

# LA IDEA DEL MAL EN LA METAFISICA RELIGIOSA DE JACOB BOEHME

Por MIKLOS VETO\*

SCHOPENHAUER decía que la primera pregunta metafísica, la pregunta que había incluso hecho nacer la metafísica, era “¿por qué el mal?” —pero la respuesta de la filosofía clásica de Occidente seguía siendo muy magra. Durante 2000 años no se hizo, en suma, más que elaborar variaciones sobre dos temas, uno de los cuales parte de un enfoque dualista y trata el mal como principio ontológico, mientras que el otro lo describe en términos de privación. La tendencia dualista culmina en la doctrina profunda de Plotino sobre la materia como anti-esencia, mientras que la teoría de la privación, cuya formulación decisiva proviene de Proclo, domina a los escolásticos y a los cartesianos. Este éxito de las áridas especulaciones de Proclo se explica por la necesidad en que se encontraba el pensador cristiano de “situar” el mal en el mundo creado por Dios en lugar de convertirlo en un principio independiente de Él. Es sin embargo extraño que esta adaptación de una doctrina helénica a las condiciones de la teología cristiana no parezca tener en cuenta las exigencias metafísicas que plantean las nociones bíblicas de un Dios personal y creador, del amor como virtud teologal y del pecado como ofensa contra el Señor. El mal, que San Agustín podía identificar todavía solamente con el pecado, se confina en adelante a una esfera ontológica. Sin duda, un autor prudente y avisado como Santo Tomás de Aquino insiste en que el mal no es una privación cualquiera, sino la privación del bien *requerido* (*Summa Theol.*, I-II.75.1, Concl.);

---

\* Traducido del francés por Angel J. Casares.



no obstante, subsiste que los elementos propiamente éticos, es decir, que surgen de la libertad personal, parecen borrarse en los enunciados sobre el mal. Y una vez llegado a Leibniz y a Wolff, el mal se vuelve algo tan abstracto, tan impersonal, que además de haber perdido todo su peso existencial propio, contribuirá incluso a la justificación especulativa del optimismo del siglo XVIII. Esta mala metafísica de un optimismo fútil no será superada sino con las poderosas cuarenta páginas de Kant sobre *El mal radical*.

A pesar de la sorpresa de un buen número de contemporáneos, la afirmación de que el mal que yace en la naturaleza humana es de carácter *radical*, no es más que la continuación lógica de la empresa kantiana entera. Si la *Crítica de la Razón Pura* refuta las tesis clásicas sobre el alma sustancial, rechaza también el empirismo atómico humano del yo, que no sería más que un “haz de percepciones” —con miras a fundar, con validez incuestionable, el *sujeto trascendental*. Por otra parte, si la *Crítica de la Razón Práctica* y los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* demuestran por qué son insostenibles las viejas ideas intelectualistas sobre la coincidencia del conocimiento correcto y la voluntad buena, son más aptos todavía para destruir las pretensiones del siglo de las luces de erigir la moral sobre críticas puramente utilitarias, empíricas — articulando la doctrina profunda del yo noumenal, cuya esencia es la libertad y que trasciende la causalidad mecánica. Se trata siempre de desplazar la metafísica de fuera-hacia adentro, para encontrar en ella de nuevo, y garantizarle, la validez *a priori* que la crítica empirista había atacado en los temas de la ontología realista. En cuanto al problema del mal, éste, después de haber sido racionalizado por Leibniz y sus sucesores hasta una transparencia desustancializante, fue como liquidado por la plenitud de las Luces y el atomismo escéptico de un Hume. Tratando el mal como radicalmente inherente a la naturaleza humana, negándole en absoluto una dimensión propiamente ontológica, Kant ha permanecido fiel al espíritu de la revolución copernicana: ha efectuado el salvataje de una noción profundamente disputada del dominio del *ser*, para restaurar su inteligibilidad en el interior del *sujeto*.

El elemento decisivo de la reflexión kantiana ha sido la transformación metafísica que ha sufrido el concepto del mal; en lugar de ser sólo una privación principalmente ontológica, el mal es en adelante una *propensión práctica*.\*

Dicho de otro modo: el bien y el mal han sido como “repatriados” desde los vastos espacios del Mundo hacia las profundi-



dades intensas del Yo. Kant se creía intérprete, sin duda intérprete muy libre, de la doctrina cristiana del pecado original; pero ha cercenado en ella un elemento esencial rehusando admitir en verdad la existencia independiente del diablo, tentador del hombre. Esta infidelidad a la enseñanza de la Biblia se explica por la ausencia de todo sentimiento real del carácter demoníaco del mundo, ausencia condicionada por las preocupaciones eminentemente prácticas, es decir éticas, del filósofo de Koenigsberg. Este sentimiento tan poco conocido para el hombre del siglo XVIII será precisamente experimentado por los románticos que, aun estando marcados e influenciados por Kant, no podían no buscar en otras fuentes, más afines con su propio sentido de la existencia.

Apenas algunos años habían pasado desde la aparición del escrito kantiano sobre el mal, cuando los poetas Novalis y Tieck, y los filósofos Baader y Schelling “descubrieron” los escritos de Jacob Boehme (1570-1624). El zapatero de Görlitz había muerto hacía más de 170 años, y sus obras encontraron un eco entusiasta entre los teósofos y místicos que llevaban una existencia marginal a la periferia de la filosofía reconocida; los filósofos mismos las han ignorado o rechazado con desprecio. Sin duda, el estilo de Boehme, esa sucesión torrencial de imágenes fulgurantes, su oscuridad, su completa carencia de una terminología unificada, no podían sino desalentar al lector. Por otra parte las implicaciones filosóficas de su obra no podían ser comprendidas por los cartesianos, pues ellas contenían ante todo las ideas que serán características del espíritu del idealismo y del romanticismo alemanes. La experiencia central de Boehme es *la vida* en toda su potencia y en toda su ferocidad, y esta visión de la fuerza y del terror no dejará de conducirlo a renovar, con tanta profundidad como Kant lo hará más tarde, la problemática del mal. En tanto el siglo XVIII discute la formulación que el viejo Leibniz había dado a la idea clásica de la teodicea y del mal, ignora por completo hasta qué punto esas concepciones han sido superadas por la obra olvidada del zapatero de Görlitz. El intelectualismo clásico, se ha dicho, se ha visto siempre forzado a fundar la esencia y el origen del mal en una privación, en el no-ser, mientras que, para el voluntarismo dialéctico de Boehme, el mal deriva de un principio central y muy positivo del ser.<sup>1</sup> Sin poder entrar en los detalles lujuriosos a través de los cuales el teósofo describe “el nacimiento de toda cosa”,

---

\* *Propensité pratique* en el original (N. de T.).



aún de Dios, a partir del “fundamento sin fondo”, el *Ungrund*, es claro que su visión básica era un universo en el que cada cosa no existe sino como tensión fecunda de dos principios opuestos. “Toda cosa consiste en sí y no” (*Quaestiones theosophicae* 3, 21), y en todo ser están presentes el amor y la cólera. Por cierto, el amor es el fin de todas las cosas, pero en sí mismo es un principio liso y transparente que tiene necesidad de lo real, duro y resistente, para manifestarse. En oposición a un sentido adquirido durante 2000 años de platonismo, para Boehme el *telos* de la esencia es su manifestación concreta, y el ideal, en lugar de degradarse en lo real, sólo en lo real se expande. Dios mismo no está exento de esta ley general que exige a todo ser encarnarse: he ahí el origen de la doctrina extraña y profunda sobre la *naturaleza* de Dios.<sup>2</sup> Dios en sí mismo no es sino una *dünne Freyheit*, pero esta “Freyheit will nicht ein Nichts seyn” (*De signatura rerum*, 14,23), por tanto ella se asume, es decir, asume su naturaleza. La pregunta: dónde estaba la naturaleza antes de ser asumida, no tiene mucho sentido, pues todo este proceso es eterno, y basta con decir que la naturaleza eterna no es el universo físico, sino más bien la potencia o la facticidad de Dios. Boehme, como lo decía ya Boutroux, quiere deducir un Dios personal,<sup>3</sup> y la esencia de la persona es una determinación o, si se quiere, una contracción: sin un núcleo opaco y subyacente, toda generosidad no podría ser sino una impotencia difusa, y aun Dios debe tener un fundamento para existir como un ser personal. Este fundamento que Boehme llama sobre todo *cólera* o *naturaleza* tiene un doble origen. Por una parte, es bajo la influencia de las distinciones cabalistas entre la *fuerza* y la *dulzura* divinas como Boehme llama cólera al poder de Dios. Por otra parte, habla de un *Zorn Feuer* que es una reminiscencia de la Epístola a los Hebreos: “El Señor, tu Señor, es un fuego ardiente” (12,29), y va a vincular el elemento “teológico” de la especulación boehmiana con el elemento filosófico-natural.<sup>4</sup> La naturaleza no es para Boehme

<sup>1</sup> Una buena compilación de los textos e ideas bohemianos sobre el mal se encuentra en A. BILLICSICH, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, II 2eme éd., Wien-Köln 1955, pp. 33-91.

<sup>2</sup> Sobre el *Ungrund* y la naturaleza de Dios, A. KOYRE: *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1929. (reprint New York, 1968), pp. 303-415; H. GRUNSKY: *Jacob Boehme*, Stuttgart, 1956, pp. 63-77.

<sup>3</sup> Cfr., J. HYPPOLITE: *Structure et g n se de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, II, Paris, 1946, p. 524.

<sup>4</sup> Sobre los paralelos de la cólera de Dios con Lutero: H. BORNKAMM: *Luther und Boehme*, Bonn, 1925, pp. 145-147.



sino una guerra sorda y terrible por el poder, la vida y todo lo que hay en la Naturaleza es tenebroso y en angustia. Esta impermanencia febril que caracteriza a la vida del Universo está relacionada con un término del Nuevo Testamento: "la rueda de la vida":<sup>5</sup> día y noche, las estaciones y las edades, la vida y la muerte, constituyen una sucesión ininterrumpida que Boehme simboliza con el fuego, cuyo poder consume todo ser permanente. Por otro lado, todo lo que es permanente contiene en las profundidades de su ser a este fuego nunca extinguido, que no busca sino liberarse, y aun Dios no existe en su perfección concreta y positiva sino en tanto se funda sobre esta perfección reprimida.<sup>6</sup> Sabiendo muy bien que Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza, Boehme se deja inspirar por poderosas analogías antropomórficas al describir la naturaleza de Dios. Esta corresponde al elemento apasionado de la conciencia humana, a este poder afectivo y tumultuoso que funda nuestra personalidad, y en tanto que tal, sirve a Boehme como principio de "justificación" de lo apasionado, de lo vigoroso, de lo que se llamará más tarde lo *voluntario*. en lo real. Sin duda el germen del mal está en esta naturaleza apasionada, pero la naturaleza tiene un valor muy positivo, pues es sólo proyectando su naturaleza como un ser puede realizar su individualidad; es decir, es necesario que los poderes particulares que yacen en el inconsciente sean despertados, explicitados, encarnados en obras para que lleguemos a ser lo que somos. Lo mismo ocurre para el Dios de Boehme, que ha proyectado su naturaleza como "contragolpe" (*Gegenwurf*), para que sus poderes ocultos se manifiesten en ella. Hay en Dios una profunda "aspiración" a manifestarse, que lo lleva a asumir su naturaleza. La naturaleza eterna pasa a través de etapas sucesivas de "evolución" y, llegada a un cierto punto, una terrible locura estallará, dando nacimiento al ser creado. Es el momento del nacimiento del ser, del ser creado.<sup>7</sup> El ser creado tiene para Boehme tres regiones o tres mundos: el mundo de la luz, el cielo; el mundo

---

<sup>5</sup> *Jac* 3.6. La rueda del nacimiento será un *leitmotiv* de toda la escuela de Boehme. Cfr. por ejemplo: FR. CHR. OETINGER: *Biblische und Emblematisches Wörterbuch*, Stuttgart, 1776 (Reprint Hildesheim, 1969), pp. 488-490.

<sup>6</sup> Esta idea está poderosamente desarrollada en Schelling; cfr. nuestro artículo *La facticidad y la ambigüedad de Dios según Schelling*, DIALOGOS, N° 17, San Juan, P. Rico, 1969.

<sup>7</sup> El rayo debe representar la libertad de Dios en la creación y la ausencia de continuidad ontológica entre lo creado y lo increado.



de las tinieblas, el infierno, y el mundo del hombre, la tierra. Esta distinción no es ni cosmogónica ni escatológica, sino propiamente *metafísica*, y es en ella donde la dicotomía antigua entre lo sensible y lo inteligible cede su lugar a una tricotomía que la teología cristiana ha enseñado siempre, pero que nunca hasta entonces ha recibido una formulación metafísica adecuada. No es necesario considerar lo sensible como el mal:<sup>8</sup> Baader, el más grande discípulo de Boehme, señalará que los que buscan el origen del mal en la materia confunden las cadenas y el calabozo con el prisionero. La materia no es sino la consecuencia y la manifestación del pecado, pero en tanto que “cadenas y calabozo”, es también un muro de protección contra él: “. . . ist . . . dieser Kerker . . . das einzige, was die verzehrende Feuer noch sänftiget”.<sup>9</sup> En cuanto a Boehme mismo, y en este punto, está en compañía de Orígenes y de San Gregorio el Grande; la materia es debida a la misericordia de Dios que quería proteger a nuestros primeros padres contra el poder penetrante del pecado: “. . . Dios ha introducido el alma en la carne y la sangre, para que no se volviera fácilmente susceptible de la esencia de la ira” (*Sex puncta theosophica*, 7,19). De hecho, la defensa del ser real llega hasta la profunda idea de que el mundo de las tinieblas no es malo en sí mismo. Las tinieblas son el infierno, pero el infierno no es infierno, es decir, no es *infernus*, sino para aquellos que han sido arrojados a él, y no para los que han nacido en él. Hay incluso una diferencia entre los diablos y los demonios: mientras que los diablos son ángeles rebeldes que han sido precipitados al infierno y allí sufren, el abismo “tiene criaturas, pero éstas son de la misma fiera esencia. No sienten dolor; para ellas la luz sería un dolor. Pero para los diablos caídos, que en el principio fueron creados en el mundo de las luces, para ellos

---

<sup>8</sup> Schelling, en un escrito fuertemente influenciado por Boehme, observa: no hay que olvidar que lo contrario del cielo no es la tierra, sino el infierno. *La esencia de la libertad humana*, Bs. As., 1950, pág. 91.

<sup>9</sup> *Werke* 13, 121. Retomando un tema del boehmiano francés L. C. de Saint-Martin, Baader dirá que el diablo es un “espiritualista” encarnizado contra la materia, en tanto que para el hombre la materia ha sido ofrecida para detenerlo ante el abismo: gracias a ella, él puede “ebensowohl, um einem bösen Inneren zu entgehen . . . als . . . einen bösen Aeusseren sich zu erwehren und dagegen sich zu schirmen . . .” *Werke* 7, 243. Cfr. también 2,418. Frente al caos de la impermanencia satánica, la naturaleza material tiene como función reunir “los restos esparcidos” del ser.



la oscuridad es dolor”.<sup>10</sup> Originariamente las tinieblas han sido creadas como lo contrario de las luces y, en tanto que tales, pertenecen al orden universal: “En la vida de la oscuridad . . . no hay aflicción; pero lo que con nosotros sobre la tierra es aflicción . . . es en la oscuridad fuerza y alegría según la propiedad de la oscuridad, tanto como la angustia es la vida del veneno . . .” (*Sex puncta theologica* 9,13). Según el principio metafísico del orden compuesto por contrarios que se completan, “todo es bueno en su esencia”, desde que, siendo siempre lo contrario de las otras, cada cosa sería buena si hubiera permanecido en el principio en el que fue creada.<sup>11</sup> Esta visión del ser creado es propiamente bíblica: no es sólo el ser como tal lo que es bueno a causa de razones metafísicas, sino también el ser en tanto que orden. La lógica de este optimismo implica que el mal, en lugar de ser una *privación*, es decir una cualidad ontológica negativa, es un *acontecimiento* que trastrueca el orden.<sup>12</sup> Es la caída de Lucifer lo que desencadena la catástrofe ontológica del mal,<sup>13</sup> Lucifer “enciende” el fuego que yace en la naturaleza de Dios (*Quaestiones theosophicae* 14-15,1-2); lo incita a salir de su estado subordinado y latente, y por el hecho de que lo que debía permanecer por esencia en la base ha subido a “la superficie”, el orden jerárquico del ser se encuentra trastocado. Sin pretender descifrar el sentido exacto del simbolismo ontológico de Boehme, se podrá más bien destacar cuán próximo se encuentra de los enfoques de Kant. Para Kant, el imperativo categórico ordena al hombre no buscar su felicidad personal sino en tanto ella está subordinada al deber de obediencia a la ley moral; e, invirtiendo este orden, se opta por el mal. Para Boehme la naturaleza del fuego es buena en tanto no es sino el fundamento de Dios, y el mal no nace sino en el momento en que el fuego se hace autónomo en relación con su función ontológica. Esta “emancipación” del *zorn Feuer*

---

<sup>10</sup> *Sex puncta theosophica* 2, 36. Boehme distingue también entre Lucifer creado y Satan, que no es una criatura, sino un “fundamento infernal” (*Quaestiones theosophicae*), 11, 6, 4, 6.

<sup>11</sup> *De triplici vita hominis* 13, 1; *De electione gratiae* 8, 8.

<sup>12</sup> La justicia es el orden estable de los tres principios metafísicos, y Boehme destaca: “wenn jetzt einer einen rechten Menschen siehet stehen, so mar er sagen: Hier sehe och drei Welten stehen, aber nicht gehen . . .” *Sex puncta theosophica* 2, 39.

<sup>13</sup> Para Boehme el mal no es una esencia eterna sino una categoría positiva, y justamente por eso su metafísica puede culminar en una escatología optimista. El mal siguió la elección libre de Lucifer, es decir, no es una categoría esencial y por tanto necesaria del Ser: puede no ser eterno.



es debida, no se sabe bien cómo, a Lucifer. Lucifer, como lo dice el primer escrito de Boehme, quería ser su propio Dios, es decir, él “über die Gottheit wollte ausfahren in Hochmuth . . .” (*De tribus principiis* 14,85). Evidentemente esto era imposible, y en lugar de esto él “fuhr in sich selber” (*Ibid.*), pues “je höher du fährest, je tieffer bist du im Abgrunde . . .” (*De tribus principiis* 16,52). El orgullo es la culminación del egoísmo; no obstante el mal no se encuentra en el principio de la egoidad, sino en su mal uso. El universo boehmiano está en un devenir poderoso, y el egoísmo, que es el volverse hacia sí, es al mismo tiempo una regresión ontológica.<sup>14</sup> En lugar de ser y de progresar con los demás, el egoísta se detiene, se contrae y toma una posición *contra* ellos, autocondenándose al aislamiento. Sólo el alma que se ha entregado a Dios y a los otros recibirá la inteligencia divina del todo y “er viel reicher ist, als er zuvorhin in der Seinheit war: Dann in den eigenen Willen hat und fasset er nur ein Particular, aber der Verlassenheit kommt er in das Gantze . . .”) (*Mysterium Magnum*, 67,13). No obstante, el abandono no significa la disolución de la existencia personal: muy por el contrario; ésta última no se ha perdido sino por el egoísmo. El alma, en su codicia y su envidia, está menos ligada a *lo propio* que a lo extraño: “die Selbsheit . . . zeucht in ihre Selbst-Begierde fremdes Wesen an sich . . .” (*De signatura rerum* 15,12). La consecuencia de la codicia es insatisfacción y conflicto eterno: el alma es incapaz de asimilar los elementos extraños que absorbe continuamente, y al mismo tiempo su codicia la constituye como indigencia permanente.

El mal es pues el poder de la naturaleza pervertida en el uso del yo orgulloso y rebelde, y es la descripción boehmiana del diablo lo que permitirá esbozar una especie de fenomenología del mal. El diablo está aterrorizado por la luz, tiene vergüenza de ella y es impotente ante ella. Ella le recuerda su destino originario, y su vergüenza lo pone en un estado de rabia que le hace vencer su temor; de este modo la existencia diabólica se convierte en un ataque encarnizado contra el bien.<sup>15</sup> Y con todo, el diablo es impotente fuera de su propia esfera; es por esto que trabaja continuamente en la seducción del hombre que es el único que puede ofrecerle, y

<sup>14</sup> Los diablos “haben ihre Imagination zurück in sich erhoben . . .” *Mysterium magnum* 22, 31, “. . . ist Luzifer im Grimme verschlungen worden, weil sein freyer Wille aus der Gelassenheit von Gottes Geist abwich ins Zentrum zum Eigenmacher und Schöpfer . . .” *De tribus pricipiis* 5, 25.

<sup>15</sup> Cfr. los bellísimos análisis de H. GRUNSKY: *Jacob Boehme*, pp. 241-242.



va a ofrecerle, la ayuda necesaria. (*Sex puncta theosophica* 10,7). Sin embargo, la *Escritura* habla de poderes y de principados; ¿cómo entender su impotencia? Se comprende la impotencia del diablo a través del concepto boehmiano de *fantasía*, es decir "... ein Spiel der Natur Selbheit, da sie mit sich selber in der Ungleichheit spielet in der Eigenschaften". (*De electione gratiae* 4,26). *Fantasía* significaba, en el antiguo alemán, un juego de manos de la juglaría, y para Boehme expresa la verdad misteriosa de que hay una contrapartida infernal de los juegos y las ocupaciones maravillosas de las fuerzas del mundo de las luces. Hay un paralelismo espantoso entre el bien y el mal: el diablo tiene sus propias virtudes, hay una sabiduría (*sophia*) infernal, una Trinidad de fantasía, y el mal tiene una aspiración al ser sustancial.<sup>16</sup> Sin embargo, aparece una diferencia esencial: y es que en la esfera de disimilaridad, que no es sino "auto-enemistad . . . una vida de malicia y falsedad (*Sex puncta theosophica* 3,6), ninguna imagen permanente puede llegar a la existencia pues el diablo es una hostilidad eterna, una voluntad contraria a sí misma (*De tribus principiis* 4,72). De este modo, a pesar de su eclosión intensa, el juego fantástico de las potencias infernales no llega a enraizarse como una sustancialidad completa; aspira a la permanencia del bien, pero vanamente; y, de hecho, el carácter *vano* de lo diabólico es destacado por Boehme. *Vanidad*, en el lenguaje boehmiano, tiene un sentido propiamente metafísico: designa los esfuerzos de la impermanencia que están destinados al fracaso.<sup>17</sup> Hacia el fin de su vida, Boehme llamará vanidad al *centrum naturae*: el cubo de la rueda ígnea de la naturaleza (*Mysterium magnum* 10,9). Con evidencia, no se trata de cualquier cosa superficial, sino de la impermanencia febril que es una definición excelente del diablo, es decir de una criatura cuya esencia misma es la caída.<sup>18</sup> Por otra parte, un ser vano pretende por lo común una excelencia más grande que la que le corresponde realmente; tal exce-

<sup>16</sup> *Sex puncta theosophica* 10; *De electione gratiae* 4, 43; *Mysterium pansophicum* 7, 21.

<sup>17</sup> Para la interpretación baaderiana de la vanidad E. SUSINI: *Franz von Baader et le romantisme mystique III. La philosophie de Franz von Baader* 2, p. 286, n. 1.

<sup>18</sup> Otra imagen espacial que expresa bien la existencia caída es la del *torbellino*: "Was nehmlich weder aus, noch ein kann, und doch über und unter sich getrieben wird, was weder bestehen: noch sich fortbewegen kann, das treibt in sich oder fällt, stürzt in sich, welches immanentes Fallen das in sich abgründige Kreisen ist." *Werke* 3, 326 n. 1.



lencia se encuentra pues asociada con la falsedad. No se trata, no obstante, de una simple ausencia de lo verdadero, sino de una oposición activa a la verdad.<sup>19</sup> El hombre y el ángel, por su naturaleza creada, llevan una imagen de Dios que no se ha perdido simplemente por la caída, sino que se encuentra reemplazada por una imagen infernal. En adelante el alma vivirá en la falsedad, y es por eso que la *Escritura* llama al diablo padre de la mentira. La existencia misma de Lucifer es de mentira, pues quiere aparecer como “un reino extranjero”, y sin embargo no es más que un parásito del reino de las tinieblas, creado por Dios. La vida del mal es mentirosa, pues pretende la autonomía en relación con Dios y en relación con los otros. La forma de la existencia diabólica es la mentira: siempre dirá que el mal es el otro. “En la oscuridad... Cada forma es mentirosa para sí misma, y cada una dice a la otra que es mala y contraria a ella, que hay una causa de su inquietud y fiereza. Cada una piensa para sí: si al menos la otra forma no existiera, tendrías descanso; y sin embargo, cada una de ellas es mala y falsa... Pues todas lo son, y mentir es su verdad. Cuando hablan mentiras, hablan de sus propias formas y propiedades” (*Sex puncta theosophica* 9, 2-3). La profunda dialéctica de esta última frase expresa la culminación del mal: el mal proyecta su propia negatividad viciosa en otro, y de este modo dice la verdad sobre sí mismo en forma de mentira.<sup>20</sup> Sin embargo esta mentira existe. ¿Cómo es compatible con la bondad de Dios? La respuesta que se esboza a través de toda la obra de Boehme es más radical que la ofrecida por la tradición, pues el mal, debido efectivamente a la libertad creada del diablo y del hombre, debe su existencia, en cierta medida, a la libertad de Dios. En el origen del pensamiento de Boehme hay una rebelión violenta contra la doctrina de la predestinación, que hace de Dios, con palabras del boehmiano francés L. C. Saint-Martin, a la vez “padre y tirano al mismo tiempo”.<sup>21</sup> Predeterminando el destino eterno de las almas, Dios se habría determinado también a sí mismo en cierto modo, y es por esto que en el comienzo de su especulación Boehme dirá que Dios, lejos de predestinarla, no ha siquiera previsto la caída de Lucifer (*Aurora* 14,35). Evidentemente el teósofo no podrá mantener esta visión ingenua; pero su especulación más tardía, más articulada, no hará

<sup>19</sup> Comentando a Boehme, Baader dirá: “Finsterniss ist nich blosee Abwesenheit des Lichtes, sonder terror lucis...” *Werke* 13, 90.

<sup>20</sup> H. GRUNSKY: *Jacob Boehme*, pp. 225-226.

<sup>21</sup> *Des erreurs et de la vérité*, I. Edimbourg, 1775, p. 6.



sino agravar las dificultades que encuentra en la teodicea desde el comienzo: ya en *Aurora* decía que si Dios pudiera querer el bien y el mal, de ello se seguiría una “destrucción” en el corazón mismo de la divinidad. Por otra parte Dios es libre, y la libertad, que no es nunca libertad pasiva de indiferencia sino tendencia a la manifestación (*Sex puncta theosophica* 3,14-15), arrancará de la naturaleza, de lo real, es decir, del ser que contiene — al lado del sí, el no, y al lado de la dulzura del amor, la fuerza de la egoidad. De todos modos, estrictamente hablando, esta aspiración divina al ser no explicaría sino la posibilidad del mal y no su actualidad— y sin embargo Boehme no siempre distingue muy claramente estas dos categorías.<sup>22</sup> Lo que es más, aun una distinción rigurosa y explícita no resuelve en verdad el problema. Por cierto, si la naturaleza divina no es sino la base del mal en Dios, que el diablo y el hombre suscitarán en el mundo, entonces la abolición del mal parece ser posible, pues no es más que una realidad existencial, contingente, actual; pero esto dejará siempre a la naturaleza eterna como esencia o potencialidad del mal en Dios.

Lo que es paradójico es que haya sido justamente su visión poderosa de la libertad positiva lo que ha arrastrado a Boehme a una especulación que sólo una exégesis simpática podría eximir de la acusación de panteísmo. El Dios de Boehme es una libertad actuante que busca la manifestación, y el zapatero de Görlitz no era capaz de formular claramente la diferencia entre espontaneidad creadora y continuidad por emanación. Ningún otro pensador ha captado tan dramáticamente como Boehme la dialéctica de la luz y de las tinieblas, de la fuerza y de la dulzura, de la razón y de la pasión; pero no podía delimitar la relación de lo terrible y de lo iracundo con un Dios soberano. Nadie expresa con más vigor que Boehme la positividad del mal, pero no llega a distinguir claramente sus niveles metafísicos, físicos y morales, y, a los ojos de un Kant, sería culpable de heteronomía. Con todo, es a Kant a quien hay que compararlo; y para una filosofía cristiana del mal su contribución podrá ser todavía más fecunda que la del pensador de Königsberg. Que atribuya el mal actual a la caída de una criatura, significa que para Boehme el mal no es un estado o una calidad del ser universal, sino un acontecimiento ocurrido en la historia del ser. En perfecto acuerdo con Kant, sostiene que el mal no se sitúa

---

<sup>22</sup> Cf. *Sex puncta theosophica* 3, 4; *Mysterium magnum* 6, 12; *De tribus principiis* 21, 20.



en ninguna región metafísica específica, sino en el trastrocamiento del orden propio de estas regiones. Dicho de otro modo: el mal, aun estando enraizado en los espesores de la naturaleza ígnea, no es sino obra de una libertad actuante. Y justamente es por sus bases en la naturaleza, activada por la libertad, es decir por su *heteronomía*, por lo que la noción boehmiana del mal aventaja a la de Kant. En lugar de sucumbir a la tentación de abundar exclusivamente en la ontología o en la ética, Jacob Boehme ha logrado reconciliarlas e integrarlas en una verdadera metafísica del mal. Encontrando el mal en la naturaleza y concentrándolo en el diablo, poderosamente ayudado en su esfera por el hombre, Boehme no sólo obedece a la letra de la *Escritura*, sino que permanece fiel también a su lógica. Dios ha encontrado buena *toda* la creación, no solamente al hombre; conviene entonces que el mal no se limite al hombre, sino que se extienda a toda la realidad creada.