres humanos necesitamos respuestas de tipo práctico que respondan a la cuestión existencial: "y ahora qué hago". En este sentido, la imagen del bíblico Job paciente es tan necesaria o más que las teorizaciones de los pensadores ilustrados. De ahí la oportunidad de una propuesta que aúne en un mismo currículo educativo las exigencias de la razón junto con las propuestas de la Revelación, desde la concreción de una pedagogía de la vulnerabilidad.

Introducción

Parece propio de la condición humana el vivir en medio de desgracias sin cuento. La filosofía ha abordado el problema de modo teórico, intentando justificar que a pesar del sufrimiento vivimos en el mejor de los mundos posibles (Leibniz). Pero no todos lo ven así (Voltaire). Sin embargo, además de las respuestas teóricas, el ser humano busca orientaciones prácticas en estas situaciones. Ahí es donde podemos volver la vista un poco más atrás y encontrar ejemplos de paciencia y resiliencia como el que nos cuenta la Sagrada Escritura a propósito de Job.

La condición desgraciada del ser humano

Las desgracias forman parte de la condición humana. En el fondo, no son sino la otra cara de la posibilidad del ser agraciados. De hecho, la condición desgraciada del hombre, tan patente a todo el mundo en determinados momentos de la historia, es una ocasión única para caer en la cuenta de la necesidad de salvación que todo ser humano necesitada (Gelabert, 1997, p. 193).

Importa distinguir entre naturaleza y condición humana. Si las desgracias formaran parte de la naturaleza humana, podría hablarse del ser humano como un ser esencialmente desgraciado. Pero al margen de antropologías profundamente pesimistas a lo Schopenhauer (2011), lo habitual es afirmar la naturaleza buena del ser humano a la vez que mantener la desgraciada condición en la que este vive actualmente. Por ejemplo, lo propio del cristianismo es afirmar por un lado la bondad intrínseca del ser humano (Gn, I, 31), pero la condición desgraciada (*in hac lacrimarum valle*) en la que se desenvuelve su vida a causa del pecado original (Gn, III).

Las desgracias afectan tanto individual como socialmente. La condición desgraciada en la que venimos al mundo tiene que ver con la ignorancia, con la vulnerabilidad física y psíquica, con la condición mortal, con las limitaciones por parte de la voluntad y la malicia que desde bien temprano incorporamos. Bastarían todas estas desgracias individuales para no hacerse demasiadas ilusiones respecto de la posibilidad de una vida placentera. Pero a menudo vivimos sobre la piel de un tigre, mullidos por el suave pelaje sin percatarnos del horror sobre el que vamos montados (Nietzsche, 1980).

Las desgracias sociales suelen ser más evidentes por afectar a un mayor número de personas. Basta echar un vistazo a la historia (los hechos) y a la literatura (la vivencia humana de los hechos) para que el catálogo se alargue indefinidamente. El *Gilgamesh* mesopotámico comienza con las desgracias que padece la ciudad de Uruk, debido a que una bestia salvaje semihumana, Enkidu, aterroriza la población. El *Mahabharata* hindú cuenta los padecimientos de dos clanes familiares (Kauravas y Pandavas) enfrentados por la amarga guerra. La *Iliada* es una retahíla de desgracias provocadas, últimamente, por la diosa Eris, airada por no ser invitada a las bodas del rey Cadmo. Y el *Edipo rey* de Sófocles comienza con la ciudad de Tebas sufriendo una terrible peste, consecuencia de un parricidio y posterior incesto en el que la ciudad enferma nada ha tenido que ver.

En la Biblia se narran las desgracias del pueblo judío, de sobra conocidas y recordadas aún hoy en día: la esclavitud en Egipto, los largos años de vagar en el desierto, el rechazo por parte del pueblo asentado en la tierra prometida, los ataques constantes de los enemigos, la división en dos reinos, la deportación a Asiria y Babilonia, la presión a la que les sometió la helenización frente a la que se rebelaron valientemente los Macabeos, la bota del imperio romano sojuzgando su tierra prometida, etc. Hasta la reciente

Shoah que tan profundamente conmovió las convicciones religiosas del judaísmo (Wiesel, 1995; Jonas, 1998).

Lo que ha sufrido un pueblo en el fondo es una muestra de lo que ha sufrido la humanidad entera, tomada como conjunto. Incluso antes de que apareciera el género humano sobre la tierra, la geología nos habla de hasta cinco extinciones catastróficas en las que perecieron más de la mitad de las especies vivas, dinosaurios incluidos. Y respecto al ser humano, además de las guerras están las catástrofes naturales y enfermedades. Recuérdense por ejemplo los brotes recurrentes de peste que asolaron la Europa medieval, y que en pleno siglo XX aún describía desgarradoramente Camus en su obra cumbre (Camus, 1984). O las catástrofes naturales como la explosión del volcán en la isla Santorini en época minóica; el desastre de Pompeya o la más reciente erupción del Tambora, en Indonesia, durante el S. XIX, que se llevó por delante a casi 100.000 personas. La mera mención de Indonesia también nos recuerda el triste y reciente tsunami del 2004 que acabó con la vida de más de 200.000 personas.

La cosa no mejora si nos vamos a las catástrofes producidas por la mano del hombre. Y no hace falta para ello recurrir al carácter antropogénico del cambio climático: basta con acudir la incapacidad de gestionar los residuos de las naciones opulentas. El fabuloso despliegue tecnológico ha traído el desencadenamiento de un poder que tiende a lo ilimitado y cuyas consecuencias cuando se trata de producir desgracias parece no tener límite, como muestran los campos de concentración y los gulags soviéticos. Pero el mal procedente de la tecnología no sólo viene del mal uso que se le da. Como recuerda el filósofo francés p. Virilio, en la invención del tren está implícito el accidente ferroviario, igual que en la invención del avión viene implícita la catástrofe aérea (Virilio, 2009). Baste pensar en toda la serie de catástrofes a la que nos expone continuamente las Red, catástrofes con las que las sociedades pre-informáticas ni siquiera sueñan.

Pero no solemos pensar en estas cosas, hasta que nos suceden. Únicamente paramos mientes en la frágil condición de nuestra existencia cuando esta se ve amenazada. Pero si sometiéramos nuestra vida a reflexión constante y permanente esto no debería vivirse con sorpresa alguna, como recordaban los clásicos (Séneca, 2010).

Todo esto nos aboca a la situación planteada por la pandemia del Covid-19 a inicios del 2020 en la que parecen resonar de nuevo las voces de los apóstoles cuando viendo que su barca se hunde claman al Maestro diciendo: “¿No te importa que perezcamos?” (Mc. IV, 38). La situación actual, como se ha pretendido mostrar, no añade nada que no supiéramos ya: la naturaleza humana está herida. Entonces, ¿qué cambia? Cambia la oportunidad de decirlo. Si en otro tiempo estas consideraciones pudieran parecer intempestivas, hoy no lo son. Todo el mundo debería hacerse cuestión de sí mismo en las situaciones cotidianas de la vida; pero a la hora de la verdad resulta que dicho cuestionamiento sólo lo hacemos cuando estamos ante situaciones límite, en feliz expresión de K. G. Jung. Pues bien: la situación actual de pandemia no cambia esencialmente nada en el orden del cuestionamiento filosófico; pero es una buena oportunidad para plantearse algunas cosas que suelen olvidarse cuando nos perdemos en la impersonalidad de lo que se dice, se piensa o se hace.

Sin embargo no olvidemos que la presentación así en bruto de eventos desgraciados tiene algo de tramposo, porque tan fácil es presentar la tragicidad de la vida acumulando catástrofes, como darnos la impresión de lo contrario si buscamos los ejemplos pertinentes. Esto sucede porque en el fondo, tal y como hemos comenzado diciendo, la condición humana oscila entre la gracia y la desgracia; y la cuestión de cuál de las dos será definitiva es cuestión de esperanza teologal. Parece que desde la mera razón no puede decidirse si vivimos en el mejor de los mundos posibles

(Leibniz o Malebranche) o nuestra situación es de condena irremediable (Schopenhauer o Sartre).

Leibniz, Voltaire y la escolástica, a propósito del mejor de los mundos posibles

Leibniz es conocido, entre otras tesis por intentar demostrar que este es el mejor de los mundos posibles (Leibniz, 2011, pp. 85, 151, 167, 181). Para Leibniz el mundo está formado por mónadas dispuestas sabia y armónicamente por un Dios creador todopoderoso, omnisciente y bueno. De tal modo que la voluntad omnipotente de Dios preestablece una convivencia armónica entre todos los elementos del cosmos, en la que no se puede añadir un ápice más de bondad o perfección. Dios obra siempre por la mejor de las razones: puede hacerlo, sabe cómo hacerlo y quiere hacerlo. De ahí que el mundo resultante de sus manos no pueda ser menos que el mejor de todos los posibles.

¿Entonces, según Leibniz, por qué encontramos mal y desgracias en el mundo? Justamente por eso escribió su famoso tratado de Teodicea: Porque no tenemos la visión de conjunto que sí tiene el divino hacedor: exagerando, somos como pobres peones en una partida de ajedrez celestial, de la que no sabemos nada; y protestamos ridículamente porque al caer bajo los embates del destino no sabemos que nuestro sacrificio es necesario para ganar la partida final. Pero aun así, ¿no se podría haber evitado el sufrimiento? El mundo de suyo es finito, creado, limitado, y Dios no puede hacer un mundo creado que por definición sea perfecto porque equivaldría a hacer un segundo Dios. De ahí que el mundo finito que habitamos, aun siendo el mejor de los posibles, no sea perfecto y contenga cierto grado de imperfección finita; la mínima que pue-

de contener para que mantenga la diferencia esencial respecto del creador (Aguado, 2009; Padilla, 2018).

Pero se hace difícil aceptar que este es el mejor de los mundos posibles ante catástrofes como el terremoto de Lisboa en 1755. Este fue el primer acontecimiento mediático de la historia de Europa (Espejo Cala, 2005, p. 157) que dejó un rastro de miles de muertos y generó multitud de reacciones que hicieron tambalear las creencias básicas de la época. Fue tal el impacto en el mundo intelectual y científico que se ha llegado a decir que: “con el terremoto, el ser humano ya no pisa el suelo, sino que camina sobre la inconsistencia, sobre una realidad líquida y espumosa que conllevan no solo al fin del optimismo providencialista, también al fin del entusiasmo” (Hurtado Simó, 2016 p. 65). Los pensadores ilustrados, ante interpretaciones que caracterizaban el terremoto como un castigo divino (Peñalta Catalán, 2009, pp. 194 y ss.), ofrecieron nuevas perspectivas basadas en las leyes de la naturaleza que no tenían por qué ser siempre incompatibles con el mensaje cristiano (Hurtado Simó, 2015, p. 120); así lo muestra el ejemplo paradigmático de Feijóo (Cartas eruditas y curiosas, Tomo V, Cartas 12-14 y 25-29).

Si hay una reacción que podemos decir que hizo historia entre todas las propuestas, no cabe duda que es necesario recordar las exclamaciones de Voltaire. En poema compuesto a propósito de este terremoto, dirige sus dardos contra Leibniz sin nombrarlo: “Filósofos engañados que gritan: ‘Todo está bien’, ¡vengan y contemplen estas ruinas espantosas!”. A los que piensan que los sufrimientos están para pagar por los delitos cometidos increpa: “¿Qué crimen, qué culpa cometieron esos niños, sobre el seno materno aplastados y sangrientos?”. Si uno se queja de la desgracia no es tanto orgullo ante Dios, sino mera sensibilidad humana: “Cuando el hombre se atreve a gemir de tan terrible desgracia, ¡ay! No es por orgullo, es sólo sensible”. No le vale justificar la desgracia

en los bienes que pueden sacarse de ella, como también pretendía Leibniz: “Esa desgracia, me dicen, de otro ser es el bien. De mi cuerpo desangrado mil insectos van a nacer, ¡vaya gran consuelo, el ser comido por gusanos!”. Voltaire no se resigna a que la dicha universal provenga de la desgracia particular: “Van ustedes a arreglar en ese caos fatal, con las desgracias de cada ser una dicha general! ¡que dicha! o mortal, y débil y miserable”. Pero en el fondo tampoco se resiste a teorizar: o Dios castiga al hombre con el sufrimiento; o el hombre le es indiferente a Dios; o el mundo es necesariamente imperfecto; o este mundo es una prueba para el otro. Por ello acaba el poema con una breve alusión a la esperanza (Voltaire, 1996).

El otro texto en el que Voltaire reflexiona sobre la filosofía de Leibniz es la novela de *Cándido o el optimismo*. Cándido es un joven noble educado por el sabio Pangloss (remedio de Leibniz), quien le convence de que “todo está bien”. Pero Cándido es expulsado del castillo donde vive y posteriormente es enrolado a la fuerza por unos búlgaros que lo azotan. Tras varias peripecias encuentra a su propio preceptor, Pangloss, convertido en mendigo. Maestro y alumno van juntos a Lisboa donde acaba de suceder el desastroso terremoto. Nuevamente azotan a Cándido y ahorcan a Pangloss. Cándido se reencuentra con su amor de juventud, Cunegunda, quien le cuenta la larga historia de desgracias de su vida. Cándido y Cunegunda, creyéndose los más desgraciados, escuchan el relato de las desgracias de una anciana: hija ilegítima, raptada y violada varias veces, y a la que incluso faltaba alguna parte de su cuerpo por canibalismo. Tras una idea y una vuelta de América acaban todos dedicándose a labrar la tierra. Pangloss (que no había muerto del todo en la horca) aún razona con Cándido: ha sido preciso sufrir tanto para que ahora estemos aquí tranquilamente convertidos en labradores; y le contesta Cándido: “Bien está; pero es preciso labrar la huerta” (Voltaire, 1999).

Una visión superficial pensaría que Leibniz defiende la religión y Voltaire la denigra. Pero en la historia de la filosofía Voltaire pasa por deísta: es decir, aun admitiendo las verdades naturales respecto de la religión, como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma, opina que la divinidad no se cuida de su creación, sino que más bien la ha abandonado a su suerte una vez creada. Es decir: la opinión de Voltaire no es que Dios no exista (dadas la presencia del mal en el mundo) sino más bien que Dios no cuida su propia creación y le ha dado la espalda. Pero es que la postura de Leibniz, contra lo que podría pensarse, tampoco se identifica con la postura "religiosa" u oficial de la Iglesia. Sin ir más lejos, la escolástica que tanto profundizó en algunas cuestiones, tenía como tesis básica que este mundo, aunque creado por Dios para su gloria, no tenía por qué ser el mejor de los mundos posibles.

La cuestión fue ya tratada por Santo Tomás en la *Suma teológica* (I.q.25, a.6) definiendo que Dios podría hacer las cosas mejor de lo que las hace de hecho. Pero distinguiendo: en un sentido esencial la creación es buena y no puede ser mejor de lo que es; pero en un sentido relativo (lo bueno-para) las cosas que Dios hace pueden ser mejor de lo que son. Además, distingue entre la acción de Dios, que no puede ser mejor de lo que es; y el resultado de dicha acción, que sí puede ser mejor de lo que es (si el mundo no es mejor no es porque Dios no quiera, sino porque no puede ser hecho mejor; del mismo modo que Dios no puede hacer círculos cuadrados). En la respuesta a la objeción tercera, en este mismo artículo, dice el propio Santo Tomás: "el universo, partiendo de lo que ahora lo integra, no puede ser mejor, ya que el orden dado por Dios a las cosas, y en el que consiste el bien del universo, es insuperable". Pero claro: "partiendo de lo que ahora lo integra" (*suppositis istis rebus*) no significa que pudiera estar integrado por otros elementos mejores.

En los comentarios escolásticos a estos primeros capítulos de la *Suma* se fueron entretejiendo y matizando las posiciones: la mayor parte de las veces dando la razón al Aquinate. Así, en un libro de texto ya del S. XX, la *Suma de filosofía escolástica* (Hellín, 1959, num. 658-675) se rechaza la tesis de que Dios crea el mejor de los mundos posibles porque esto eliminaría la libertad de Dios (1) y haría que Dios quisiese positivamente los pecados de los hombres (2). Algunos afirman que un mundo sin pecados es peor que un mundo con pecados porque dicen, entre otras cosas, que en un mundo sin pecado Dios no podría ejercer ni la justicia punitiva ni la misericordia. Pero, responde el p. Hellín, a lo único que obliga la Escritura es al juicio divino sobre el mundo una vez salido de sus manos: “Vio que era bueno”. Una obra análoga a esta, la *Suma de teología escolástica* sentencia así: la noción de mundo más perfecto que no cabe pensar otro no es pensable; por tanto Dios no está obligado a crear el mundo más perfecto que quepa pensar por tratarse de un absurdo semántico (Sagüés, 1964, num. 124).

Resumiendo: para unos (Leibniz) el mundo más perfecto que quepa concebir incluiría una pandemia de Covid-19 en la que varios miles de personas perecerían a causa de la enfermedad. Sin embargo, también para Leibniz existen males derivados del mal uso de la libertad: no habría que responsabilizar a Dios de todas las muertes que se hubieran podido evitar simplemente tomando buenas decisiones políticas. Para otros la pandemia y los sufrimientos anejos a ella pueden evitarse; ni siquiera el poder de Dios serviría para ello, porque en estas cosmovisiones pesimistas generalmente Dios está ausente (a título de ejemplo, véase el texto *El jardín del sufrimiento*, de Leopardi). Pero la fe cristiana parece implicar la contingencia de todo lo creado, Covid-19 incluido: aun siendo una verdad de hecho que exista, bien podría no haber existido o ser distintamente. Pero entonces, ¿qué hacer ante semejante perplejidad teórica?

Job y la paciencia

La cuestión teórica es profunda y apasionante. Pero en horas de sufrimiento no es la elucubración del sentido lo que más nos suele preocupar. Aunque reconozcamos, a la vez, que el no saber integrar una experiencia dolorosa dentro de un contexto de sentido aún hace mayor el sufrimiento (Spaemann, 2008). Entonces, ¿qué busca la gente cuando sufre? Además del alivio, busca una respuesta práctica. Más que la respuesta al *porqué*, busca una respuesta al *qué hacer*. Y para responder a esto tenemos un ejemplo magnífico en la Sagrada Escritura: el libro de Job.

La historia de Job es bien conocida: había un hombre de Us, al que Dios había bendecido con bienes materiales, rebaños y una familia numerosa. Yahvé presumió frente al Satán del buen talante de su siervo Job, y el Acusador respondió que la piedad de Job se debía a los regalos que había recibido del propio Yahvé, pero que si le quitaba las posesiones seguro que renegaba. Yahvé le da poder al Satán para probar a Job, cosa que hace inmediatamente arrebatándose todo. Job ante aquella desgracia exclama: “El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó. Bendito sea el nombre del Señor” (Job, I, 21). Ante el buen resultado del experimento, Yahvé de nuevo presume ante el Satán, pero este le replica que el buen talante de Job se conserva porque el infortunio no le ha tocado a Job en persona, sino sólo a sus posesiones. Yahvé de nuevo da permiso al Satán para atormentar a Job en el cuerpo, pero sin llegar a matarlo. Y el maligno siembra de llagas purulentas el cuerpo del paciente Job, que se queja de su enfermedad pero no maldice a Dios.

Entonces llegan tres amigos: Bildad, Elifaz y Sofar que le arguyen del siguiente modo: si sufres es porque Dios te está castigando; si te está castigando es porque has hecho algo malo; reconoce tu delito y Dios te podrá perdonar. Pero Job mantiene su inocencia ante el acoso de los tres amigos. Llega un cuarto personaje que in-

tenta argumentar a favor de Dios; pero finalmente es Dios mismo el que tiene que intervenir, haciendo oír su voz desde el torbellino. La respuesta divina ha dado mucho que hablar: desde quien la interpreta como una evasiva a contestar por parte de Dios, hasta quien la interpreta como una invitación divina a fijarse en la belleza de la creación en lugar de detenerse en la miseria (véase con amplitud en Schökel y Sicre, 2002). En fin: como al parecer en dicho momento aún no se había consolidado en el pueblo hebreo la creencia en una retribución ultraterrena, Dios premia al paciente Job reintegrándole todo lo que le había sustraído: bienes, familia y salud (Job, XLII, 10).

Pero esta no es ni siquiera la historia de Job que la mayoría conoce. Para la mayoría de las personas, cristianos incluidos, Job es un personaje ejemplar que aunque sufrió mucho todo lo soportó con paciencia o resiliencia, que diríamos hoy. Los detalles de la historia se conocen poco. Pero todo el mundo sigue sabiendo que tener más paciencia que Job es sinónimo de tener mucha paciencia. Para el propósito que perseguimos aquí es suficiente con esta imagen mínima de Job. Es evidente que cuantos más detalles se conozcan de la historia, mejor. Pero para que un ejemplo de virtudes funcione como tal, basta que se conozca el armazón mínimo. Y en la historia que nos interesa el armazón mínimo es que una persona tuvo grandes padecimientos y a pesar de ello todo lo soportó con paciencia y no renegó de Dios.

De hecho, la historia literal tal como la cuenta la Biblia no suele coincidir con lo que “cualquiera” sabe de Job. En la historia bíblica Job se queja con palabras duras (“maldito el día en que nací”, Job, III, 3), y a pesar de las palabras ya recordadas sobre la paciencia, el resto de los discursos de Job más bien muestran impaciencia; pero ciertamente no llega a maldecir a Dios, como le sugiere la mujer (Job, II, 9). Es importante notar esta diferencia, porque lo que nos interesa aquí no es la literalidad de la historia,

sino su sentido último que, si no lo entendemos mal, es el que le ha dado la tradición y el que todo el mundo tiene en mente al pensar en Job.

¿Qué proporciona Job? Un modelo de paciencia o resiliencia. Que es precisamente lo que andábamos buscando. Por un lado la respuesta práctica al problema: ¿Qué hago en una situación de catástrofe? Ejercitar la paciencia. La paciencia, lejos de la caricatura de un mero aguantar resignado, es una virtud que forma parte de la virtud cardinal de la fortaleza (Suma, II-II, q.136). La paciencia tolera con ánimo tranquilo los males; y esto era lo que precisábamos. Por otro lado, Job no sólo nos da la respuesta práctica sino que nos proporciona el medio pedagógico para aprehenderla: el ejemplo. No es un secreto que la educación del carácter tiene que ver ante todo con el ejemplo. El aprecio por los valores y su vivencia se dan en el contacto con ejemplos que despiertan en uno el deseo de emulación (Casimiro, 2019). Los buenos (y malos) ejemplos han sido y son el molde con el que el ser humano troquela su personalidad.

La literatura cristiana se ha servido largamente de este ejemplo para, tomando como punto de partida el modelo, profundizar en el sentido de la paciencia. Por ejemplo, San Agustín tiene un tratado sobre la paciencia en el que recuerda la cantidad de penurias que estamos dispuestos a pasar por nuestros vicios, ¿y no vamos a soportar con entereza los males que Dios permite para nuestro bien? (San Agustín, 2007, Cap. VII). Algo parecido hace Tertuliano, quien en su tratado sobre la paciencia pone a esta como una de las virtudes superiores porque no sólo resplandece en modelos como Job, sino también en la pasión de Jesucristo (Tertuliano, 2018, Cap. III). O Quevedo, ejemplo más cercano en el tiempo y en el lenguaje, en medio de una dura experiencia de encierro volvió también los ojos al paciente Job para aprender la paciencia desde su ejemplo. Cuando nuestros deseos no se cumplen es

porque no nos convienen: “¡A cuántos ha castigado Dios sólo con concederles lo que desean! ¡A cuántos ha premiado negándoles lo que pretenden!” (Quevedo, 1859, 228). Y en consonancia con el estoicismo contempla las desgracias como una oportunidad que Dios concede a todos, buenos y malos, para reflexionar: “El hombre en la dicha no se conoce; en la desdicha ninguno le conoce. Peor enfermedad es aquella que esta” (Idem, pp. 232). Cuando nuestros de

Con todo esto, habrá quien opine que la paciencia es poco como respuesta al problema del mal. Concedido. Que la paciencia sea una buena respuesta al problema de las humanas desgracias no significa que sea todo lo que el hombre puede hacer. Hay un modelo mejor. En el Nuevo Testamento se cuenta la historia de otro hombre divino que a su desgracia respondió no sólo con la paciencia, sino con la entrega generosa de la propia vida. E hizo de su desgracia personal la causa de una gracia universal y mejor. Jesucristo propone leer la fragilidad y la vulnerabilidad humana como una oportunidad para que se manifieste el Reino de Dios. Es conocido el pasaje en que Jesús cura a un ciego de nacimiento (Jn. IX, 1-12) cuando le preguntan quién es el responsable de la ceguera; en esta situación el Nazareno deja a un lado la cuestión de las responsabilidades, lo cual no deja de ser un misterio, y afirma: “Nació así para que el poder de Dios pueda manifestarse en él”. Como bien apuntó Pedro Laín en su breve trabajo *Misterium doloris*: “la enfermedad es siempre una llamada al testimonio” (Laín, 1955, p. 56). San Ignacio de Loyola puede ser también un perfecto representante de cómo vivir la enfermedad propia y la ajena desde el Evangelio. San Ignacio descubrió su vocación desde la enfermedad, vivió la mayor parte de su vida como un enfermo crónico y echó mano de su experiencia para comprender el padecimiento del prójimo en la enfermedad (Marín Sevilla, 2006, pp. 241 y ss.) Su fragilidad no le impidió llevar a cabo su proyecto para mayor

gloria de Dios, más bien fue el impulso necesario para desarrollar todo un tratado del cuidado de los hermanos sufrientes (Marín Sevilla, 2007, pp. 151 y ss.).

Conclusión

Frente a una situación de pandemia, además de tratar de buscar el remedio científico y comprender el porqué desde un punto de vista filosófico, interesan ante todo virtudes como la paciencia o la resiliencia que son las que de verdad permiten soportar, nunca mejor dicho, los infortunios. Pero a menudo la educación se olvida de prepararnos en estas cuestiones, que tanto interesan. Y entre tanta competencia científica, lingüística o tecnológica olvidamos a menudo una competencia espiritual o existencial que nos prepare para lidiar con la desgracia, siempre amenazante desde nuestra condición vulnerable.

Bibliografía

- Aguado, J (2009). ¿Por qué, según Leibniz, vivimos en el mejor de los mundos posibles? *Themata*. Revista de filosofía, (42), 19-37.
- Agustín de Hipona (2007). Sobre la paciencia. En *Obras completas*, XII. Tratados morales. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Camus, A. (1985). *La peste*. Barcelona: Seix Barral.
- Casimiro, C (2019). Modelo y seguimiento; Aportes schelerianos para una concepción personalista del papel del maestro. *Quién: Revista de filosofía personalista*, (9), 83-101.

- Espejo, C. (2005). Un texto de Nipho sobre el terremoto de Lisboa. La reacción de la prensa europea y española ante la catástrofe. *Cuadernos dieciochistas*, (6), 153-172.
- Feijoo, B. J. (1760). *Cartas eruditas y curiosas, Tomo V*. Madrid: Imprenta Real.
- Gelabert, M. (1997). *Jesucristo, Revelación del misterio del hombre. Ensayo de antropología teológica*. Salamanca: San Esteban.
- Hellín (1959). *Cosmología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hurtado Simó, R. (2015). El terremoto de Lisboa de 1755 en el pensamiento de Feijoo y Del Barco. *Tales. Revista de Filosofía*, (5), 115-124.
- Hurtado Simó, R. (2016). La visión del mundo y del ser humano tras el terremoto de Lisboa de 1755. En París, S. y Comins, I. (eds.) *La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos* (59-67). Sevilla: Themata.
- Jonas, H. (1998). *El concepto de Dios después de Auschwitz. En Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder.
- Laín Entralgo, p. (1955). *Misterium doloris. Hacia una teología cristiana de la enfermedad*. Universidad internacional Menéndez Pelayo.
- Leibniz (2011). *Obras*. Madrid: Gredos.
- Leopardi (1921). *Zibaldone (Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura)*. Firenze: Le Monnier.
- Marín Sevilla, J. M. (2006). *Ignacio de Loyola. La enfermedad en su vida y en su espiritualidad*. Universidad pontificia de Salamanca.
- Marín Sevilla, J. M. (2007). *Ignacio de Loyola y los enfermos*. Universidad pontificia de Salamanca.
- Nietzsche, F. (1980). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Valencia: Teorema.

- Padilla, J (2018). El mejor de todos los mundos posibles. En *Cuadernos salmantinos de filosofía*. Vol. 45. (231-259). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Peñalta Catalán, R. (2009). Voltaire: una reflexión filosófico-literaria sobre el terremoto de Lisboa de 1755. *Revista de filología románica*, (26), 187-204.
- Quevedo (1859). *Obras, II. Biblioteca de Autores Españoles* (48). Madrid: Rivadeneyra.
- Sagüés (1964). *De Deo creante et elevante*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Schökel, L. A., y Sicre, J. L. (2002). *Job. Comentario teológico y literario*. Madrid: Cristiandad.
- Schopenhauer (2011). *Dolores del mundo*. Madrid: Sequitur.
- Séneca (2010). *Sobre la brevedad de la vida*. Junta de Andalucía.
- Spaemann R. (2008). *El sentido del sufrimiento*. Revista Atlántida, num. 15.
- Tertuliano (2018). *La paciencia*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Virilio, p. (2009). *El accidente original*. Buenos Aires-Madrid: Morrortu.
- Voltaire (1996). Poema sobre el desastre de Lisboa o examen de este axioma: todo está bien. Desastres y Sociedad. *Revista de la Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina*, (6), 173-176.
- Voltaire (1999). *Cándido y otros cuentos*. Madrid: Alianza.
- Wiesel, E. (1995). *The Trial of God*. Shocken Books.