El problema del mal

Agustín Echavarría
Modo de citar:
Echavarría, Agustín. 2017. "El problema del mal". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=https://dia.austral.edu.ar/El_problema_del_mal

Se entiende habitualmente por “problema del mal” la dificultad especulativa de hacer compatible la existencia del mal en el mundo con la afirmación de la existencia de un Dios omnipotente, sabio y bueno. Aunque se trata de uno de los problemas más antiguos de la filosofía, conserva una perenne actualidad, y ha suscitado grandes debates en el último medio siglo, sobre todo en el seno de la tradición de la filosofía analítica de la religión.

¿Cómo es posible que exista el mal, si hay un Dios bueno, sabio y todopoderoso? ¿Cómo puede un ser tal permitir los horrores que cotidianamente experimentamos en el mundo? En esta entrada se analizarán estas preguntas en sus diferentes formulaciones y variantes. Se expondrán también algunas de las principales alternativas de solución propuestas a lo largo de la historia de la filosofía, haciendo una valoración crítica de cada una de ellas. Por razones de brevedad y de relevancia en el debate actual, se dará una cierta preeminencia (aunque no exclusividad) a los planteamientos del problema y las soluciones provenientes de la tradición de la filosofía analítica.

1 Formulación del problema ↑

La formulación más antigua del problema del mal de la que se tiene noticia es la que Lactancio atribuye a Epicuro, y está formulada a modo de un pseudo-cuatrilema: “O bien Dios quiere suprimir los males y no puede, o bien puede y no quiere, o bien ni puede ni quiere, o bien quiere y puede; si quiere y no puede, entonces no es omnipotente, lo cual es impropio de Dios; si puede y no quiere, entonces no es bueno, lo cual tampoco conviene a Dios; si no puede ni quiere, entonces no es ni omnipotente ni bueno, con lo cual no es Dios; finalmente, si puede y quiere, ¿de dónde procede el mal?” (Lactantius 1844, 120B-121A). Según Rovira (2009, 123), no se trata de un auténtico cuatrilema, porque mientras las tres primeras alternativas conducen a una contradicción entre la misma noción de Dios y la existencia del mal, la cuarta deja abierta la posibilidad de evitar esa contradicción, a condición de que se encuentre una plausible explicación al origen del mal.

Otra formulación clásica del problema es la presentada por Boecio: “Si Dios existe, ¿de dónde provienen los males? Por otra parte, ¿de dónde proceden los bienes, si Dios no existe?” (Boethius 1984, 9). En este caso, la creencia en la existencia de Dios y en la no existencia de Dios se presentan *prima facie* en igualdad de condiciones frente a evidencia de la existencia del mal, por estar este contrabalanceado por la existencia del bien, que reclama un origen causal.

Ninguna de estas formulaciones clásicas apunta inequívocamente a la conclusión de la no existencia de Dios. No obstante, el problema del mal es presentado con mucha frecuencia como el principal argumento a favor del ateísmo. Conviene entonces analizar el problema en su formulación expresamente ateísta. Las formulaciones del problema que intentan concluir la no existencia de Dios a partir de la no existencia del mal pueden clasificarse según dos criterios diferentes.

Según que intenten establecer su conclusión de manera apodíctica o, por el contrario, de manera meramente probable, los argumentos ateístas a partir del mal pueden ser “deductivos” o “inductivos”. Son “deductivos” aquellos argumentos que pretenden probar que la existencia de Dios es absolutamente incompatible con la existencia del mal, sea del mal tomado en general, sea considerando algún tipo de mal en particular. A su vez, son “inductivos” aquellos argumentos que, aunque admiten que la existencia del mal no elimina por completo la posibilidad de la existencia de

Dios, afirman que la existencia del mal aporta mayor evidencia en contra de la existencia de Dios que a favor de su existencia.

Por otra parte, si se toma como criterio de clasificación de los argumentos ateístas a partir del mal el que tomen como punto de partida la existencia del mal en general o la existencia de algún tipo o especie de mal en particular, encontramos por un lado el llamado "problema lógico del mal", y por otro el llamado "problema evidencial del mal". Como se verá, esta clasificación se solapa de algún modo con la anterior, pero, dado que esta última es más difundida y aceptada, se adoptará aquí como criterio de exposición.

1.1 El problema lógico del mal o argumento "global" ↑

Se llama habitualmente "problema lógico del mal" a todo argumento que plantea que se da una contradicción lógica entre el concepto mismo de Dios y la existencia del mal en general. Por tomar como punto de partida la existencia del mal tomada universalmente, sin entrar en consideraciones acerca de los tipos de mal, o su cantidad y cualidad, se le ha llamado también "argumento global" (van Inwagen 2006), por contraposición al argumento "local" que se expondrá más adelante.

Una formulación paradigmática del problema lógico del mal es la presentada por Tomás de Aquino, inmediatamente antes de formular las famosas cinco vías para probar la existencia de Dios: "Parece que Dios no existe. Pues si uno de dos contrarios fuese infinito, el otro se destruiría totalmente. Ahora bien, bajo el nombre 'Dios' se entiende esto, a saber, que es un cierto bien infinito. Por consiguiente, si Dios existiese, no existiría ningún mal. Ahora bien, hay mal en el mundo. Por lo tanto, Dios no existe" (*Summa Teologiae* I q2 a3 obj. 1). Se trata de un argumento global, porque plantea que bastaría la existencia de un mal (cualquiera sea) para probar la no existencia de Dios, y se trata de un argumento "lógico", porque postula que se da una contradicción directa entre la naturaleza de Dios como Bien absoluto, y la existencia del mal.

En el siglo XX, el argumento fue reeditado con gran impacto en el ámbito de la filosofía analítica por John L. Mackie, en los siguientes términos: "En su forma más simple, el problema es este: Dios es omnipotente; Dios es totalmente bueno; y aun así, el mal existe. Parece haber una contradicción entre estas tres proposiciones, de tal forma que si dos de ellas fueran verdaderas, la tercera sería falsa. Pero al mismo tiempo, las tres son partes esenciales de la mayoría de las posiciones teológicas: el teólogo, al parecer, debe adherir y no puede consistentemente adherir a las tres" (Mackie 1955, 200). Esta formulación da pie a dos diferentes variantes del argumento, a las que Trent Dougherty y Jerry Walls (2013, 379) han llamado argumento "anti-teísta *simpliciter*" y "argumento contra los atributos de Dios". El argumento anti-teísta *simpliciter*, que concluiría directamente la no existencia de Dios, es formulado por estos autores del siguiente modo:

- Si hay un Dios con poder y bondad infinitos, entonces no hay mal.
- Pero hay mal.
- Entonces, no hay un Dios con poder y bondad infinitos.

El argumento contra los atributos de Dios concluiría simplemente la negación de alguno de los atributos que el teísmo clásico predica de Dios. Dougherty y Walls lo formulan así:

- Si Dios fuera completamente bueno, querría eliminar el mal.
- Si Dios fuera todopoderoso, podría eliminar el mal.
- Pero hay mal.
- Por tanto, si hay un Dios, él no debe ser completamente bueno o todopoderoso.

También según Dougherty y Walls, este argumento, en cualquiera de las dos formulaciones, descansa sobre una premisa no explicitada, a saber, la que postula lo siguiente: "si Dios pudiera y quisiera eliminar el mal, este sería eliminado por completo, o bien nunca habría existido". Como se verá más adelante, la mayor parte de las respuestas al problema del mal que no quieren abandonar los atributos divinos del teísmo clásico, enfocan sus argumentos en la negación de esta premisa no explicitada. En este sentido, la formulación del problema lógico del mal de Tomás de

Aquino arriba presentada resulta la más radical, porque supone directamente que es la naturaleza divina la que, en caso de existir, excluiría de suyo la existencia del mal, y no simplemente algún atributo suyo como su poder o su voluntad.

1.2 El problema evidencial del mal o argumento "local" ↑

Se llama habitualmente problema "evidencial" del mal a todo argumento que, sin negar que sea posible la co-existencia de Dios y el mal, esgrime la existencia de cierto tipo de males, o de ciertas instancias particulares de males, como evidencia contraria a la existencia de Dios. Por tomar como punto de partida la existencia de ciertos males en concreto, se le ha llamado también "argumento local" (van Inwagen 2006). Los males concretos a los que apela este argumento reciben la calificación de "horrendos", "gratuitos" o "injustificables", dando a entender que se trata de un tipo de males que de suyo no admiten la ordenación directa a ningún bien ulterior.

El argumento evidencial o local adopta a su vez dos formas. Por una parte, adopta una formulación "deductiva", cuando presenta la existencia de males "horrendos", "gratuitos" o "injustificables" como una evidencia que excluye por completo la posibilidad de la existencia de Dios. La formulación deductiva más conocida del argumento evidencial ha sido presentada por William Rowe (1979, 336), y se expresa en los siguientes términos:

- Existen ejemplos de sufrimiento intenso que un ser omnipotente y omnisciente podría haber impedido, sin que se perdiesen algunos bienes mayores, y sin permitir algunos males equivalentes o peores.
- Un ser omnipotente, omnisciente y totalmente bueno impediría que ocurriese todo sufrimiento intenso, a menos que no pudiera hacerlo sin que se perdiesen grandes bienes, o sin permitir algunos males equivalentes o peores.
- Por consiguiente, no existe un Dios omnipotente, omnisciente y totalmente bueno.

El éxito del argumento depende, naturalmente, de la posibilidad de detectar ejemplos inequívocos de sufrimiento intenso, tales que se pueda concluir de modo inapelable que son del todo "injustificables", o que no pueden ser ordenados a ningún bien ulterior. Como se verá, este requerimiento abre un flanco para una crítica al argumento.

Por su parte, los argumentos evidenciales de tipo "inductivo" no pretenden concluir que la existencia de males "horrendos" excluye por completo la posibilidad de la existencia de Dios, pero afirman que estos males proporcionan una evidencia en contra de la existencia de Dios, que es más fuerte que la evidencia con que contamos a favor de su existencia. A su vez, los argumentos inductivos pueden ser de tipo "probabilístico" o "explanatorio".

El argumento evidencial inductivo es "probabilístico" cuando pretende establecer, dada la existencia de males horrendos, la no existencia de Dios como una conclusión más probable que su contraria, mediante un cálculo de probabilidades. La formulación más conocida de este argumento ha sido presentada también por William Rowe (1996). Según Rowe, así como todo ateo sensato debe admitir que la probabilidad de que exista Dios es mayor que 0, del mismo modo todo teísta sensato debe admitir que la probabilidad de que existan males horrendos y de que simultáneamente exista Dios, es menor a 1. Así, la posición atea y la teísta parten de una cierta igualdad de condiciones. A partir de esta suposición, el argumento se desarrolla como sigue:

- Dada la proposición P: Ningún bien que conozcamos justifica que un ser omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno permita E1 y E2 (donde E1 y E2 son instancias de sufrimiento particularmente horrendo que sabemos que han ocurrido).
- Y la proposición G: Dios existe
- Si asumimos que: Pr(G) = Pr(~G) = Pr(P) = Pr(~P) (igualdad de condiciones)
- Y asumimos que: Pr(G) > 0 (concedido por ateos sensatos)
- Y asumimos que: Pr(P/G) < 1 (concedido por teístas sensatos)
- Pr(P/G) < Pr(P/~G) → Pr(G/P) < Pr(G/~P) (Teorema)
- ~G → P (Por la definición de P)
- Pr(P/~G) = 1. (Por lo dicho en 5)
- Pr(P/G) < Pr(P/~G). (Por lo dicho en 3 y 6)

- Pr(G/P) < Pr(G/~P), es decir, P desmiente (relativamente) G. (Por 4 y 7)

En definitiva, el argumento pretende establecer que la probabilidad de que existan males injustificados y que simultáneamente exista Dios es inferior a la probabilidad de que haya males gratuitos y que no exista Dios.

Por su parte, el argumento evidencial inductivo adopta una forma "explanatoria" cuando pretende establecer que, frente a la existencia del mal, el ateísmo es una explicación más simple y satisfactoria que el teísmo. El argumento, utilizado clásicamente por Hume y, más recientemente, por Paul Draper (1989), apela a una "inferencia a la mejor explicación": dado un determinado *corpus* de evidencias, las diferentes hipótesis que dan cuenta de las mismas deben ser juzgadas en función de dos variables: su poder explicativo y su simplicidad. En estas condiciones, el argumento sostiene que el "naturalismo" tiene mayor poder explicativo que el teísmo frente a la existencia del mal en el mundo, y es también una explicación más simple que aquél.

La formulación clásica de Hume es la siguiente: "Hay cuatro hipótesis que pueden ser trazadas con respecto a las causas primeras del universo: que estas están provistas de perfecta bondad, que están provistas de perfecta malicia, que son opuestas y ambas tienen bondad y malicia, que no tienen ni bondad ni malicia. Fenómenos mezclados jamás pueden probar los dos primeros principios, que no tienen mezcla. Y la uniformidad y estabilidad de las leyes generales parece oponerse al tercero. Por consiguiente, el cuarto parece ser mucho más probable" (Hume 1779, 212). En definitiva, dada la mezcla de bien y mal que encontramos en la realidad, la suposición de que las causas del universo son neutras desde un punto de vista valorativo –afirmación propia del naturalismo– resulta una explicación mucho más simple y adecuada que el teísmo.

2 Respuestas al problema del mal ↑

A lo largo de la historia de la filosofía se han presentado innumerables intentos de responder al problema del mal en las diversas formulaciones arriba enunciadas. Sin pretensión de exhaustividad, conviene hacer una exposición sistemática de las distintas respuestas siguiendo un hilo conductor conceptual. Con este fin, se utilizará como criterio de clasificación de las respuestas el cuatrilema de Epicuro, exponiendo las distintas soluciones al problema según las distintas opciones que, sin negar la misma existencia de Dios, presentan los extremos del argumento. Según este criterio, las diferentes opciones para dar respuesta al problema son tres: a) negar la omnipotencia de Dios; b) negar la bondad divina; c) afirmar los atributos divinos del teísmo clásico, e intentar explicar el origen del mal, dando una explicación plausible de las razones que Dios puede haber tenido para su permisión.

2.1 La devaluación de los atributos divinos ↑

Las dos primeras alternativas de solución al problema del mal que permite la formulación de Epicuro consisten en la negación, o al menos la atenuación o redefinición, de alguno de los atributos divinos afirmados por el teísmo clásico, a saber, la omnipotencia o la bondad. A estas dos alternativas de solución se las puede tratar en común, en tanto que ambas constituyen una cierta "devaluación de los atributos divinos". En ambas alternativas se paga el precio de reducir de algún modo la perfección divina, para hacerla compatible con la existencia del mal. La devaluación de los atributos divinos supone así la aceptación de la contradicción presentada en la formulación "lógica" del problema del mal: dado que habría una contradicción entre el concepto tradicional de Dios y la existencia del mal, es necesario modificar aquel concepto para sortear esa contradicción. Conviene analizar ambas propuestas en detalle.

2.1.1 Devaluación de la omnipotencia ↑

Una primera alternativa de solución al problema del mal mediante devaluación de sus atributos consiste en tratar de mitigar, negar o redefinir el poder de Dios, de tal manera que la posibilidad de eliminar por completo el mal del mundo quede fuera del alcance del poder real de Dios. Esta alternativa tiene a su vez tres diferentes variantes: a) simple

negación de la omnipotencia divina; b) *kénosis* de la omnipotencia divina; c) omnipotencia mitigada.

La primera opción, a saber, la simple negación de la omnipotencia divina, fue sostenida explícitamente por Hans Jonas en su libro, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz.* Ante el horror de los campos de exterminio nazis, este autor considera inaceptable la imagen de un Dios todopoderoso que, pudiendo eliminarlo, permanezca impasible frente al sufrimiento humano: "Estrictamente conectada con el concepto de un Dios sufriente y un Dios cambiante está la idea de un Dios que nos cuida, que no es lejano y distante y cerrado en sí mismo, sino implicado en aquello de lo que se preocupa. […] Afirmamos a este propósito, para legitimar nuestra imagen de Dios, el tener que renunciar a la doctrina tradicional de la absoluta, ilimitada omnipotencia divina" (Jonas 1991, 30-31).

Según Jonas, el mismo concepto de omnipotencia es contradictorio en sí mismo, ya que una potencia absoluta carecería por completo de objeto: "Potencia total, absoluta, significa potencia que no está limitada por nada, ni siquiera por la existencia de cualquier cosa en general, extraño a ella y distinto de ella. […]. La potencia absoluta no tiene por eso, en su soledad, ningún objeto sobre el cual poder obrar. Pero, como potencia privada de objeto, es potencia privada de poder, potencia que se niega a sí misma" (Jonas 1991, 32).

La segunda alternativa es sostenida por los representantes de distintas formas de "teología del proceso", entre ellos John Polkinghorne y Jürgen Moltmann (1973). Estos autores entienden el acto de creación de Dios como una *kenosis*, "abajamiento" o "renuncia" de Dios a su omnipotencia, que tendría por finalidad dejar lugar a la acción de las criaturas. En este contexto, el mal surgiría en la medida en que Dios ha decidido no ejercer su poder para que la criatura pueda obrar con autonomía: "Kenosis de la omnipotencia. Esta afirmación se centra en que Dios permite que lo creado sea y actúe, de tal modo que, mientras que todo lo que pasa es permitido por la providencia general de Dios, no todo lo que sucede está de acuerdo con la voluntad de Dios, o es producido por la providencia divina especial. Entender esto es básico para la interpretación de la historia evolutiva como un hacerse a sí misma de la creación. Entender esto es también básico para la afirmación de la teodicea de que Dios no quiere el acto de un asesino o la fuerza destructiva de un terremoto, pero permite que ambas cosas sucedan en un mundo en el que el poder divino está deliberadamente auto-limitado para permitir un espacio causal para las criaturas" (Polkinghorne 2001, 102).

La tercera posición, la "mitigación" de la omnipotencia, es sostenida por teólogos como Andrés Torres Queiruga, quien defiende la idea de que, aunque Dios es omnipotente, eso no significa que pueda evitar el mal, porque el mal, en todas sus formas (mal físico y mal moral) es una consecuencia necesaria de la limitación de las criaturas, y, por consiguiente, es una consecuencia necesaria de la creación del mundo. Dios puede hacer todo aquello que no implica contradicción, pero un mundo sin mal es algo contradictorio: "Mostrando que no se trata de que "Dios no puede", sino de que "no es posible" un mundo sin mal y de que "es absurdo" pensar eso, la omnipotencia no sólo no aparece como enemiga de la bondad, sino que asegura su plena coherencia teórica y hace ver la posibilidad de su realización definitiva" (Torres Queiruga 2001, 183). Según Torres Queiruga, un mundo sin mal es imposible, porque el mal tiene su raíz en la finitud, que es inherente a las criaturas en cuanto tales: "[…] el mal, cuando la finitud –meramente física o libremente culpable– lo produce, no es ni querido ni permitido por Dios, sino opuesto a su intención y soportado con nosotros y por nosotros" (Torres Queiruga 2011, 334).

La devaluación de la omnipotencia divina puede parecer una solución simple y atractiva para quienes quieren resaltar un aspecto de mayor cercanía de Dios al hombre frente al escándalo del mal. No obstante, las posiciones expuestas no están exentas de ciertas dificultades especulativas. En primer lugar, la definición que Hans Jonas presenta de la omnipotencia de Dios, y que se presenta como un concepto contradictorio, no responde al concepto que clásicamente ha sostenido el teísmo sobre este atributo divino. Tradicionalmente, por omnipotencia se ha entendido, por una parte, que Dios puede crear aquello que no implica una contradicción (Tomas de Aquino, *Summa Theologiae* I q25 a3); por otra parte, que todas las cosas están sujetas al poder de Dios. En ninguna de estas dos acepciones el concepto de omnipotencia supone que el poder de Dios sea desnudo o indeterminado, como sugiere Jonas. Según el teísmo clásico, siempre que Dios ejerce su poder, crea o produce "algo" determinado, pero eso no significa en absoluto un límite a la omnipotencia. El concepto de omnipotencia no está sometido entonces a la contradicción que Jonas le atribuye. Por otra parte, al renunciar a la omnipotencia divina, Hans Jonas termina transformando su concepto de Dios en el de un principio inmanente, que no se distingue del mundo. Como dice el propio Jonas: "En el principio, por una decisión inescrutable, el fundamento divino del ser decide entregarse a la casualidad, al riesgo, a la multiplicidad infinita del devenir. Y lo hace de un modo total, sin reservas: abandonándose a la aventura del espacio y del tiempo, la divinidad

no guarda nada para sí; ninguna parte permanece indemne e incontaminada, para poder gobernar, dirigir y por último garantizar desde el más allá la errabunda metamorfosis de su destino en la creación. El espíritu moderno es el resultado de esta absoluta inmanencia.[…] Dios debe haber renunciado al propio ser; debe haberse despojado de la propia divinidad para recuperarla de nuevo en la odisea del tiempo, cargada de cuanto ha recolectado en la experiencia no previsible del devenir" (Jonas 1991, 23-24). Ahora bien, un Dios tal, es incapaz de gobernar la historia de modo providente, de dirigir las cosas hacia el bien y, por tanto, de acompañar y consolar al hombre en medio del sufrimiento, que es precisamente aquello por lo que Jonas clama.

En segundo lugar, la tesis de la *kenosis* o renuncia de Dios a su omnipotencia, resulta altamente problemática. En primer lugar, porque si la omnipotencia es un atributo esencial de Dios, es imposible que Dios se despoje de él, como si se tratara de una cualidad accidental. Pero, en un sentido más fundamental, porque en la concepción tradicional del teísmo Dios no necesita dejar de ejercer su poder para que las criaturas obren. Por el contrario, siendo Dios el creador, su poder causal es el fundamento del poder causal de las criaturas, de tal suerte que Dios no simplemente las "deja" actuar, sino que proporciona a cada criatura el poder de actuar conforme con la naturaleza propia de cada criatura (Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* III 88; *De potentia* q3 a7).

En tercer lugar, la posición de Torres Queiruga tiene la dificultad de identificar expresamente el mal con la limitación inherente a toda criatura. Como dice el propio autor, "[…] para lo *finito* realizarse es devenir, de suerte que el límite constituye también barrera e impedimento: permite la realización, pero es igualmente fuente de insatisfacción y de conflicto. […] Cabe incluso afirmar que en esta perspectiva incluso la "negación" que supone la finitud, se convierte *de algún modo* en privación. En el sentido siguiente: dado que la posición en la existencia supone por sí misma la tendencia a la plenitud, el límite intensivo reviste cierto carácter de carencia, insatisfacción y aun en cierto modo de contradicción. Por eso hay un punto de verdad en lo que Leibniz llamó –impropiamente– "mal metafísico", en cuanto que el choque con la finitud es la causa de que, en definitiva, se acabe *también* generando el mal real y efectivo: recio sufrimiento físico o concreta miseria moral" (Torres Queiruga 2011, 109). En conclusión: "[…] en definitiva, es en la finitud de las creaturas donde reside la razón de su impotencia para impedir la separación y contradicción de los dos principios, con las devastadoras consecuencias de la aparición del mal" (Torres Queiruga 2011, 109). Como se verá más adelante, el mal fue tradicionalmente considerado en el teísmo clásico como una privación o ausencia de bien debido a una naturaleza determinada, pero no como una mera negación o ausencia de un bien en general. Al identificar privación con negación, es decir, mal con limitación y, al ser los límites una condición necesaria para la existencia de cualquier ente finito, el mal se vuelve una realidad necesaria e inextirpable, perdiendo entonces su carácter dramático y volviéndose superflua toda acción, divina o humana, contra él.

Por todas estas razones, la devaluación de la omnipotencia divina no parece la respuesta más adecuada al problema del mal, ya que lejos de solucionarlo, lo vuelve insoluble. Esta posición comienza como un reclamo de mayor sensibilidad frente al problema del mal, pero se convierte finalmente en una resignación desesperada frente a su existencia. Si Dios es un principio inmanente que no se distingue del mundo, o si debe despojarse de su omnipotencia para dejar obrar a las criaturas, o si, finalmente, el mal es una consecuencia inevitable de la finitud, entonces Dios no nos puede liberar del mal. Y si Él no puede, nadie puede hacerlo. Un Dios que sea cercano, capaz de acompañar al hombre en el sufrimiento y liberarlo del mal, antes que excluir la omnipotencia, la requiere.

2.1.2 Devaluación de la bondad ↑

Una segunda alternativa de solución al problema del mal mediante devaluación de sus atributos consiste en atribuir a Dios el origen del mal. En esta alternativa no se trata simplemente de decir que Dios "no es bueno" o que "es malo"; consiste más bien en remarcar el carácter "insondable" de los juicios de Dios, afirmando que nuestros conceptos de "bien" y "mal" no son aplicables directamente a la conducta divina, dejando un margen para la equivocidad. Este tipo de respuesta es frecuente en cierta tradición teológica que acentúa la soberanía del gobierno divino, como sucede en los primeros teólogos protestantes.

Así, para Lutero, quien sostenía que la omnipotencia divina anula por completo la libertad humana, nuestra inteligencia, que está corrompida por el pecado, es insuficiente para descifrar el sentido de los juicios de Dios, de tal forma que lo que vemos como "malo" quizás no lo sea a los ojos de Dios: "Así, [Dios] esconde su clemencia y su

misericordia bajo la ira eterna, la justicia bajo la iniquidad. Esta es la fe en grado sumo, creer que es clemente aquél que salva a tan pocos y condena a tantos, creer que es justo el que con su voluntad nos hace necesariamente condenables […]. Por tanto, si pudiera comprender la razón de aquello, de cómo Dios es misericordioso y justo, el que muestra tanta ira e iniquidad, no sería necesaria la fe" (Luther 1959, 7-21).

En el mismo sentido, Calvino sostenía que Dios, que gobierna la creación con decretos inmutables e insondables de su voluntad, es en última instancia el autor tanto de las acciones buenas como de las malas, de la virtud como del vicio, de la salvación como de la condenación, de tal suerte que no debe decirse que "permite" el mal, sino que Él es su autor: "[…] Dios no solamente ha previsto la caída del primer hombre, y en ella la ruina de toda su posteridad, sino que así la ha querido. […] Algunos recurren aquí a la diferencia entre la Voluntad y la Permisión, diciendo que los inicuos perecen porque lo ha permitido Dios, pero no lo ha querido. Pero, ¿por qué diremos que él lo permite, sino porque lo quiere? […] no es verosímil que sea por la sola permisión y no por la ordenación de Dios que el hombre se hace merecedor de la condenación" (Calvin 1960, 441-442).

En la misma tradición, el influyente místico alemán Jakob Boheme consideraba que hay que situar en Dios la raíz última tanto de lo positivo como de lo negativo, de la perfección como de la imperfección de las cosas, de la luz como de la oscuridad. Según Boehme, existe una "dualidad" originaria de principios que es de alguna forma "anterior" a Dios, de tal suerte que Dios mismo está afectado por esa dualidad, y no puede crear sin reflejarla o plasmarla en su obra. El mal, proveniente de esa dualidad originaria, sería un ingrediente esencial e inevitable de la manifestación de la gloria de Dios en la creación: "[…] el mal y el bien provienen de un fundamento único, bajo la forma de luz y de tinieblas, de vida y de muerte, de gozo y de dolor […]. Ya que en el mundo exterior se ve a la luna y a las tinieblas y, además, el sufrimiento y el dolor, y que todo eso proviene del Misterio eterno como del mundo interior espiritual, y el mundo interior espiritual proviene del Verbo que se engendra y habla eternamente, debemos ponernos a considerar cómo del bien proviene un mal eterno que no tiene, sin embargo, ningún principio en el bien […]" (Boehme 1990, 431).

En la misma línea, el filósofo italiano contemporáneo Luigi Pareyson sostiene que el mal está de alguna manera *en* el mismo Dios, en la medida en que la bondad de Dios es fruto de una decisión, y no está garantizada de antemano. Según Pareyson, Dios se engendra a sí mismo mediante un acto de libertad, y al engendrarse a sí mismo, elige el bien por sobre el mal. El mal es una posibilidad real inherente a toda libertad, incluso la divina, de manera que, antes de su elección, existía el riesgo de que Dios eligiera la nada. El mal existe en Dios como una posibilidad rechazada, pero esta posibilidad del mal se refleja, como una oscuridad o sombra, en el carácter ambiguo de la libertad de la criatura. Si la criatura puede elegir el mal, es porque esa posibilidad preexiste ya en Dios: "[…] hablar de la presencia del mal en Dios, es una expresión ciertamente desconcertante, pero a mi juicio inevitable, además porque no resulta comprometida la positividad divina: no es para nada una demonización de Dios […]. Sí es necesario admitir que diciendo "el mal en Dios" se alude a un aspecto oscuro en la esencia divina que es una confirmación de la ambigüedad originaria, que es un aspecto opaco, que cae en la abisalidad insondable de Dios" (Pareyson 1995, 56).

Al igual que la devaluación de la omnipotencia, la devaluación de la bondad está sujeta a enormes dificultades especulativas. En efecto, si bien y mal tienen su origen último en Dios, si forman ambos parte de la manifestación de Dios en la creación, el mal se vuelve una realidad inevitable y necesaria, perdiendo así su carácter dramático. Se cae entonces en una suerte de maniqueísmo, que convierte al bien y al mal en principios últimos de la realidad. De esta manera, la distinción entre el bien y el mal se desdibuja, volviéndose estos nombres denominaciones en gran medida arbitrarias. La devaluación de la bondad divina resulta entonces una respuesta insatisfactoria para el problema del mal que, lejos de solucionarlo, lo disuelve.

2.2 Respuestas al problema del mal desde el teísmo clásico ↑

Descartadas las alternativas de renunciar a la concepción clásica de los atributos divinos, sólo queda explorar las posibilidades de respuesta al problema del mal que ofrece el teísmo clásico. Se trata de explorar la última opción que deja el cuatrilema de Epicuro, a saber, admitir los atributos tradicionales de Dios, omnipotencia y bondad, y tratar de ofrecer una explicación plausible del origen del mal. En este sentido, las propuestas más frecuentes de compatibilizar la sabiduría, la bondad y la omnipotencia de Dios con la existencia del mal se pueden clasificar, de manera general en

dos tipos diferentes de argumentación: la llamada “teodicea” y la llamada “defensa”. Conviene analizar brevemente estos dos tipos de discursos.

2.2.1 Teodicea y defensa ↑

El término “teodicea” es un compuesto de los vocablos griegos *theós* (Dios) y *diké* (justicia), que etimológicamente significa “justificación de Dios”. El término apareció por primera vez con la publicación de los *Ensayos de teodicea acerca de la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (Amsterdam, 1710), de G. W. Leibniz. En su origen, el término estuvo asociado a la posición de Leibniz de defensa de la inocencia de Dios frente al mal, ante las objeciones de Pierre Bayle en su *Diccionario histórico y crítico* (1697). En la actualidad, el término “teodicea” es utilizado en dos sentidos, uno más amplio y otro más específico.

En sentido amplio, el término “teodicea” se utiliza como sinónimo de cualquier respuesta teísta al problema del mal, es decir a todo intento discursivo de exculpar a Dios de la existencia del mal, ofreciendo una explicación plausible sobre las razones por las que Dios lo permite, pero sin afirmar de modo taxativo que tales han sido efectivamente las razones. En un sentido estricto, se suele llamar “teodicea” a todo intento de explicar cuál es la razón por la que efectivamente Dios permite el mal (Plantinga 1974, 27-28). En este sentido más estricto, se usa el término “teodicea” como un tipo de solución respuesta al problema del mal, para distinguirlo de una mera estrategia de “defensa”.

En el contexto del problema del mal, el término “defensa” también se puede entender en un sentido estricto y en un sentido amplio. En sentido estricto, se llama “defensa” a todo intento de simple bloqueo del argumento “lógico” del mal, es decir a todo intento de mostrar únicamente que no hay incompatibilidad lógica entre la existencia de Dios y la existencia del mal. En un sentido más amplio, Peter van Inwagen sostiene que una defensa es “[…] la idea de una historia que contiene a ambos, Dios y los males que actualmente existen, una historia que es presentada no como verdadera, sino como ‘verdadera hasta donde sabemos’” (van Inwagen 2006, xii).

Aunque en su uso suele haber un cierto solapamiento semántico entre los términos “teodicea” y “defensa”, se puede decir que la diferencia entre ambos tipos de discurso es de carácter principalmente dialéctico. Mientras que la primera tiene un carácter más constructivo y propositivo, la segunda limita sus pretensiones a bloquear las objeciones ateístas basadas en el mal. En cualquier caso, desde el punto de vista argumental, ambas formas de respuesta al problema del mal impugnan de alguna manera la asunción del argumento ateísta según la cual “si Dios pudiera y quisiera eliminar el mal, este sería eliminado, o nunca habría existido”.

2.2.2 La teodicea optimista ↑

Entre las respuestas teístas más difundidas al problema del mal encontramos en primer lugar la posición que podríamos llamar “teodicea optimista”. Se puede calificar como optimista a toda doctrina que sostenga que la existencia del mal contribuye a que el mundo sea mejor o más perfecto que lo que sería sin él. En este sentido, puede calificarse como teodicea optimista toda posición que comparta los siguientes rasgos:

1. Holismo: consiste en la afirmación de que la perfección del universo creado, considerado como un todo, es la razón última de la permisión del mal.

2. Consecuencialismo: en este contexto, consiste en la justificación de la existencia del mal basada en el hecho de que este es un “medio” o, al menos, una *conditio sine qua non* instrumentalizable para obtener la mayor perfección del universo.

3. Optimismo: consiste en la afirmación de que existe una relación directa entre el carácter óptimo de la obra de Dios –es decir, entre la proporción y cantidad de bienes y males existentes en el universo–, y la bondad o perfección “moral” del obrar divino.

El autor más representativo y paradigmático de esta posición es, sin lugar a dudas, G. W. Leibniz. Para el filósofo de Leipzig, siendo Dios sumamente perfecto, bueno y sabio, debe actuar del mejor modo, de lo que se sigue que el mundo efectivamente creado debe ser el mejor de los mundos posibles: "De la suprema perfección de Dios se sigue que, al producir el universo, Dios ha elegido el mejor plan posible, donde se da la máxima variedad con el máximo orden; donde el terreno, el lugar y el tiempo están lo mejor dispuestos; donde el máximo efecto es producido por los medios más simples; donde se da el máximo de poder, el máximo de conocimiento, el máximo de felicidad y de bondad en las criaturas que de ello puede admitir el universo" (Leibniz 2010, 348).

Esta afirmación tiene consecuencias directas con respecto a la existencia del mal en el mundo. Según Leibniz, el mal puede clasificarse en tres especies diferentes, el "mal metafísico", el "mal físico" y el "mal moral": "El bien y el mal *metafísico* consiste en general en la perfección e imperfección de las cosas, incluso de las que no son inteligentes [...]. El bien y el mal *físico* se aplica en general al bienestar y malestar de las sustancias inteligentes, y a esto se refiere el *mal de pena* [...]. El bien y el mal *moral* se aplica a las acciones virtuosas y viciosas, y a esto se refiere el *mal de culpa*: y en este sentido, el mal físico suele proceder del mal moral, aunque no siempre en los mismos sujetos; [...]" (Leibniz 2012, 448). Ahora bien, aunque no todos los mundos posibles contienen males (físicos y morales), muchos de ellos sí. En concreto, el mejor mundo posible incluye muchos males: "[...] aunque el mal físico y el mal moral no sean necesarios, basta con que, en virtud de las verdades eternas, sean posibles. Y como esta *región* inmensa de las verdades contiene todas las posibilidades, es necesario que haya una infinidad de mundos posibles, que el mal forme parte de muchos de ellos, y que incluso lo contenga el mejor de todos; y esto es lo que ha determinado a Dios a permitir el mal" (Leibniz 2012, 110).

No se puede entonces reprochar a Dios la existencia de los males, porque si Dios no hubiera creado este mundo, el mejor de los posibles (con todo el mal que contiene) había obrado mal Él mismo; Dios estaba "moralmente obligado" a crear este mundo: "[...] si Dios no hubiera elegido la mejor serie del universo (en la que interviene el pecado), habría admitido algo peor que todo el pecado de las criaturas, porque habría suprimido su propia perfección y, lo que se sigue de ahí, la de los demás. En efecto, la perfección divina no debe apartarse de elegir lo más perfecto puesto que lo que menos bueno contiene la naturaleza del mal" (Leibniz 2012, 455). El mundo que Dios ha creado es aquel que contiene aquella mínima proporción de mal que sirve de "medio" o al menos de condición *sine qua non* para obtener la mayor cantidad de perfección en el universo, como las disonancias, que, reconducidas a la armonía, aumentan la belleza de la melodía: "[...] al elegir Dios lo mejor posible, no se le puede objetar limitación alguna de sus perfecciones; y en el universo no sólo el bien supera al mal, sino que además el mal sirve para aumentar el bien" (Leibniz 2012, 251).

Para Leibniz, en consecuencia, Dios no "quiere" el mal, ni es su autor, sino que lo "permite", en cuanto es su causa "indirecta" (no podría crear el mundo sin incluir esos males): "Por lo que se refiere al pecado o al mal moral, aunque ocurra muchas veces que puede servir de medio para obtener un bien, o para impedir un mal diferente, no es esto lo que le convierte en objeto suficiente de la voluntad divina, o en un objeto legítimo de la voluntad creada; es necesario que sea admitido o permitido únicamente en tanto que es considerado como una consecuencia cierta de un deber indispensable, de tal manera que el que no quisiera permitir el pecado de otro, faltaría a lo que se debe a sí mismo; [...]" (Leibniz 2012, 111).

Aunque en la actualidad nadie parece suscribir la posición de Leibniz en los exactos términos expuestos arriba, no obstante existen reformulaciones de la teodicea optimista, como la de Alvin Plantinga. Este autor, luego de haber sostenido una estrategia de "defensa" frente al problema del mal, ha pasado en años recientes a sostener una teodicea "supralapsaria", es decir, una posición según la cual la decisión de Dios de permitir el mal es anterior a la caída del hombre por el pecado original. Según Plantinga, entre los mundos que Dios podría haber elegido crear, aquellos mundos en los que Dios toma naturaleza humana por medio de la Encarnación para redimir a la humanidad son más perfectos y "elegibles" que aquellos en los que esto no se da. Ahora bien, "[...] una condición necesaria para la redención es el pecado y el mal. Pero todos los mundos altamente elegibles contienen pecado y mal y el sufrimiento consiguiente a ellos. No se puede tener un mundo cuyo valor exceda L sin pecado y mal; el pecado y el mal son una condición necesaria del valor de cada mundo posible realmente bueno. *O Felix culpa*, efectivamente!" (Plantinga 2004, 12). La existencia del mal resulta entonces una condición para la perfección del mundo que Dios ha decidido crear.

Ahora bien, estas teodiceas optimistas, como intentos de respuesta al problema del mal, presentan grandes dificultades argumentales. En primer lugar, aunque es verdad que el universo es más perfecto con la existencia de ciertos seres cuya existencia implica la existencia de ciertos males (por ejemplo, la existencia del león es un cierto bien que implica la muerte del ciervo), hay un tipo de males que, si no existiesen, el universo podría ser más perfecto, porque privan a algunos del Bien absoluto. En efecto, clásicamente llamado "mal moral de culpa", el mal libremente cometido por agentes racionales, no confiere ninguna perfección al universo y les priva a los sujetos que lo cometen de su propia perfección. Como explica Tomás de Aquino, "[…] si ningún hombre hubiese pecado, todo el género humano habría sido mejor; porque aun cuando la salvación de uno fuera ocasionada directamente a partir de la culpa de otro, sin embargo aquél podría haber conseguido la salvación sin aquella culpa; sin embargo, ni estos males ni aquellos contribuyen *per se* a la perfección del universo, porque no son causas de la perfección, sino ocasiones" (*Scriptum super Sententiis* I d46 a3 ad6).

En segundo lugar, en el caso particular de Leibniz, la idea misma del "mejor de los mundos posibles" resulta quimérica. Por un lado, porque no hay un único modo de crear las cosas que sea el más adecuado para manifestar la sabiduría y la bondad divinas. La perfección de Dios no depende en absoluto del mundo, ni mucho menos de un modo concreto de realizar su obra. Por otro, porque la perfección de la acción de Dios no se agota en ningún efecto, ya que toda criatura es perfectible o mejorable; Dios, absolutamente hablando, siempre puede hacer las cosas mejores que lo que actualmente son (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q25 a6).

En tercer lugar, este tipo de posiciones convierten, sin quererlo, a Dios en el autor último del mal. Al decir que el mal es condición *sine qua non* para la perfección del universo, Dios se convierte en la causa indirecta de todo el mal que acontece en el mundo, sea mal físico o mal moral, de tal modo que ya no puede decirse que Dios simplemente "permite" el mal. Por estas razones, las teodiceas optimistas no ofrecen una respuesta satisfactoria al problema del mal.

2.2.3 Defensa del libre arbitrio ↑

En las últimas décadas ha alcanzado gran popularidad dentro del teísmo de tradición analítica la así llamada "defensa del libre arbitrio", como respuesta al problema del mal. Se le llama habitualmente "defensa", porque en términos generales sus principales impulsores no pretenden hacer una "teodicea", es decir, no pretenden explicar cuál es la razón por la que Dios ha decidido permitir el mal, sino simplemente mostrar que, dada la existencia de la libertad humana, la existencia del mal y la existencia de Dios son "lógicamente compatibles". En este sentido, la defensa del libre arbitrio se presenta como una respuesta concreta al "problema lógico" del mal.

En líneas generales el argumento propone que para evitar por completo el mal, o crear un mundo en el que sólo hubiese bien, Dios tendría que suprimir nuestra libertad, o hacernos obrar como autómatas. Según los autores que defienden esta posición, un sujeto es "significativamente libre" si tiene la posibilidad de elegir posibilidades alternativas, y esto implica la posibilidad de elegir el bien o el mal. Según Alvin Plantinga, quien formuló por primera vez el argumento bajo esa denominación, si Dios produce o causa que un individuo haga *A*, entonces éste deja de hacer *A* libremente. Como sostiene Plantinga, "Dios puede crear criaturas libres, pero Él no puede *causar* o *determinarlas* a hacer sólo lo que es correcto. Porque si Él lo hace, entonces ellas no son al fin y al cabo significativamente libres; no hacen lo que es correcto *libremente*. Para crear criaturas capaces del *bien moral*, por consiguiente, Él debe crear criaturas capaces de mal moral; y Él no puede dar a estas criaturas la libertad para hacer el mal y al mismo tiempo impedirles hacerlo. Tal como han resultado las cosas, lamentablemente, algunas de las criaturas libres que Dios ha creado han errado en el ejercicio de su libertad; esta es la fuente del mal moral. El hecho de que las criaturas libres algunas veces hagan el mal, sin embargo, no cuenta en contra de la omnipotencia de Dios, ni contra su bondad; porque Él podría haber impedido que ocurriera el mal moral sólo removiendo la posibilidad del bien moral" (1974, 166-167). En definitiva, Dios no podría actualizar un mundo en el que los hombres eligieran siempre el bien, es decir, un mundo que contuviera únicamente bien moral y no mal moral, y en el que estos sujetos fueran libres en un sentido significativo: "[…] estaba más allá del poder de Dios mismo crear un mundo que contuviera bien moral pero no mal moral. Bajo estas condiciones Dios podría haber creado un mundo que no contuviera mal moral solamente creando un mundo sin personas significativamente libres" (Plantinga 1973, 551-552).

En la particular versión de Plantinga, la defensa del libre arbitrio implica además la tesis de la "depravación trans-mundial". Según Plantinga, Dios tiene lo que el escolástico jesuita Luis de Molina (1535-1600) llamaba "ciencia media", es decir, tiene presciencia de los contrafácticos de la libertad, mediante el cual sabe qué es lo que cada individuo posible haría, en caso de ser puesto en determinadas circunstancias. Ahora bien, con esta ciencia, Dios sabe con certeza que hay algunos individuos que en todos los mundos posibles serán puestos en circunstancias tales que cometerán libremente al menos algún pecado (o acción mala), es decir, estos individuos tienen "depravación transmundial", ya que pecan en todos los mundos posibles. Si esto es así, concluye Plantinga, Dios no podría actualizar un mundo con tales individuos libres sin permitir que exista efectivamente el mal. Por tanto, la existencia de Dios y la existencia del mal no presentan ninguna contradicción.

No obstante, no todas las versiones existentes de la "defensa del libre arbitrio comparten este último supuesto (véase Swinburne 1998 y van Inwagen 2006). Más aun, en el caso de Swinburne, aunque él mismo utilice la expresión "defensa del libre arbitrio" para calificar a su posición, su argumento se presenta más como una "teodicea", ya que afirma que los grandes bienes que son posibles en virtud del ejercicio del libre albedrío (la virtud, la amistad, la relación con Dios) son la razón efectiva por la que Dios ha decidido permitir el mal (Swinburne 1998, 82).

La defensa del libre arbitrio tiene grandes virtudes explicativas como respuesta al problema del mal. En líneas generales, en el ámbito de la filosofía de la religión de tradición analítica hay un amplio consenso en considerar que esta estrategia argumental ha dado por zanjado el "problema lógico" del mal. Es perfectamente verosímil pensar que Dios, al crear seres libres, asume el riesgo de que estos obren contra de su propia naturaleza. Dado el carácter defectible de la voluntad creada, al hacer a las criaturas libres, Dios abriría con ello la posibilidad de la existencia del mal "moral", es decir, del mal proveniente de la voluntad libre. En tal sentido, el bien que las criaturas libres representan para el universo es un bien más alto que el precio que se paga por ello. La posibilidad de que las criaturas puedan entrar, en virtud de su libre arbitrio, en relación de amistad con Dios, bien vale la posibilidad de todo el mal que ellas puedan producir.

No obstante, en su formulación habitual, la defensa del libre arbitrio tiene también claros inconvenientes. En la formulación de Plantinga, la tesis de la "depravación transmundial" supone un cierto determinismo teológico, en la medida en que la ciencia divina sería el fundamento determinante de todos los posibles cursos de acción de las criaturas, de modo que, una vez que Dios ha decidido crear un determinado mundo, las criaturas contenidas en él no pueden obrar de manera diferente a como está determinado por la "ciencia media". Más aun, resulta difícil exculpar a Dios de ser el autor del pecado de sus criaturas en esta perspectiva.

Por otra parte, el incluir la posibilidad de elegir el mal como un rasgo inherente a la libertad entendida en un sentido significativo, presenta también algunas dificultades. Según el teísmo clásico, una libertad "perfecta" no podría dejar de querer el bien, como es el caso de los bienaventurados y de Dios mismo, quien es libre pero no puede elegir el mal. Como dice Tomás de Aquino, "[…] el querer el mal no es libertad, ni parte de la libertad, aunque sea un signo de la libertad" (*De veritate* q22 a6). En este sentido, la libertad de la criatura es flexible al mal no por ser libertad, sino por ser una libertad finita.

Por último, la defensa del libre arbitrio resulta incompleta, en cuanto no responde al problema "evidencial" del mal. Más concretamente, resulta una respuesta adecuada para dar cuenta de la posibilidad del llamado "mal moral", producido por criaturas libres, pero no da cuenta de los males físicos o, más ampliamente, de los "males de factura no humana".

2.2.4 La defensa del libre arbitrio expandida ↑

Las dificultades de la defensa del libre arbitrio para dar cuenta de los males de factura no humana –es decir, aquellos males que, a simple vista, no proceden del mal uso de la libertad– llevaron a sus principales impulsores a formular una serie de hipótesis tendientes a vincular de distintas formas esta clase de males con el libre arbitrio. Esta serie de hipótesis se conocen bajo el nombre de "defensa del libre arbitrio expandida". Conviene analizar algunas de las diferentes variantes en que se presenta esta propuesta.

Alvin Plantinga ha sugerido que, si bien no se puede vincular la existencia de los males físicos con la libertad humana, no hay que descartar la posibilidad de que haya "alguna" libertad que intervenga en el origen de estos males, aunque no sea la humana ni la de Dios. En este sentido, ha intentado dar una respuesta al problema apelando a la tradicional idea de la existencia de criaturas racionales superiores al hombre: "Satanás, según dice la doctrina tradicional, es un poderoso espíritu no-humano que, junto con una multitud de otros ángeles, fue creado mucho antes de que Dios creara al hombre. A diferencia de la mayoría de sus compañeros, Satanás se rebeló contra Dios y desde entonces causa cuantos estragos puede. El resultado es el mal natural. Así, el mal natural que encontramos se debe a las acciones libres de espíritus no-humanos" (Plantinga 1974, 58).

Richard Swinburne, por su parte, ha propuesto el argumento de la "necesidad del conocimiento". Afirma este autor que la posibilidad de los males "físicos", o males producidos por la naturaleza, es necesaria, si en el mundo debe haber una regularidad que permita al hombre tener el conocimiento de la naturaleza que le permita ejercer positivamente su libertad. Para que seamos verdaderamente libres, para poder obrar bien o mal, debemos saber qué efectos buenos o malos pueden seguirse de nuestras acciones en la naturaleza, y para eso, es necesario que la naturaleza se comporte de forma regular, que a determinadas causas sigan siempre determinados efectos. Ahora bien, esa regularidad hace posible que se produzcan efectos nocivos no queridos: "Si los hombres han de tener la oportunidad de causar serios males para sí mismos o para otros por acciones o negligencia, o de prevenir que ocurran, y si todo el conocimiento del futuro se obtiene por inducción normal, esto es, por inducción a partir de pautas de sucesos semejantes en el pasado, entonces a los hombres o a los animales tienen que haberles ocurrido serios males naturales". (Swinburne 1979, 211).

A su vez, Peter van Inwagen adopta una estrategia compleja. Por una parte, presenta un relato verosímil "hasta donde podemos saber", según la cual el mal físico es consecuencia del mal uso de la libertad por parte de los primeros hombres, que desembocó en un desequilibrio entre el hombre y la naturaleza. Supuesta esta condición de desequilibrio, el hombre necesita ser "rescatado" por Dios. Ahora bien, para que el hombre experimente la necesidad de ser rescatado por Dios y vuelva libremente hacia Él, tiene que vivir en un mundo con "horrores", es decir, con males físicos a simple vista injustificables. A partir de aquí, van Inwagen presenta un argumento basado en la "vaguedad" de la cantidad y cualidad de horrores. Supuesto que es necesario que existan horrores (para que el hombre se vuelva hacia Dios), no puede trazarse una línea clara de cuántos y cuáles deben ser los horrores que son necesarios y suficientes para los efectos del plan de Dios: "No hay una mínima cantidad de horrores consistente con el plan de reconciliación de Dios, pues la prevención de cualquier horror en particular no podría tener ningún efecto en el plan de Dios" (van Inwagen 2006, 106).

Esta última afirmación de van Inwagen tiene una virtud argumental innegable. En efecto, independientemente de cuáles puedan ser las razones de la permisión de los "horrores" en general, si hay una razón para permitirlos, no puede haber un límite que Dios esté moralmente obligado a respetar en esa permisión. Ahora bien, el hecho de que los defensores del libre arbitrio deban ensayar tantas diferentes hipótesis para explicar la presunta vinculación entre la libertad humana y la existencia de los males físicos, muestra que el punto principal de esta clase de argumentación es insuficiente. Las hipótesis de vinculación de los males naturales con la libertad son ciertamente posibles, y pueden tener algún grado de verosimilitud. De hecho, la fe cristiana afirma taxativamente esta vinculación mediante la apelación al pecado original como origen de todos los diferentes males en el mundo. Ahora bien, como argumentación meramente filosófica, las defensas expandidas del libre arbitrio no dejan de ser explicaciones *ad hoc* para salvar una inconsistencia inicial de su planteamiento. Y es que a la defensa del libre arbitrio le falta encontrar una raíz metafísica común, que explique cómo son posibles todas las clases de mal, tanto el mal moral, procedente de la voluntad libre, como los males producidos por la naturaleza.

2.2.5 El teísmo escéptico ↑

En las últimas dos décadas ha alcanzado una gran aceptación dentro de la tradición analítica una propuesta de respuesta al problema del mal autodenominada como "teísmo escéptico". Esta posición se enmarca claramente, desde un punto de vista argumental, dentro de la categoría de "defensa", ya que no propone una respuesta positiva a la pregunta de por qué Dios permite el mal, sino que se limita a mostrar que el anti-teísta no tiene razones para negar

que exista tal razón. Esta posición se presenta como una opción más "económica" que la defensa del libre arbitrio, en la medida en que responde simultáneamente al problema lógico y al evidencial, sin tantas suposiciones ni hipótesis *ad hoc*.

El teísmo escéptico fue propuesto por primera vez por Michael Bergmann (2001), como respuesta a la formulación evidencial del argumento de Rowe. Bergmann acusa a Rowe de cometer una inferencia indebida, en la medida en que pasa sin justificación de la proposición "Ningún bien que conozcamos justifica que un ser omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno permita E1 y E2", a la proposición "Ningún bien justifica que un ser omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno permita E1 y E2". En otros términos, del hecho de que nosotros "no veamos" o no comprendamos la razón por la que Dios permite el mal, no se sigue que esa razón no exista en absoluto.

Michael Almeida y Graham Oppy (2003) han replicado al argumento de Bergmann mediante una reducción al absurdo moral, sosteniendo que si el teísmo escéptico fuese verdadero, nunca sabríamos cuándo tenemos que prevenir algún mal, ya que frente a cada mal particular podríamos estar inadvertidamente en presencia de un medio indispensable para alcanzar un bien mayor. El propio Bergmann y Michael Rea (2005) replicaron a esta objeción mediante un argumento que supone una cierta desconexión entre el orden especulativo y el práctico: "Hasta donde yo sé, consideradas todas las cosas, hay alguna razón (en el presente desconocida o al menos no apreciada por mí) para permitir E; aun así, yo sé que tengo que prevenir E".

Una respuesta más efectiva a la objeción de Almeida y Oppy podría ser afirmar que uno de los bienes que Dios persigue al permitir el mal, es que nosotros nos comportemos de modo tal que procuremos evitarlo. En cualquier caso, tanto el planteamiento inicial como las respuestas a las objeciones presentadas por los impulsores del teísmo escéptico revelan que su posición asume un presupuesto consecuencialista. En efecto, frente a la evidencia de "horrores", apelar a nuestra ignorancia para afirmar que desconocemos cuál es la razón que Dios ha tenido para permitirlos supone admitir que para que Dios permita algún mal debe haber alguna justificación de ese mal en particular.

3 Argumentos teístas a partir del mal ↑

Una estrategia menos explorada por el teísmo, pero no por ello menos efectiva frente al problema del mal, es la de intentar inferir la misma existencia de Dios a partir de la existencia del mal. No es estrictamente una respuesta al problema del mal como tal, sino una reformulación completa de la cuestión, que transforma el problema del mal en el "problema del ateísmo". Este contra-argumento intenta situar la carga de la prueba en el ateo, en la medida en que la misma existencia del mal no tendría explicación alguna sin apelar a la existencia de un primer principio trascendente de toda la realidad.

Dougherty y Walls (2013) han compilado recientemente varios argumentos teístas basados en distintos aspectos de la realidad que están implicados en la misma existencia del mal, tales como el orden del mundo, el conocimiento moral, etc. De estos argumentos, el más interesante es aquél que sostiene que la misma aserción "hay sufrimiento injustificado en el mundo" tiene precondiciones e implicaciones que sólo resultan explicables apelando a argumentos clásicos a favor de la existencia de Dios: "hay", hace referencia a la "existencia", "sufrimiento", hace referencia a la "conciencia", "mundo", hace referencia al "orden"; ahora bien, la existencia, la conciencia y el mundo son tres puntos de partida clásicos para argumentos a favor de la existencia de Dios.

Este tipo de argumentaciones teístas tienen una clara ventaja por sobre otras estrategias argumentales como la "teodicea" o la "defensa", que conviene enumerar:

a) En primer lugar, con estos argumentos no se intenta compensar la evidencia del mal con otras evidencias a favor de la existencia de Dios, sino que se toma la existencia del mal como evidencia de la existencia de Dios.

b) En segundo lugar, se corta de raíz el problema del mal en su formulación tanto deductiva como inductiva. En efecto, este argumento no sólo muestra que la existencia del mal es lógicamente compatible con la existencia de Dios, sino que sería imposible concebir el mal si no existiera Dios. Por lo mismo, la misma probabilidad de que exista

el mal y no exista Dios es igual a cero.

c) En tercer lugar, esta clase de argumentos no suprimen el debate sobre el mal, ni la necesidad de dar una respuesta a las preguntas fundamentales, tales como "¿cómo Dios no es autor del mal?" "¿Qué significa que lo 'permite'?", etc. En este sentido, esta clase de argumentación permite al teísta afrontar el problema central de la teodicea con mayor libertad, sin comprometer en cada hipótesis la sostenibilidad racional del teísmo.

d) Por último, esta clase de argumentación conduce directamente a la consideración de un asunto fundamental, a saber, la pregunta por la naturaleza misma del mal.

En efecto, entre los argumentos teístas a partir del mal, la formulación más clásica, y al mismo tiempo la más clara, es la presentada por Tomás de Aquino en los siguientes términos: "Si el mal existe, Dios existe. Pues no existiría el mal una vez quitado el orden del bien, del cual el mal es privación. Pero este orden no existiría, si no existiera Dios" (*Summa Contra Gentiles* III 71). La particularidad de esta formulación es que asume la clásica definición del mal como "privación". Esta definición tiene una extraordinaria fecundidad especulativa en relación con el problema del mal, que conviene explicar en detalle.

3.1 La definición de "mal" y sus implicaciones ↑

Uno de los principales problemas de la mayor parte de las posiciones teístas examinadas en secciones anteriores ("teodicea" y "defensa"), es la falta de una definición clara de la noción de "mal". Como ha señalado recientemente Sam Newlands, luego de la severa crítica que sufrió la clásica definición agustiniana del mal como *privatio boni* a lo largo del s. XVII, no ha surgido ninguna alternativa a esta definición entre los autores que defienden el teísmo; por esta razón sugiere que tal definición debe ser rehabilitada, ya que no puede darse ninguna definición alternativa sin caer en un maniqueísmo. En efecto, si no se acepta que el mal es un cierto tipo de no-ser (como es la privación), habrá que atribuir su origen a Dios mismo, principio de todo ser, o admitir dos principios de la realidad, uno del bien y otro del mal. Ahora bien, muchos autores son reacios a comprometerse con la definición del mal como privación, por considerar que reduce el mal a mera apariencia, negando el poder y el dramatismo con que se manifiesta en el mundo. R. Swinburne, por su parte, ha confundido la clásica definición del mal como privación con la doctrina hegeliana que postula que la misma finitud es una mal (Swinburne 1998, 32).

Esta clase de objeciones adolecen de una falta de comprensión del auténtico significado de la clásica definición del mal como privación. En primer lugar, hay que tener en cuenta que esta definición supone la tesis metafísica clásica de la identidad entre el "ente" y el "bien". En efecto, se llama "bueno" a todo aquello que es apetecible. Pero algo es apetecible si tiene alguna perfección deseable para un sujeto. Ahora bien, toda cosa tiene tanto de perfección cuanto tiene de ser. Por tanto, todo ente, en cuanto tal (es decir, en cuanto tiene ser) es apetecible y, por tanto, es bueno (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q5 a1). Por tanto, el mal no puede ser más que un cierto no-ser.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que al decir que el mal es un cierto no-ser, no debe creerse que el mal es sinónimo de mera ausencia de perfección. No toda carencia de perfección es de suyo un mal, sino que es necesario establecer una distinción entre la ausencia "privativa" y la meramente "negativa". Como explica Tomás de Aquino, "[…] el mal implica la remoción del bien. Pero no cualquier remoción de bien se llama mal. Pues puede tomarse la remoción del bien ya privativamente, ya negativamente. Por consiguiente, la remoción del bien tomada negativamente, no tiene razón de mal, de otro modo se seguiría que aquellas cosas que de ningún modo son, serían malas; y además, que cualquier cosa sería mala, por el hecho de que no tiene el bien de otra cosa, de tal forma que el hombre sería malo porque no tiene la velocidad de la cabra o la fortaleza del león. Pero la remoción del bien tomada privativamente se llama mal, así como la privación de visión se llama ceguera". (*Summa Theologiae* I q48 a3).

Así, las carencias propias de los límites que constituyen a una cosa en su propia naturaleza son meramente "negativas", mientras que aquellas carencias que privan al sujeto en el que radican de alguna perfección que le correspondería tener en virtud de su naturaleza, se llaman "privativas". El carecer de alas no es un mal para un hombre, porque no corresponde a su naturaleza el poder volar, mientras que la ceguera sí es un mal para el hombre, ya que por naturaleza debería estar provisto de la capacidad de ver. El mal no es entonces una mera negación, es

decir, cualquier ausencia de bien o perfección, sino que es propiamente la privación de un bien debido, esto es, la ausencia de una perfección que a un sujeto le corresponde por naturaleza poseer.

Ahora bien, la definición del mal como privación sólo puede ser entendida correctamente en el contexto de una metafísica creacionista, en la cual todo ente finito está compuesto de dos co-principios: la perfección recibida de Dios –el acto de ser– y el sujeto que recibe esa perfección –la esencia finita–. Sólo puede haber auténticamente "privación" o ausencia de perfección debida, allí donde hay composición metafísica. En efecto, para que un determinado sujeto pueda estar "privado" de la perfección que le es debida de acuerdo con su naturaleza, el sujeto no debe ser idéntico a la perfección que posee. Como explica Tomás de Aquino, "[…] el bien que está compuesto de sujeto y perfección, disminuye en virtud del mal, en cuanto quita la perfección y permanece el sujeto; como la ceguera priva de la visión, y disminuye al ojo que ve, y está en la sustancia del ojo, o también en el animal mismo como en su sujeto. Por lo cual si hay algún bien que es acto puro y no tiene ninguna mezcla de potencia, como es Dios, en tal bien de ningún modo puede haber mal" (*De malo* qI a2).

Por lo mismo que la criatura no se identifica con su ser, tampoco su esencia se identifica ni con su obrar, ni con los principios próximos de su obrar, es decir, con sus potencias operativas. Esta no identidad entre la esencia y las operaciones hace que la criatura no sea un ser "clausurado", sino ontológicamente "abierto", que puede y debe conquistar más ser o perfección a través de sus acciones. Pero, por eso mismo, también puede perder perfección o ser, introduciendo defectos o faltas en sus acciones, y desviándose del fin señalado por su naturaleza.

En este contexto, decir que el mal es privación no significa entonces negar absolutamente su realidad, sino afirmar que éste no tiene una entidad "positiva", que carece de toda forma y naturaleza, y que no es capaz de subsistir por sí mismo, sino sólo como una mutilación en el ser de los entes. El mal subsiste *en* y actúa *por medio de* aquellos sujetos a los cuales corrompe y, por tanto, toda su realidad y su eficacia procede de estos bienes. En tal sentido, el mal es peor y se manifiesta con más crudeza cuanto mayores son los bienes que corrompe. Su dramatismo estriba precisamente en el carácter corrosivo y parasitario de su modo de existencia.

3.2 La permisión del mal ↑

La definición del mal como privación permite también dar una respuesta al problema de su permisión por parte de Dios. Por una parte, por su composición metafísica, las criaturas son naturalmente falibles, y pueden entonces decaer en su acción. Por tanto, la creación misma no era posible sin que existiese la posibilidad del mal. Como explica Tomás de Aquino, "[…] la perfección del universo requiere que existan algunas cosas que puedan decaer del bien; de lo cual se sigue que estas algunas veces decaen. Ahora bien, en esto consiste la noción del mal, a saber, que algo decaiga del bien. Es evidente que por eso se encuentra el mal en las cosas, como también la corrupción, pues también la misma corrupción es cierto mal" (*Summa Theologiae* I q48 a2).

Por otra parte, aunque Dios pudiese, con su potencia absoluta, evitar la realización efectiva del mal en el mundo, corresponde a la providencia divina el tratar a cada criatura según su propia naturaleza, y concurrir a las acciones de estas según el modo falible de cada una de ellas. En este sentido, con carácter general, la permisión del mal responde al respeto de Dios por la naturaleza falible de las criaturas: "[…] dado que no es propio de la providencia el destruir la naturaleza, sino cuidarla como dice Dionisio en el c. IV de *Los nombres de Dios*, la naturaleza misma de las cosas trae consigo el que aquellas cosas que pueden decaer, algunas veces decaigan" (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q48 a2 ad3). Si Dios suprimiese de antemano la posibilidad de todos los males, no sólo destruiría las naturalezas de las criaturas, sino que eliminaría muchos bienes que se siguen de que las criaturas ejerzan sus acciones en el mundo: "[…] se quitarían muchos bienes si Dios no permitiese que existiera ningún mal; pues el fuego no se generaría si no se corrompiese el aire, ni se preservaría la vida del león sin la muerte del asno" (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q48 a2 ad3).

Ahora bien, este principio general debe ser aplicado de manera analógica a las distintas clases de males. En efecto, no es igual el caso de los males físicos o de naturaleza, en los que la destrucción de unos seres contribuye a la perfección de otros, que el caso del mal moral libremente cometido, que no añade ninguna perfección ni a quien lo comete ni al universo en su conjunto: "Hay algunos males que si no existiesen el universo sería más perfecto, a saber, aquellos que

privan de mayores perfecciones que la que se adquiere a partir de ellos, como sucede especialmente en los males de culpa, que privan a alguno de la gracia y de la gloria, y confieren bien a otro por comparación, o alguna razón de perfección que si no se diera, podría obtenerse la perfección última, así como sin el acto de paciencia en las persecuciones padecidas alguno podría alcanzar la vida eterna" (Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis* I d46 q1 a3 ad6).

Así, aunque Dios pudiera ser causa indirectamente del mal físico, en cuanto quiere aquellos bienes que no podrían obtenerse sin éste, no obstante no puede ser causa ni directa ni indirectamente del mal moral, cuya causa primera es el uso deficiente de la libertad por parte de la criatura. De esta forma, aunque Dios, como Creador, es causa del ser y de la perfección de las acciones de las criaturas libres, no es causa de las privaciones introducidas libremente por éstas: "[…] debe decirse que aunque Dios sea el primer principio de toda moción, algunas cosas son movidas por Él de tal modo que también ellas se mueven a sí mismas, como las que tienen libre arbitrio: las cuales, si estuvieran en la debida disposición y orden debido para recibir la moción en virtud de la cual son movidas por Dios, se seguirían buenas acciones, que se reducirían totalmente a Dios como su causa; en cambio, si decaen del debido orden, se seguirá una acción desordenada, que es la acción de pecado; y así, lo que hay allí de acción, se reducirá a Dios como su causa; en cambio, lo que hay allí de desorden o deformidad, no tiene a Dios como causa, sino solo al libre arbitrio. Y por eso se dice esto, que la acción de pecado proviene de Dios, pero el pecado no proviene de Dios" (Tomás de Aquino, *De malo* q3 a2).

En esta perspectiva, el mal conserva su carácter dramático, en la medida en que es visto siempre como una herida en el ser, como algo contrario a la voluntad originaria de Dios y a sus fines, como algo realmente contingente, que no debió haberse producido. No obstante, una vez producido el mal por el concurso deficiente dela voluntad creada, este mal puede servir de ocasión para que la providencia obtenga a partir de él bienes mayores: "[…] cuando la criatura impide a causa de su propio defecto [la consecución] de aquel fin, sin embargo no por ello Dios deja de realizar en ellas aquella bondad de la cual es capaz; y esto es casi como su segunda intención, y se llama voluntad consecuente" (Tomás de Aquino, *De veritate* q23 a2). La existencia del mal no se opone entonces al gobierno providente de Dios, que no se reduce a ejecutar un plan prefijado de antemano, sino que interactúa realmente con sus criaturas, respetando su obrar libre.

4 Bibliografía ↑

Almeida, Michael y Oppy, Graham. 2003. "Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil." *Australasian Journal of Philosophy* 81: 496-516.

Bergmann, M. 2001. "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil." *Nous* 35 (2): 278-296.

Bergmann, Michael y Rea, Michael. 2005. "In Defence of Sceptical Theism: a Reply to Almeida and Oppy." *Australasian Journal of Philosophy* 83: 241-251.

Boehme, Jakob. 1990. "Gran Misterio o comentario del primer libro de Moisés." En *Los filósofos del renacimiento, selección de textos*, editado por Clemente Fernández. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Boethius, A. M. S. 1984. "Philosophiae consolatio." En *Corpus Christianorum, Series Latina*, vol. XCIV. Turnhout: Brepols.

Calvin, Jean. 1960. *Institution de la religion Chrestienne*, l. III. Paris: Vrin.

Dougherty, Trent y Walls, Jerry L. 2013. "Arguments from Evil." En *The Routledge Companion to Theism*, editado por Charles Taliaferro, V. S. Harrison, S. Goetz, 369-382. New York and London: Routledge.

Draper, P. 1989. "Pain and Pleasure: an Evidential Problem for Theists". *Noûs* 23: 331-350.

Echavarría, Agustín. 2013. "Thomas Aquinas and the Modern and Contemporary Debate on Evil." *New Blackfriars: a*

review 94: 733-754.

Hume, David. 1779. *Dialogues Concerning Natural Religion*. London.

Jonas, Hans. 1991. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Genova: Il Melangolo.

Lactantius. 1844. "Liber de ira Dei." En *Patrologia latina* vol. VII. Paris: Migne.

Leibniz, G. W. 2010. *Obras filosóficas y científicas. 2. Metafísica*. Granada: Comares.

Leibniz, G. W. 2012. *Obras filosóficas y científicas. 10. Ensayos de Teodicea*. Granada: Comares.

Luther, Martin. 1959. "De servo arbitrio." En *Luthers Werke*, vol. III, editado por O. Clemen. Berlin: Walter de Gruyter.

Mackie, John L. 1955. "Evil and Omnipotence." *Mind* 64: 200-212.

Mackie, John L. 1982. *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon Press.

Moltmann, Jürgen. 1973. *The Crucified God: The Cross of Christ As the Foundation and Criticism of Christian Theology*. London: SCM Press.

Newlands, Samuel. "Evils, Privations and the Early Moderns." En *Evil*: *Philosophical Concepts*, editado por Scott MacDonald y Andrew Chingell, pro manuscripto de próxima publicación, citado con permiso del autor.

Pareyson, Luigi. 1995. *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Torino: Einaudi (Traducción utilizada de Juan Pablo Roldán).

Plantinga, Alvin. 1973. "Which Worlds Could God Have Created?" *Journal of Philosophy* 70: 539-552.

Plantinga, Alvin. 1974. *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Plantinga, Alvin. 2004. "Supralapsarianism, or 'O Felix Culpa'." En *Christian Faith and the Problem of Evil*, editado por Peter van Inwagen. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Polkinghorne, John. 2001. "Kenotic Creation and Divine Action." En *The Work of Love: Creation as Kenosis*, editado por John Polkinghorne, 90-106. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.

Rovira, Rogelio. 2010. "*Si quidem Deus est, unde mala?* Examen de la adecuación del argumento del libre albedrío como solución de la aporía capital de la teodicea." *Anuario Filosófico* 43/1: 121-159.

Rowe, William. 1979. "The Problem of Evil and some Varieties of Atheism." *American Philosophical Quarterly* 16: 335-341.

Rowe, William. 1996. "The Evidential Problem of Evil: a Second Look." En *The Evidential Argument from Evil*, editado por Daniel Howard-Snyder, 262-285. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Swinburne, Richard. 1979. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.

Swinburne, Richard. 1998. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press.

Tomás de Aquino. *De malo*; *De potentia*; *De veritate*; *Scriptum super Sententiis*; *Summa Contra Gentiles*; *Summa Theologiae*. Disponibles en: http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html . Las traducciones de textos de Tomás de Aquino utilizadas son mías.

Torres Queiruga, Andrés. 2011. *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*. Madrid: Trotta.

Van Inwagen, Peter. 2006. *The Problem of Evil. The Gifford Lectures Delivered in the University of St Andrews in 2003*.

Oxford: Oxford University Press.

5 Cómo Citar ↑

Echavarría, Agustín. 2017. "El problema del mal". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/El_problema_del_mal

6 Derechos de autor ↑

DERECHOS RESERVADOS Diccionario Interdisciplinar Austral © Instituto de Filosofía - Universidad Austral - Claudia E. Vanney - 2017.

ISSN: 2524-941X