

## DIOS Y EL MAL

### 1. Explicación del mal

Una teología natural que busca una justificación racional de la creencia religiosa en Dios no estaría completa si se detuviera en el gran problema que le plantea la existencia del mal. Desde el célebre tetralema de Epicuro en la Antigüedad hasta las estremecedoras páginas de *Los hermanos Karamázov*, de F. Dostoievski, sobre el sufrimiento inocente, muchos han puesto de relieve la aparente contradicción entre la existencia de un Dios todopoderoso y perfectamente bueno y la existencia del mal en el mundo, tanto en forma de mal físico (el de las enfermedades y las catástrofes naturales) como la existencia del mal moral (el de las acciones humanas encaminadas a causar sufrimiento a sus semejantes o a otras formas de vida). La contradicción radica precisamente en el hecho de que un Dios omnipotente y perfectamente bueno, que pretende ser el creador y gobernante del mundo, debería ser capaz de evitar el mal y tener toda la intención de que sus propias criaturas no sufran. Que sufran, a veces atrozmente, es, sin embargo, un hecho evidente y esta evidencia parece contradecir la existencia de Dios o de uno o ambos atributos divinos mencionados anteriormente. En el primer caso, la contradicción lleva al ateísmo (el mal existe, por lo tanto, Dios no existe); en el segundo caso lleva a reformular el concepto de Dios privándolo de uno o de ambos atributos (Dios existe, pero no es ni todopoderoso ni bueno). Los teístas quieren evitar estas dos conclusiones, y para ello deben ofrecer una explicación sobre el por qué existe el mal frente a la existencia de un Dios todopoderoso y bueno.

Las reflexiones realizadas por los teístas sobre esta cuestión se denominan tradicionalmente con el término “teodicea”, término que G.W. Leibniz utilizó por primera vez en el título de una de sus obras (*Ensayos sobre la Teodicea*, 1710) y que significa literalmente el acto de defender a Dios de la acusación

de ser responsable del mal en el mundo. La teodicea desarrollada por Leibniz, centrada en el equívoco concepto del “mejor de los mundos posibles”, no contribuyó a la fortuna de esta reflexión en la época moderna, y de hecho hoy son muchos, tanto entre los filósofos como entre los teólogos, quienes creen que no es posible una teodicea. Muchos filósofos abrazan el agnosticismo de Epicuro, en la Antigüedad, o el de Kant, en la Modernidad, mientras que muchos teólogos afirman que el misterio del mal implica el misterio de Dios y que Dios no necesita la justificación del hombre.

Ahora bien, es cierto que, si Dios existe, no necesita las justificaciones que le proporciona el hombre, pero también es cierto que la fe religiosa sí las necesita<sup>1</sup>. Dicho de otro modo, la teodicea, si es consciente de su tarea, no es una actuación especulativa en la que el hombre intenta ponerse en el lugar de Dios, sino una parte integral del esfuerzo por justificar racionalmente la creencia religiosa. Dado que el problema de la compatibilidad o no de la existencia de Dios con la del mal no ha perdido nada de su importancia teórica y práctica, no está claro por qué no debería seguir tratándose hoy en día. Y, de hecho, en la filosofía contemporánea de la religión hay un debate considerable a este respecto, que desmiente, como en el caso del supuesto “fin de la metafísica”, que esa discusión ya no tiene sentido. Si acaso, se discute el alcance de la teodicea, y en particular si una reflexión en este ámbito debe limitarse a responder a las objeciones individuales del ateísmo –en cuyo caso se habla de una “defensa”– o si no debe emprender la tarea de una justificación a todo el campo del teísmo con respecto al problema del mal y en este caso hablamos de una verdadera “teodicea”<sup>2</sup>. Es difícil pensar que la primera tarea pueda realizarse plenamente fuera del marco de una teodicea propia, aunque, como diré en la conclusión, una teodicea propia tiene inevitablemente elementos aporéticos que no permiten pensarla como un sistema completo, y mucho menos como una solución definitiva. Sin embargo, antes de abordar directamente los argumentos de la teodicea, me gustaría sugerir una perspectiva diferente. La existencia del mal, como acabo de decir, suele percibirse como un desafío al teísmo y a la fe religiosa, pero los términos del problema podrían redefinirse, como sostuvo, por ejemplo, Tomás de Aquino, quien, siguiendo a Boecio –que a su vez cita a Epicuro–<sup>3</sup>, ha negado que la existencia del mal sea un argumento contra la existencia de Dios: “Pues no

1 Esta es la tesis que inspira uno de los mejores estudios actuales, el de A. Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1997.

2 La distinción fue propuesta por A. Plantinga y retomada por muchos otros. Cfr., por ejemplo, B. Sweetman, *Religion*, Londres, Continuum, 2007, p. 86.

3 Cfr. *De consolatione philosophiae* I, 4: «Si quidem deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est?».

habría maldad si no existiera el orden del bien, cuya privación constituye el mal. Pero este orden no existiría si Dios no existiera” (S.c.G. III, 71).

La concepción de Tomás recoge una idea muy extendida en Occidente, al menos desde el neoplatonismo, según la cual el mal representa una privación de la bondad, es decir, del ser, y por lo tanto algo que no pertenece al orden de las cosas querido por la providencia divina. En este sentido, es cierto, como se ha señalado, que el término “mal” conserva matices teológicos incluso cuando se ha dejado de lado un fundamento teológico explícito<sup>4</sup>. Esta comprensión del mal parece corresponder, de hecho, a la del sentido moral común que percibe el mal, en la multiplicidad de sus formas, como algo injusto, que no debe darse. Por otra parte, es precisamente esta convicción la que parece ser el motivo básico de la lucha humana contra él, porque, si se supone que el mal pertenece a la naturaleza de las cosas, y que siempre va a producir el bien, no se entiende la razón de luchar en contra de él.

Una confirmación de esta forma de concebir el mal viene, me parece, de la consideración de dos aspectos: el primero es el significado que el hombre atribuye generalmente al dolor y al sufrimiento, tanto físico como espiritual. Es cierto que el hombre puede aceptar voluntariamente el sufrimiento, pero, por regla general, esta aceptación representa un “sacrificio”, y el sacrificio tiene lugar, como bien dijo M. Scheler, “cuando la realización de un bien comparativamente ‘superior’ aparece vinculada de manera esencial a la destrucción o disminución de un bien comparativamente ‘inferior’”<sup>5</sup>. Así, por poner algunos ejemplos, el dolor físico transitorio que puede provocar una determinada actividad deportiva es consecuencia de la elección de alcanzar un mayor nivel de bienestar físico o un determinado disfrute psicológico, del mismo modo que un determinado sufrimiento psicológico que provoca la reflexión insomne sobre un problema teórico es consecuencia de la elección de llegar al fondo de ese problema y, por tanto, del intento de alcanzar un bien mucho mayor que la condición de dichosa tranquilidad inherente a la ignorancia. Los ejemplos podrían multiplicarse: uno especialmente significativo para la teodicea es el sufrimiento generado por el amor a otra persona, un amor que en algunos casos lleva a enormes sacrificios. Incluso la antigua idea, que encontramos en la tragedia griega, de que “el sufrimiento enseña”, da una valoración positiva del sufrimiento solo en el sentido de que es un viático para la sabiduría. Privado de su relación con el conocimiento y la bondad, el sufrimiento es, en cambio, algo que invariablemente se rehúye

4 Cfr. S. Neiman, “Qual è il problema del male?”, en M.P. Lara, *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives*, Berkeley, University of California Press, 2001.

5 M. Scheler, *Il senso della sofferenza*, en Id., *Il dolore, la morte, l'immortalità*, Leumann (TO), LDC, 1983, p. 41.

porque manifiesta una deficiencia en la naturaleza de las cosas que no pertenece a su orden constitutivo. Como afirma Agustín de Hipona en *De natura boni*, “el hecho mismo de la resistencia al dolor equivale en cierto modo al rechazo a dejar de ser lo que se era, porque se era algún bien” (*nat. b.* 20, 17).

El segundo aspecto que confirma la estrecha relación entre la experiencia del mal y el problema de Dios es que la primera no parece encontrar ninguna explicación satisfactoria en una visión naturalista del mundo. En otros términos, si uno considera el problema del mal sin considerar el problema de Dios, la experiencia del mal es una experiencia absurda. Tomemos, por ejemplo, con respecto al problema del mal natural, el popular texto de un conocido biólogo italiano<sup>6</sup>. Aquí, tras una primera parte sobre la función fisiológica del dolor, en la que se argumenta que “el dolor tiene una finalidad precisa, la de alertarnos sobre un determinado estado de cosas”<sup>7</sup> se desarrolla la tesis de que el mal en la naturaleza (terremotos, inundaciones, enfermedades) no tiene explicación, en el sentido de que no hay una causa única a la que pueda atribuirse su existencia. Esto equivale a sostener que el mal natural es un hecho aleatorio, o que se produce debido a una pluralidad de causas, muchas de las cuales nos son desconocidas. Se reconoce que “la idea de azar, y de aleatoriedad, es una de las menos agradables para la mente humana y una de las más difíciles de captar incluso para nuestras mentes”<sup>8</sup>, pero también que tiene la ventaja de sustraernos a la búsqueda de un sentido global del mundo y que, a lo sumo, tal búsqueda solo tiene una utilidad práctica. En particular, el conocimiento del carácter aleatorio del mal, así como de los acontecimientos físicos en su conjunto, debería persuadirnos de la insostenibilidad de la búsqueda de un culpable en un acontecimiento negativo, ya que, si bien existe una cierta responsabilidad humana en ciertos males naturales, «el acontecimiento en sí mismo debe considerarse ineluctable e imponderable en su conjunto»<sup>9</sup>.

Como ejemplo de explicación naturalista del mal moral conviene considerar un clásico de este género, el libro de K. Lorenz *Sobre la agresión: el pretendido mal*<sup>10</sup>. La tesis de partida de Lorenz es que el motor del proceso evolutivo, es decir, la lucha darwiniana por la existencia, es principalmente la competencia entre parientes cercanos (la lucha intraespecífica)<sup>11</sup>. La competencia por la adquisición de espacio vital, la competencia por la reproduc-

6 E. Boncinelli, *Il male. Storia naturale e sociale della sofferenza*, Milán, Mondadori, 2007.

7 *Ibid.*, p. 11.

8 *Ibid.*, p. 57.

9 *Ibid.*, p. 157.

10 K. Lorenz, *Sobre la agresión: el pretendido mal*, Madrid, Siglo XXI, 1972.

11 Cfr. *Ibid.*

ción y para la defensa de la prole, generan comportamientos que favorecen la conservación de la especie, pero que están inevitablemente ligados a una cierta agresividad, que, desde este punto de vista, es el instrumento de la organización de todos los seres para la conservación de los sistemas y de la vida, que, como todas las cosas terrenales, puede incurrir en disfunciones destructivas, pero que, se orienta hacia el gran resultado orgánico del bien<sup>12</sup>. La agresión es, en otras palabras, un mal necesario para el bien de la especie. El comportamiento agresivo, si no puede ser eliminado, puede sin embargo ser ritualizado, es decir, según el significado dado a este término por J. Huxley, puede perder su función original y convertirse en una ceremonia puramente simbólica. El objetivo de la ritualización es inhibir los efectos nocivos de la agresión, manteniendo las funciones indispensables para la conservación de la especie. Un ejemplo de ritualización son las peleas reguladas de algunas especies animales, en las que se establece una jerarquía dentro del grupo sin perjudicar demasiado al más débil. Otro ejemplo es el llamado “movimiento redirigido”, es decir, la descarga en un objeto secundario del impulso agresivo que originalmente tendía a dirigirse hacia un objeto primario, pero que, por diversas razones, no puede descargarse en él. Al mismo tiempo, la ritualización es la base para la creación del “vínculo” personal, es decir, el amor, que también conduce en el reino animal a la creación de vínculos fuertes e incluso, en ciertas especies, al fenómeno de la monogamia. Lo que se aplica al reino animal también se aplica naturalmente, según Lorenz, al hombre: el “pretendido mal” no es, por tanto, más que el efecto negativo de la agresión, que en sí misma no es en absoluto mala, pero que puede adoptar formas disfuncionales que deben ser adecuadamente controladas. El propio Lorenz, en la conclusión de su ensayo, menciona los principales métodos para ejercer este control: la reorientación de la agresión hacia objetos sustitutivos, la sublimación con los métodos del psicoanálisis, la eugenesia controlada y, por supuesto, su ritualización, cuya forma predominante es, en las sociedades modernas, el *deporte*.

Si consideramos estas interpretaciones del mal natural y moral en su conjunto, vemos claramente que estos últimos son hechos inexplicables en sí mismos, que acompañan a una evolución natural inexplicable. Si hay una explicación, es la que se refiere únicamente a los procesos físicos que provocan los acontecimientos y comportamientos que consideramos negativos. Así, la enfermedad, por lo que sabemos, se genera por un determinado conjunto de causas orgánicas, pero no se puede responder por qué los seres humanos caen enfermos. Del mismo modo, la violencia entre los hombres es el efecto de

---

12 Cfr. *Ibid.*

la agresión, pero se desconoce por qué el hombre es un ser agresivo. Lo que podríamos llamar las “causas primeras” del mal quedan así eliminadas en la perspectiva naturalista, ya sea porque se considera que no se pueden conocer o porque simplemente se niega su existencia. El resultado, sin embargo, es que el “pretendido mal” aparece como algo natural sin el cual lo que consideramos “bueno” no existiría. No es casualidad que Lorenz recuerde en su obra los famosos versos del *Fausto* de Goethe que se refieren a esa fuerza “que siempre quiere el mal y siempre crea el bien”. No obstante, como ya he observado, si el mal está tan estrechamente ligado al bien, ¿cómo puede distinguirse de éste para combatirlo? ¿Y por qué habría que combatirlo si, después de todo, es la fuerza que promueve el bien?

Estas cuestiones no parecen menos provocadoras para el ateo y el partidario de una visión naturalista del mundo que las que plantea la existencia del mal para el teísta. Por supuesto, se puede argumentar que el mal no contradice ningún orden natural, con lo que el problema de la teodicea queda eliminado. Pero junto con el problema de la teodicea, hay que darse cuenta, se elimina también el problema del sentido de la existencia humana, si es cierto que “el problema del mal es el problema de cómo encontrar sentido en un mundo en el que todo está tocado por el mal”<sup>13</sup>. Volveré a tratar esta cuestión en el próximo capítulo. Por ahora, basta con haber señalado que el desafío que plantea el mal no se dirige únicamente al teísta, sino también al ateo.

## 2. Teísmo y teodicea

Ya he argumentado que el problema de la teodicea encuentra plena explicación dentro del teísmo porque solo ante un Dios omnisciente y perfectamente bueno aparece la existencia del mal en todo su escándalo. Esta tesis, sin embargo, necesita ser justificada, teniendo en cuenta que el teísmo es una concepción que no solo se desprende de los monoteísmos occidentales, sino de cualquier otra concepción filosófica o religiosa que entienda a Dios como dotado de estos atributos y lo piense como un ser personal y providencial. En Occidente, la comprensión de Dios en estos términos no es patrimonio exclusivo del judaísmo y el cristianismo, sino, al menos hasta cierto punto, también de la teología natural de los griegos. A partir de Platón, en efecto, el atributo de la perfección moral de lo divino se hizo evidente, ya que, como afirma en la *República*, «el bien no es la causa de todas las cosas, sino que es la causa de las cosas buenas, mientras que de los males no es la causa (*anaition*)”

13 P. van Inwagen, *The Problem of Evil*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 16.

(379c)<sup>14</sup>. Sin duda, la omnipotencia es un atributo que encuentra plena justificación en la idea judeocristiana de que Dios es el creador del mundo a partir de la nada, pero no se puede negar que incluso en un contexto puramente filosófico se le reconoce a Dios o a lo divino el poder de gobernar las cosas, exactamente según el dicho de Jenófanes de que Dios “agita [o gobierna] todo sin esfuerzo por el poder de la mente sola” (DK, B 25).

En contra de esta tesis se puede argumentar que en muchos casos el problema de la teodicea se aborda y se resuelve teniendo en mente un concepto diferente de la divinidad o incluso ningún concepto de la divinidad<sup>15</sup>. Sin embargo, en mi opinión, no se puede hablar de una verdadera teodicea en estos casos. Si tomamos como ejemplo el budismo<sup>16</sup>, vemos que en esta religión el problema del sufrimiento se concibe eminentemente desde un punto de vista práctico: no se pregunta por las causas del sufrimiento y, por tanto, por la responsabilidad que tendría un ser divino en generarlo o permitirlo, sino que se cree que se puede liberar del sufrimiento y, de hecho, es precisamente en esta liberación del sufrimiento donde se ve el elemento esencial de la enseñanza de Buda. Por supuesto, no se discute que el budismo pueda ofrecer una liberación práctica del sufrimiento, sino que una solución práctica sea también satisfactoria desde el punto de vista teórico. Una vez que uno se ha liberado del sufrimiento, de hecho, la cuestión de las causas de ese sufrimiento sigue ahí. Puede que sea cierto el dicho de Buda de que si nos alcanza una flecha, nuestro primer pensamiento es sacar la flecha y no preguntarnos de dónde vino, pero también es cierto que la pregunta de quién o qué la disparó no desaparecerá tan fácilmente.

En las religiones orientales, pero también en algunas corrientes filosófico-religiosas occidentales, otra solución que se suele dar al problema de la teodicea es la ya mencionada, que se basa en la ignorancia o falacia de la comprensión humana del mal<sup>17</sup>. Según esta concepción, lo que nos parece malo no nos parecería malo si fuéramos capaces de penetrar en la esencia de las cosas; en este caso veríamos que lo que nos parece malo es en sí mismo bueno, porque es un elemento estructural del orden cósmico del que Dios mismo es el autor. Dios no tiene ninguna responsabilidad por el mal, sim-

14 Para la historia de la teodicea antigua, cfr. S. Lanzi, *Theios Anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*, Roma, Il Calamo, 2000.

15 Para una visión general A. Loichinger - A. Kreiner (eds.), *Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch*, Paderborn, Schöningh, 2010.

16 Cfr. J. Ryong Shim, “Böses und Überwindung des Leidens im Buddhismus”, en P. Koslowski (ed.), *Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen*, München, Fink, 2001, pp. 9-30.

17 Cf. A. Pellissero, “La liberazione del male nell’ hinduismo. Elementi di teodicea nella religione indiana tradizionale”, en G. Cunico - H. Spano (eds.), *Religioni e salvezza. La liberazione dal male tra tradizioni religiose e pensiero filosofico*, Universitaria, Nápoles, Fridericiana Editrice, 2010, pp. 31-43.

plemente porque el mal no existe o solo existe como una ilusión de la conciencia humana.

Por fascinante que parezca esta solución, es claramente insatisfactoria. La afirmación de la naturaleza ilusoria del mal se ve desmentida por su capacidad de infligir sufrimiento real a los seres sensibles, un sufrimiento tan real que en algunos casos es insoportable. Como he mencionado antes, cuando sufrimos podemos ver el sentido de ese sufrimiento en la consecución de una condición considerada mejor que el presente, pero esta interpretación teleológica del sufrimiento no constituye en absoluto una razón para afirmar su carácter ilusorio y, por tanto, el carácter ilusorio del mal que experimentamos.

El sufrimiento que experimentamos es algo real, y lo es también el mal, aunque en forma paradójica. Éste, sin ser substancia –es decir, algo positivamente real– tiene capacidad de consumir lo real. Además, un Dios creador de un orden mundial en el que solo unos pocos iluminados son capaces de percibir el carácter ilusorio del mal estaría en todo caso bajo acusación, porque sería responsable de una disonancia cognitiva injustificada en la comprensión del mal entre él y la mayoría de los hombres. En efecto, es posible que los hombres alberguen conceptos erróneos ignorantes o culpables sobre la realidad, pero en este contexto la ignorancia y la culpa serían constitutivas de la existencia mundana como tal, y es difícil ver por qué un Dios ordenador del mundo produciría tal condición, siempre que sea todopoderoso y bueno. Cómo entonces se puede seguir entendiendo a Dios como garante del orden moral cuando existe tal disonancia entre él y el hombre es aún menos comprensible.

De hecho, hay una tercera solución al problema de la teodicea que niega que Dios posea el atributo de la bondad o el de la omnipotencia. Ésta es la solución dualista. En la historia de las religiones existen concepciones dualistas de la divinidad (tanto en el gnosticismo antiguo como en el maniqueísmo o en sectas como las de los paulicianos, los bogomilos y los cátaros) para las que no hay una única divinidad que sea buena y todopoderosa, sino que hay dos divinidades, una de las cuales es buena y la otra, mala<sup>18</sup>. Inspirados generalmente en una rígida oposición entre materia y espíritu, los dualismos conciben el cosmos y la historia como el ámbito de la lucha entre estos dos principios, que en algunos casos se consideran cooriginarios, es decir, opuestos *ab aeterno*, y en otros como luchando desde una determinada fase cósmica, en la que la deidad mala se emancipa del poder de la buena. En cada caso el resultado es la falta o pérdida del atributo de omnipotencia por parte de la

---

18 Cf. Y. Stoyanov, *The Other God. Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Eresy*, Yale, Yale University Press, 2000.

deidad buena. El principio del bien no es, pues, directamente responsable del mal en el mundo, pero sí lo es indirectamente en virtud de su incapacidad para enfrentarse al principio del mal o para gobernar su rebelión.

El carácter mitológico de los dualismos religiosos ha dado paso en la era moderna a una forma diferente de dualismo que aparece en muchas reflexiones de teodicea. Desde P. Bayle hasta J. Stuart Mill y, en el siglo XX, hasta H. Jonas y la llamada teología del proceso, hay una línea de pensamiento suficientemente unificada en la que se suele abandonar la idea de una dualidad de principios y se remite a la concepción genéricamente teísta de Dios, pero se niega la idea de que Dios sea omnipotente<sup>19</sup>. Las razones aducidas en apoyo de esta tesis son diversas: según Stuart Mill, la impotencia de Dios se infiere de las disfuncionalidades presentes en la naturaleza que manifiestan lo incompleto del proyecto divino<sup>20</sup>; para H. Jonas, se infiere de la enorme cantidad de maldad moral en el mundo que, como en el caso de la tragedia de Auschwitz<sup>21</sup>, no existiría ciertamente si un Dios bueno fuera capaz de impedirlo con éxito; para la teología del proceso, dicha negación de la omnipotencia se infiere del hecho de que la concepción científica de la naturaleza se combina mejor con una visión abierta de la relación entre Dios y el mundo, en la que el primero deja una considerable autonomía al segundo, pero tiene que renunciar a su poder sobre él<sup>22</sup>.

En todas estas concepciones, la bondad de Dios surge de su voluntad de crear y ordenar el mundo, dirigiendo a los seres humanos hacia el bien, pero su impotencia surge precisamente de su capacidad imperfecta de realizar esta intención o de participar en el proceso creativo.

Como he dicho, en estos contextos, más que desde una potencia divina malvada, el obstáculo a la acción de Dios deriva de la radical autonomía del mundo, generalmente aceptada por diferentes razones: una apreciación plena de la libertad humana propia del humanismo moderno; una mejor compatibilidad con la cosmovisión científica que no admite la intervención divina directa en las leyes naturales; una armonía más pronunciada con respecto a la idea de un “Dios sufriente”, surgida por unas interpretaciones teológicas del cristianismo.

---

19 En algunos casos, como en el de la reflexión del filósofo italiano L. Pareyson sobre el problema del mal, dentro del contexto teísta se puede encontrar una versión débil del antiguo dualismo que se apoya en la idea del mal presente en Dios mismo como una posibilidad original no elegida. Cfr. L. Pareyson, “La filosofía e il problema del male”, en *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Turín. Einaudi, 1989, pp. 151-233.

20 Cfr. J. Stuart Mill, *Tres ensayos sobre la religión*, Madrid, Trotta, 2014.

21 Cfr. H. Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998.

22 Cfr. M.L. Peterson, *God and Evil. An Introduction to the Issues*, Boulder, Westview Press, 1998.

La solución del dualismo, especialmente en su versión moderna, parece plausible para muchos, pero parece cuestionable tanto en el terreno de la teología natural como en el de las creencias religiosas. Como intenté mostrar al final del capítulo anterior, la definición de Dios que nos da Anselmo ofrece un criterio para entender la naturaleza de Dios del que es difícil apartarse. Un dios que carezca del atributo de la omnipotencia no sería algo respecto de lo que nada mayor puede pensarse, sino un dios menor que carece de una perfección que califica la naturaleza de Dios. En otras palabras, tal dios no sería el verdadero Dios. Lo mismo ocurre con el atributo de la bondad: un dios que quisiera el mal y lo realizara no sería el verdadero Dios, sino una deidad. Ya en la Antigüedad, los neoplatónicos impugnaron la idea de una dualidad originaria de los principios, señalando que la unidad se presupone siempre a la dualidad, mientras que el teísmo judeocristiano llamó repetidamente la atención sobre el hecho de que el orden en la naturaleza prevalece sobre el desorden (como lo atestigua la excepcionalidad de los acontecimientos catastróficos) y que este hecho hace insostenible la tesis de una lucha entre poderes iguales, y menos aún la de un mundo bajo la dominación del principio del mal.

El dualismo moderno, como he mencionado antes, se ha impuesto abandonar la idea de una dualidad de principios, pero la renuncia al atributo de la omnipotencia divina ha arrojado una sombra de ambigüedad sobre la naturaleza de Dios incluso a nivel religioso. Un Dios impotente es un Dios incapaz de crear las condiciones para la salvación humana, aunque el hombre tuviera toda la intención de participar en dicha salvación. Si el mundo es radicalmente independiente de Dios, también lo son la historia y el destino cósmico. Nada garantiza que las intenciones benévolas de Dios en estas esferas se realicen, y la esperanza humana en la salvación, privada del firme asidero en Aquél que todo lo puede, parece fantástica. Precisamente, tragedias como la de Auschwitz demuestran lo poco que se puede confiar en las capacidades humanas para mejorar el mundo, mientras que la ciencia demuestra que el destino cósmico no avanza hacia la perfección, sino, con toda probabilidad, hacia una enorme catástrofe. En algunas teologías del proceso existe una forma de panenteísmo, es decir, una concepción según la cual Dios mismo está implicado en el proceso de la evolución cósmica y anhela con él la perfección, pero esta concepción no solo entra en conflicto con una sobria visión científica del mundo, sino que hace aún más problemática la esperanza en la salvación. ¿Cómo puede un Dios que busca la perfección conceder la perfección a sus criaturas? La idea de un “Dios sufriente” que participa de su propia impotencia en la condición humana pertenece, en su mayor parte, al registro retórico del lenguaje sobre Dios y representa una

antropomorfización indebida de éste. La teología cristiana siempre se ha distanciado de las formas de teopasquismo, aunque admite que Jesucristo, como hombre, sufrió realmente.

La conclusión a la que se llega es que las teodiceas dualistas de diversa índole ofrecen una solución aparente porque, al renunciar al atributo de omnipotencia o al de bondad, se apartan de un concepto adecuado de Dios. La conciencia, como dice P. Van Inwagen, de que la omnipotencia y la perfección moral son “componentes no negociables de la idea de Dios”<sup>23</sup> parece ser el único punto de partida posible para un tratamiento adecuado del problema de la teodicea, un punto de partida que pone de manifiesto la gravedad del problema y no busca estrategias para eludirlo. De hecho, como he dicho antes, la existencia del mal en el mundo solo aparece realmente como algo escandaloso frente a la existencia de un Dios todopoderoso y bueno.

### 3. Omnipotencia y bondad de Dios

La afirmación de la omnipotencia y la bondad de Dios dentro de una concepción teísta requiere una aclaración previa de su significado para evitar malentendidos y tergiversaciones. La omnipotencia de Dios suele concebirse como la capacidad de Dios de hacer lo que quiera. Dentro de esta concepción se encuentra tanto la idea de que Dios ejerce un gobierno ilimitado sobre las cosas como la de que puede hacer cualquier cosa<sup>24</sup>.

Mientras que la primera representación es totalmente congruente con el teísmo, la segunda plantea problemas. El voluntarismo medieval y moderno (Descartes) sostenía que Dios es el creador de las verdades matemáticas, lógicas y morales, por lo que estas verdades no son necesarias en sí mismas, sino que dependen de la voluntad de Dios. Según esta concepción, Dios puede muy bien determinar, por ejemplo, que  $2 + 2$  es igual a 5, o que un soltero también está casado, o que decir mentiras es algo bueno, si esta es su voluntad. La tesis del voluntarismo pretende afirmar que la voluntad de Dios está por encima de cualquier necesidad lógica, moral o fáctica, y es precisamente en esta superioridad donde se ve su omnipotencia. Porque si Dios no pudiera violar estas leyes o crear un determinado estado de cosas, no sería verdaderamente omnipotente.

23 P. van Inwagen, *The problem of Evil*, cit., p. 63.

24 Una cuidadosa distinción entre estos dos conceptos de omnipotencia es desarrollada por P. Geach, *Providence and Evil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 3 y ss.

La tesis del voluntarismo, a pesar de su aparente plausibilidad, siempre ha sido minoritaria dentro del teísmo porque parece extrema y, por tanto, plantea más problemas de los que resuelve. La idea de un Dios que puede contravenir libremente las leyes matemáticas, lógicas o morales elementales es inquietante, porque sugiere que Dios sería capaz de realizar absurdos o actos malvados mientras que, por otro lado, como fundamento de la verdad de estas nociones, prohibiría a los hombres hacerlo. El principio de no contradicción no podría considerarse como el principio lógico fundamental que nos guía en la búsqueda de la verdad si Dios fuera capaz de violarlo alegremente. Del mismo modo, no se puede pensar que Dios sea el fundamento de la veracidad en la que se basa la prohibición de decir mentiras, si Dios mismo pudiera decir mentiras, porque, de hecho, un Dios que pudiera decir mentiras no sería digno de creerse. En resumen, un Dios que pudiera hacer cosas absurdas o malas no sería en absoluto un Dios “mayor” que uno que no pudiera hacerlas, sino todo lo contrario.

La idea de que la omnipotencia consiste en que Dios puede hacer cualquier cosa es, por tanto, equívoca. Si pensamos que Dios es el ser perfecto, es difícil pensar que haga cosas absurdas o que haga el mal y por tanto, en este sentido, que pueda hacer cualquier cosa. Además, este concepto de omnipotencia, como se ha señalado en varias ocasiones, tropieza con paradojas. ¿Puede Dios crear algo que luego no pueda destruir, o, por poner un ejemplo trivial que se encuentra a menudo en el debate actual sobre esta cuestión, puede Dios crear una piedra tan pesada que luego sea incapaz de levantarla? En estos casos, Dios se enfrenta, sin embargo, a una imposibilidad, ya que si es capaz de crear algo así, entonces es incapaz de destruirlo o levantarlo, y si no lo es, su poder es en todo caso limitado. Sin embargo, comprender la falta de fundamento de este concepto de omnipotencia no es negar la omnipotencia de Dios. Podemos seguir pensando que las verdades matemáticas, lógicas o morales no son algo que esté por encima de Dios, sino algo que Dios ha establecido, pero también que ellas, precisamente por ser expresiones de su voluntad racional, no son absurdas y que, por el contrario, sería absurdo que fueran contradichas por Dios. Porque si Dios los contradice, se estaría contradiciendo a sí mismo.

Esta aclaración sobre el concepto de omnipotencia es importante para una discusión sobre la teodicea porque no nos dice que Dios no puede hacer nada, sino solo lo que no contradice su voluntad racional. Si Dios quiere algo, ese algo se lleva a cabo, pero Dios no puede querer algo que sea absurdo y esté en contradicción con su propia voluntad racional. Veremos la aplicación de este principio dentro de poco.

Al igual que la omnipotencia, el atributo de la bondad o perfección moral también debe ser especificado. Decir que Dios es bueno es decir que solo puede querer y hacer el bien. Alguien quería ver en esto una falta de libertad por parte de Dios y la falta de un motivo de alabanza por parte de los hombres. Si Dios no tiene la posibilidad de hacer el mal, parecería estar obligado a elegir el bien, y si Dios, a diferencia de los hombres, no necesita resistir la tentación de hacer el mal, parecería no merecer la alabanza. Para evitar estas objeciones, se podría llegar a la conclusión de que en Dios queda, al menos remotamente, la posibilidad de hacer el mal o de ser tentado a hacerlo, o que el mal es una posibilidad que Dios mismo tuvo que superar para convertirse en Dios mismo.

Sin embargo, la idea de que Dios puede hacer el mal o ha tenido que superar el mal, también arroja una gran sombra de ambigüedad sobre su naturaleza, lo que parece ser el resultado de un malentendido. Una vez más, la imposibilidad de hacer el mal no debe verse como una limitación de su poder, sino como su confirmación. Anselmo de Aosta lo subrayó muy bien, afirmando que la frase “este hombre no puede ser vencido” no implica ninguna falta de poder en el individuo en cuestión, sino que subraya la debilidad de sus enemigos (*Cur Deus homo*, 17, 1). Afirmar, en efecto, que Dios no puede hacer una cosa “solo significa que nada puede inducirle a hacerla” (*ibidem*). Así como no hay ningún poder interno o externo a Dios que le obligue a hacer el mal, tampoco hay ningún poder interno o externo que le obligue a hacer el bien, porque a Dios no le falta nada, no tiene necesidad de perfeccionarse, y tampoco necesita de otras criaturas para aliviar lo que podría considerarse un sentimiento de soledad ante la creación. En el teísmo cristiano, la doctrina de la Trinidad destierra esta sospecha mediante la idea de que Dios es la unión perfecta y eterna de tres personas. Sin embargo, si Dios decide libremente hacer algo, el estado de cosas resultante solo puede ser bueno. Por tanto, Dios sigue siendo digno de alabanza, precisamente porque hace el bien libremente, sin necesidad ni coacción.

Pero ¿es el bien que Dios quiere el mismo que el que quiere el hombre? Bajo un cierto punto de vista, la respuesta solo puede ser afirmativa. Si Dios es el creador del mundo y este mundo es bueno, la comprensión de la bondad de las personas solo puede ser análoga a la de Dios. Como dije antes, una disonancia cognitiva estructural entre Dios y el hombre solo puede explicarse por la incapacidad de Dios de crear un entorno cognitivamente favorable para el hombre o por su falta de voluntad de hacerlo, pero esto es inadmisibles dentro del teísmo. Esto, sin embargo, no excluye la posibilidad de que haya factores o condiciones que distorsionen el juicio humano sobre el bien o que dirijan la voluntad del hombre en una dirección distinta a la del bien. En este

caso, hay una brecha entre el bien que Dios quiere y el bien que el hombre quiere, y esta brecha, como argumentaré en un momento, podría ofrecer una justificación para el lugar prominente que el sufrimiento ocupa en el mundo bueno creado por Dios.

#### 4. El mal moral

La cantidad de mal moral en el mundo es grande. Es un fenómeno que puede sentirse en todos los contextos culturales, sociales, políticos, económicos y religiosos, ya que en todas partes el hombre es capaz de dañar a sus semejantes y a sí mismo de las formas más diversas y a menudo crueles. El mal moral se define así porque depende esencialmente de la voluntad del hombre quien, al elegir entre el bien y el mal, es decir, al hacer una elección moral, deliberadamente o por ignorancia, se inclina por este último. A menudo, cuando se producen tragedias colectivas como guerras, genocidios, exterminios masivos, se tiene la sensación de estar ante acontecimientos que no implican una responsabilidad personal, sino que parecen estar guiados por fuerzas colectivas que son anónimas. Sin embargo, en todos estos casos se olvida que, en realidad, existe una responsabilidad personal precisa, porque se trata de acontecimientos conscientemente ideados y producidos por determinados individuos y a los que otros han contribuido sin preguntarse demasiado por interés propio o han dejado que se consumen con indiferencia. Puede ocurrir que una determinada acción, emprendida con un fin determinado, dé lugar a consecuencias imprevisibles e indeseables para el agente, pero incluso en este caso existe una responsabilidad específica, la de no haber tenido en cuenta la posibilidad de tales consecuencias. Si yo conduzco ebrio o drogado después de una fiesta para llegar a casa, y en el camino causo un accidente en el que muere una persona, está claro que tengo una responsabilidad en este suceso que no pretendía ni preveía.

La responsabilidad moral por nuestros actos está estrechamente vinculada a la asunción de la libertad de la voluntad, es decir, a la idea de que, aunque el comportamiento humano está influido por causas físicas y psicológicas externas e internas sobre las que el hombre no tiene control, las acciones que realiza son, en última instancia, libres, es decir, el resultado de una decisión autónoma. De hecho, la libertad en este contexto indica no solo, en sentido negativo, la independencia de las restricciones externas, sino también, en sentido positivo, la capacidad de autodeterminación. Si alguien me pone una pistola en la cabeza, ciertamente no soy libre de hacer lo que quiera, pero eso no significa que pierda mi capacidad de autodeterminación, lo que todavía

me deja un abanico de posibilidades (como intentar desarmar a alguien que me amenaza). Es posible que la capacidad de autodeterminación se suspenda ocasionalmente mediante la administración de fármacos o mediante formas de plagio psicológico, pero en esos casos se trata de condicionamientos externos al sujeto que presuponen precisamente esa libertad de voluntad que se pretende anular.

Por supuesto, se puede negar la existencia del libre albedrío por diversas razones y argumentar una forma de determinismo. Hoy en día, las formas más frecuentes de determinismo proceden del ámbito científico y son el determinismo genético, según el cual nuestro destino está “escrito en nuestros genes”; el determinismo físico, según el cual nuestros actos conscientes son simplemente la consecuencia de ciertos acontecimientos en el cerebro sobre los que no tenemos ningún control; y el determinismo ambiental, según el cual estamos totalmente determinados por circunstancias externas. Tales formas de determinismo, sin embargo, son contraintuitivas porque niegan o declaran ilusoria la libertad de la voluntad, que es un fenómeno bien atestiguado por nuestra experiencia y al que todos reconocemos un gran valor (excepto cuando su negación sirve de excusa para actos inmorales o criminales). En otras palabras, la creencia en la libertad parece ser “propriadamente básica”, es decir, válidamente asumida hasta que se demuestre lo contrario; de ahí que la carga de la prueba corresponda a quienes la niegan o a quienes afirman la naturaleza ilusoria y, aunque a veces se afirma, especialmente en el campo de la neurociencia, que se dispone de tales pruebas, éstas parecen estar lejos de ser unívocas<sup>25</sup>.

Por otra parte, la libertad de la voluntad y con ella la responsabilidad moral de nuestros actos son generalmente aceptadas por el teísmo<sup>26</sup>. En este contexto, la libertad en el sentido de autodeterminación se reconoce como el elemento que hace al hombre cualitativamente diferente de los animales y, de hecho, como el estigma de su origen divino. El hecho de que el hombre sea una persona, es decir, que posea la razón y sea libre, se considera el aspecto que más acerca al hombre a Dios y atestigua su semejanza con él. Según

25 Para una discusión de estos aspectos cfr. M. De Caro - A. Lavazza - G. Sartori, *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Turin, Codice Edizioni, 2010.

26 Digo generalmente porque incluso dentro del teísmo cristiano se encuentra a veces una negación del libre albedrío, debida, como en la última fase del pensamiento de Agustín o en los reformadores, al deseo de preservar plenamente la omnipotencia divina y que se expresa en la doctrina de la predestinación. Esta última no suele adoptar la forma de un determinismo rígido, sino que se orienta hacia lo que en el estoicismo antiguo era la teoría de las acciones con-destinadas y que hoy se representa con el llamado “compatibilismo”. En esencia, se reconoce al hombre la libertad de actuar, pero no la libertad de querer, de modo que el hombre tiene la impresión de actuar libremente al realizar los actos que realmente hace, pero en realidad cumple con estos actos un destino superior o, en un contexto teológico, un plan ya escrito por Dios. Cfr. A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2008.

esta concepción, el hombre no es una marioneta en manos de Dios ni un robot programado para determinadas funciones, sino una persona que comparte ciertas propiedades con la Persona que lo creó. Sin embargo, la libertad humana, a diferencia de la divina, también habla de la finitud humana o, al menos, de que la perfección humana no equivale a la divina. Desde Agustín hasta Leibniz, se ha recurrido a menudo al concepto equívoco de “mal metafísico” para indicar la deficiencia ontológica que distingue a la criatura del creador, pero también la posibilidad de que el hombre esté condicionado en sus acciones por esta deficiencia y que sea motivo de escándalo ante el creador.

El relato del *Génesis*, el primer libro de la Biblia, explicita este aspecto de manera muy coherente y es, por tanto, un punto de referencia indispensable a este respecto, incluso dejando de lado la cuestión de su carácter histórico. Un Dios todopoderoso y bueno no puede sino crear al hombre en un estado de perfección relativa, es decir, en una condición en la que no le falta nada, salvo la igualdad con la perfección de Dios. En tal condición, en efecto, el hombre puede vivir con sentido, ser consciente de sí mismo, libre y capaz de actuar, sin sufrir porque está situado en un entorno favorable (Edén), y sin que se ponga fin a su existencia. En efecto, por lo que se deduce de este relato, la finitud del hombre en este contexto no equivale a la transitoriedad de la condición postlapsariana, es decir, posterior a la caída. Sin embargo, la condición edénica depende del acuerdo de la voluntad humana con la voluntad divina, que es el artículo de esta condición. La prohibición de Dios de comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal es la única condición negativa de este acuerdo, que, como acuerdo libre, puede vivirse de hecho. La prohibición manifiesta simbólicamente la posibilidad que tiene el hombre, como ser libre, de romper el acuerdo y en este sentido representa la prueba del propio acuerdo. Algo de gran valor es concedido gratuitamente por Dios al hombre, pero se trata de saber si el hombre lo quiere realmente, y la única manera de saberlo es confrontándolo con la posibilidad contraria. Sin embargo, cuando se le pone a prueba, el hombre viola la prohibición al pensar que tiene más de lo que Dios le ha dado gratuitamente, es decir, al pensar que alcanza la propia perfección de Dios, según las palabras del tentador. Lo que se produce, en cambio, es exactamente lo contrario: la pérdida de lo que se tiene, igual que cuando se apuesta una determinada cantidad de dinero a un resultado que no se produce. No solo no se gana más, sino que se pierde lo apostado.

Muchos filósofos modernos han interpretado la violación de la prohibición divina en el Éden, y la consiguiente expulsión de éste, como un gesto de libertad que marca la emancipación del hombre del poder tiránico de Dios, y

que inicia así la historia del progreso de la humanidad, pero esta interpretación malinterpreta completamente el sentido del relato.<sup>27</sup> El incumplimiento de la prohibición es ciertamente una expresión de la libertad humana, pero de una libertad que podría haber sido utilizada para hacer una mejor elección, y Dios no aparece como un tirano, sino como un buen padre que da bienes preciosos a sus hijos considerándolos como personas responsables de ellos. La condición original del hombre esbozada en el *Génesis*, de hecho, no excluye en principio un avance del conocimiento ni un desarrollo de las condiciones de vida individuales y sociales. Incluso la pérdida de estos bienes, simbolizada por la expulsión del Edén y atestiguada por la aparición de males naturales (la muerte y el sufrimiento físico) y morales (el asesinato de Abel por su hermano Caín), no es la mera expresión de la ira de un Dios tiránico, sino la consecuencia del acto libre de recusación de lo que Dios ha concedido. A veces se argumenta que un Dios bueno debería haber impedido este acto o haber evitado sus consecuencias, pero en cualquier caso la libertad humana se habría visto afectada. Impedir el acto habría supuesto violar la libertad de elección del ser humano, mientras que anular las consecuencias del acto habría supuesto anular la responsabilidad moral; en ambos casos esto habría convertido la relación del hombre en una farsa. Todo acto implica consecuencias y siempre hay, como he dicho antes, una responsabilidad por esas consecuencias.

Quizá también se encuentre aquí la razón por la que Dios se esconde en el mundo. A menudo, como en el caso de la terrible tragedia de Auschwitz, se culpa a Dios por no mostrarse y no dar una señal de su poder en esta coyuntura. Éste es un viejo reproche, pero a la luz de las consideraciones precedentes, no resulta fundado: Dios no puede estar presente precisamente donde abunda la maldad humana, o solo puede estar presente de forma paradójica en la forma del sufrimiento que esta maldad provoca, así como los cristianos han considerado la cruz de Cristo. La demanda de pruebas en este contexto responde a un deseo legítimo, pero no tiene en cuenta que, para que algo se haga evidente, deben darse ciertas condiciones que, si no hay pruebas, como en este caso, hacen que la misma demanda se vuelva inaceptable. Por lo tanto, si seguimos la lógica del relato del *Génesis*, el mal moral y el sufrimiento causado por él son la consecuencia de un egoísmo y un orgullo originales manifestados en el primer hombre y que no han dejado de manifestarse en toda la humanidad desde entonces. Éste es precisamente el sentido de la llamada doctrina del “pecado original”. Dios quiso crear al hombre libre para

27 Para algunas de estas interpretaciones cfr. A. Fabris, *Filosofía del peccato originale*, Brescia, Morcelliana, 2014. Cfr. también K. Flasch, *Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos*, München, Beck, 2004, con especial referencia a la interpretación de Kant y Schiller.

hacerlo semejante a Él, pero la libertad de un ser que no es Dios implica la posibilidad de elegir el mal. Si el hombre, como ha hecho y sigue haciendo, elige el mal, las consecuencias, para sí mismo y para los demás, solo pueden ser negativas. Se podría decir que Dios es impotente ante este hecho, es decir, que paga el precio de haber creado seres racionales y libres con una apariencia de maldad que no quería, pero, como dije antes, no se trata de impotencia, ni de pagar un precio, sino de coherencia con la voluntad racional de Dios. Si hay sufrimiento en el mundo, por grande y horrible que sea, que pueda atribuirse a las malas acciones de los humanos: los responsables son los humanos, no Dios. La alternativa habría sido crear autómatas singularmente dirigidos a la bondad y, por tanto, en armonía con la voluntad de Dios, pero estos no serían hombres. Los hombres hacen el mal, los hombres son responsables de él, los hombres sufren el sufrimiento que de este mal deriva.

Una vez establecido que Dios no es responsable del mal moral cometido por los hombres, queda por aclarar por qué lo “permite”. El alcance y la forma de esta permisividad es algo que escapa al juicio humano, pues, si bien podemos ver claramente el mal que Dios ha permitido, no se puede decir lo mismo del mal que no ha permitido o ha rechazado. J. de Maistre afirmaba que la inocencia podía evitar el mal y que “la oración puede conjurarlo” (*Las veladas de San Petersburgo*, coloquio IV), pero no se puede decir cómo ocurre, suponiendo que ocurra. Si acaso, es posible decir algo sobre el sentido de la permisividad del mal moral por parte de Dios, y este sentido se suele discernir en la posibilidad de que de la experiencia del mal surjan bienes que de otra manera no se darían. En este sentido, el sufrimiento, en un mundo corrupto, puede ser visto como un estímulo e incentivo para el perfeccionamiento de las virtudes humanas, según lo que J. Hick ha llamado la teodicea de la “formación del alma”<sup>28</sup>, como un medio para hacer que el hombre tome conciencia de su propio egoísmo, para fomentar la comprensión de los auténticos valores de la existencia humana y, en última instancia, para reconocer la voluntad de Dios. En este sentido, C.S. Lewis definió el sufrimiento como el “megáfono de Dios” en un mundo sordo por su corrupción<sup>29</sup>.

Este principio que orienta teleológicamente el mal hacia el bien se ha afirmado a menudo sobre todo en el marco de la teodicea cristiana, entre otras cosas para confirmar la omnipotencia de Dios, ya que en esta interpretación el mal sirve de instrumento para el bien y, por tanto, opera de acuerdo con la voluntad de Dios. En este sentido, Tomás de Aquino pudo escribir que “si [...] se impidiera todo mal, faltarían muchos bienes en el universo: como

28 Cfr. J. Hick, *Evil and the God of Love*, Nueva York, Harper & Row, 1966.

29 C.S. Lewis, *El problema del dolor*, Madrid, Rialp, 1994.

no habría la vida del león si no hubiera la muerte de otros animales, ni habría la paciencia de los mártires si no hubiera la persecución de los tiranos” (*S. th.* I, q. 22, a. 2 ad. 2). Sin embargo, debemos ser cautos a la hora de afirmar este principio de forma metódica: su aplicación sistemática puede encontrarse en la teodicea de Leibniz, donde se declara que este mundo es el “mejor de los mundos posibles” precisamente porque el mal en él se considera una función que promueve la optimización global del sistema. Pero la noción del “mejor de los mundos posibles” no solo suscita fáciles ironías *à la* Voltaire o incita a preguntarse, con Schopenhauer: si éste es el mejor de los mundos posibles, ¿cómo sería el peor?; tal preguntarse es en sí mismo absurdo: una buena acción haría el mundo aún mejor y no hay límite para esta mejora<sup>30</sup>. Tiene sentido dentro de una concepción, como la de Leibniz, en la que ni Dios ni el hombre parecen libres, el primero porque está obligado a crear el mejor de los mundos posibles, el hombre porque está obligado, para bien o para mal, a participar en este proyecto.

Una teleologización rígida del mal contrasta entonces con el hecho de que, aunque la experiencia de la carencia aumenta indudablemente la percepción del valor de ciertos bienes, somos sin embargo capaces de apreciar vivamente estos bienes incluso sin ella, y además queda el hecho, por así decirlo, de que el valor del mal no es solo un valor del mal, sino también del mal mismo. Como los ateos han señalado a menudo<sup>31</sup>, la experiencia del mal toca de forma horrenda a personas, como los niños pequeños o los discapacitados, que todavía no tienen, o no tienen en absoluto, la capacidad de extraer una guía moral de ella. En realidad, el mal moral sigue siendo algo inexplicable dentro de la creación buena querida por Dios, porque responde al libre albedrío del hombre, que no está movido por causas antecedentes que lo expliquen, sino solo por motivos en última instancia irracionales. Por qué alguien mata a la persona que amaba hasta hace poco puede “explicarse” por el resentimiento que intervino en algún momento de esa relación o por el miedo a separarse de ella, pero en definitiva es un acto incomprensible y absurdo. En este sentido, el mal moral sigue siendo dentro del teísmo un “misterio”, porque es lo que Dios no quiere.

30 Cfr. A. Krause, “Die beste mögliche Welt. Überlegungen im Anschluss an Thomas von Aquin”, en *Theologie und Philosophie*, 87 (2012), pp. 193-207.

31 Entre otros, cfr. G. Oppy, *The Best Argument against God*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2013, p. 70.

## 5. El mal natural

El problema del mal natural, es decir, ese mal que no puede atribuirse a la voluntad humana, pero que está presente en el mundo en forma de acontecimientos catastróficos y enfermedades que generan sufrimiento en los seres sensibles y, en última instancia, su muerte, es el mayor desafío para el teísmo.

Dentro de este último, hay básicamente dos respuestas a este desafío. La primera es la que acabo de mencionar y que se apoya en el relato del *Génesis*. El mal natural es una subespecie del mal moral, en el sentido de que es un efecto de la ruptura del orden querido por Dios y de la consiguiente caída del hombre desde una condición de relativa perfección en la que el sufrimiento y la muerte no estaban presentes. Según esta doctrina, tras la caída, no solo el hombre ha perdido su perfección original, sino que la propia naturaleza se ha corrompido y, siguiendo la impresionante formulación de san Pablo en *Rm* 8, 19 y ss., ella misma anhela la redención. La unidad entre Dios, el mundo y el hombre se ha roto y esto ha provocado la aparición en la naturaleza de fenómenos no previstos por Dios, pero propios de un mundo caído.

Si el mal natural depende del mal moral, y si Dios, como se ha expuesto en el párrafo anterior, no es responsable del mal moral, tampoco es responsable del mal natural. Si acaso, como en el caso anterior, podría decirse que Dios permite que se produzcan los males naturales como castigos de los males morales cometidos por los hombres o si, como en el libro de Job, se rechaza tal concepción, ya que incluso los justos padecen el sufrimiento de ciertos males naturales, porque estos males promueven la mejora moral de la humanidad y promueven bienes que no pueden obtenerse de otro modo (como en el caso de los actos de solidaridad que siguen a las catástrofes naturales), o si, finalmente, se puede afirmar que en un mundo imperfecto, pero que sigue rigiéndose por las leyes físicas, el sufrimiento afecta por igual a los buenos y a los malos<sup>32</sup>.

La segunda solución consiste en considerar una cierta cantidad de maldad natural como inevitable en un mundo creado por Dios, pero hecho de materia y, por tanto, finito. Tomás de Aquino, por ejemplo, argumenta en esta línea cuando sostiene que la providencia divina no excluye completamente el mal de las cosas, ya sea porque en el mundo las faltas de las “causas segundas” no son imputables a las “causas primeras”, ya sea porque la ausencia ontológica es funcional a la perfecta ordenación jerárquica de los entes, ya sea porque Dios concede cierta autonomía al mundo, ya sea porque sin

32 Una impresionante reflexión sobre este aspecto la ofrece el libro de H.S. Kushner, *When Bad Things Happen to Good People*, Nueva York 1981, Schocken Books, en particular el capítulo cuarto, *No Exceptions for Nice People*, pp. 56 y ss.

ciertos males no llegan ciertos bienes, como el fuego, que solo puede calentar pero destruye (cfr. *S.c.G.* III, 71), etc. Todos estos argumentos pretenden sostener que el mundo alcanza su perfección, su bondad y su belleza precisamente gracias a los males naturales que hay en él, al igual que, según una imagen utilizada por Tomás y antes que él por Agustín, en una melodía las pausas del silencio sirven para hacerla dulce.

En el debate actual sobre la teodicea, los partidarios de esta postura se muestran menos proclives a andarse con rodeos sobre la perfección y la belleza del mundo, y buscan más bien apoyo en la visión científica moderna del mundo. Un mundo, formado por materia y energía, y gobernado por leyes físicas y químicas, solo puede producir entidades finitas que, como seres sensibles, tendrán que soportar una cierta cantidad de sufrimiento en el curso de su existencia. Estas leyes permiten, en efecto, el nacimiento y el desarrollo de los seres vivos, pero también provocan su sufrimiento y su muerte. La ley de la gravedad, por ejemplo, permite vivir en el suelo y moverse en él, pero hace que un cuerpo se aplaste si cae desde arriba. El metabolismo de los seres vivos les permite vivir, pero también desencadena los procesos de envejecimiento que conducen a la muerte. El agua que permite el nacimiento de la vida y es imprescindible para ella, es también el agua que ahoga y causa la muerte. Sin este orden en la naturaleza, añaden algunos, ni siquiera las acciones humanas tendrían sentido moral, porque no habría certeza de que ciertos actos tengan siempre ciertas consecuencias. En un mundo de fantasía, podría esperar que infligir un golpe mortal no siempre resultara en la muerte, pero en el mundo real, sí. Además, los males naturales permiten un mejor ejercicio del libre albedrío, porque enfrentan una clara alternativa entre el bien y el mal, mientras que la resistencia a estos males y su superación, cuando es posible, promueve la “formación del alma” que permite al hombre adquirir virtudes morales. En definitiva, según esta concepción, una cierta cantidad de males naturales es la sombra que acompaña invariablemente a la luz, la consecuencia inevitable de la bondad de las cosas<sup>33</sup>.

Ambas respuestas tienen claramente aspectos problemáticos. La primera tiene la ventaja de ser perfectamente coherente con los supuestos del teísmo y, para el creyente, de estar de acuerdo con la mayoría de los datos bíblicos, pero parece contradecir lo que el conocimiento científico nos dice sobre la historia natural del mundo y del hombre. Un estado original de perfección humana y natural es algo difícil de concebir dentro de una concepción evolucionista que sitúa el origen de la vida en seres extremadamente simples y

---

33 Ilustrativa de esta tendencia es la teodicea de R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

considera el desarrollo de la vida como un proceso marcado por discontinuidades y factores contingentes. Incluso si fuera posible en este contexto pensar en un estado de perfección del ser humano alcanzado en algún momento de esta historia, en virtud de una intervención sobrenatural, seguiría siendo difícil pasar por alto el hecho de que este estado se alcanzaría a costa del sufrimiento de las especies animales que lo precedieron. Se puede argumentar que el sufrimiento de los animales no es un problema significativo para la teodicea porque ciertamente hay dolor en los animales, pero no hay conciencia de ello; y considerar que la teleología del mundo animal, que implica el comerse mutuamente y el parasitismo, ha sido querida por Dios tal como es,<sup>34</sup> complica argumentar que el cristal puro de una naturaleza humana perfecta surge de una situación evolutiva que implica la enorme cantidad de sufrimiento en el mundo animal, o que surge en medio de esta condición. Por otra parte, tal razón de perfección debería tener un efecto retroactivo sobre el propio mundo, pues el hombre no podría vivir sin sufrir en un mundo que presentara rasgos tan marcados de sufrimiento, pero al mismo tiempo parece incomprendible cómo, en tal condición, un error moral del hombre podría ejercer un efecto demoledor sobre esas mismas leyes físicas y químicas que guían el proceso evolutivo y lo han dirigido hacia la perfección.

La segunda respuesta tiene la ventaja de ser más coherente con la cosmovisión científica, pero no del todo con los supuestos del teísmo y los datos bíblicos. Es difícil pensar que un Dios omnipotente y bueno haya creado este mismo mundo, con los males y sufrimientos naturales que presenta, y que sea un mundo perfecto, precisamente con esos males y sufrimientos. Aquellos que argumentan tal tesis se ven generalmente obligados a afirmar que no captamos esta perfección porque tenemos una visión limitada, pero esto introduce de nuevo esa disonancia cognitiva estructural entre la comprensión del bien y del mal de Dios y del hombre, que existe de hecho una *reductio in mysterium* en toda la línea de la teodicea y contradice el sentido moral común. De hecho, las consecuencias catastróficas de un terremoto o de una inundación pueden ser beneficiosas desde el punto de vista geológico o medioambiental o dar lugar a grandes gestos de solidaridad moral, pero es difícil considerarlas “buenas” en sí mismas. Lo mismo puede decirse de una enfermedad: en la medida en que carece de una buena condición, que es la de la salud, no puede ser buena en sí misma, aunque se recomiende hacer un buen uso de ella. En este sentido, tales acontecimientos no pueden ser queridos por Dios ni directa ni indirectamente; si acaso, como he dicho, pueden ser permitidos en un mundo caído en la posible perspectiva de un

34 Esta es la opinión de P. Geach, *Providence and Evil*, cit., pp. 67 y ss.

bien mayor. En general, la idea de un Dios que crea el mundo con una dosis inevitable de males naturales da la impresión de que no sea propiamente omnipotente ni bueno, por no hablar de que en ese contexto la aparición del mal moral parece casi inevitable. De hecho, en un entorno marcado por la lucha por la existencia, no es de extrañar que los humanos también se dañen a sí mismos.

Además, la aceptación del sufrimiento y la muerte como datos naturales contradice la mayoría de los datos bíblicos y hace que las tradiciones teológicas establecidas carezcan de sentido. Por ejemplo, no tendría sentido argumentar que Jesucristo libera al hombre de la muerte, considerada como “salario del pecado”, si la muerte fuera un tipo de mal natural previsto por la creación de Dios y de hecho funcional a la perfección del mundo. Incluso la mayor congruencia de esta solución con la visión científica del mundo no está exenta de problemas. Permite que la visión evolucionista de la vida se dibuje dentro del teísmo (según lo que algunos llaman “teísmo evolutivo”)<sup>35</sup> mediante la idea de que Dios no interviene mediante actos ocasionales en su creación, sino que dota a la naturaleza de potencialidades transformadoras internas que dan lugar a una variedad de estructuras físicas y formas de vida. En esta concepción, un presunto estado de perfección del hombre y de la naturaleza no sería pensado como una condición de partida sino como una condición final del proceso creativo de Dios. Pero esta concepción, que piensa en el proceso evolutivo como orientado hacia grados sucesivos de perfección cósmica y biológica, parece muy optimista, y tal optimismo es cuestionable precisamente en el plano científico: la cosmología no lo justifica, por no hablar de que choca de nuevo con las representaciones apocalípticas del fin del mundo típicas de la tradición bíblica.

En este carácter problemático de las respuestas dadas al problema del mal natural en el contexto del teísmo, se puede ver ese carácter aporético de la reflexión de la teodicea que mencioné al principio del capítulo. Sin embargo, esto no es razón suficiente para tener una actitud escéptica frente a la teodicea; por el contrario, es razón suficiente para asumir, en ésta como en todas las demás cuestiones filosóficas, una actitud de humildad, que al mismo tiempo sea consciente de la amplitud de los problemas abordados en esta discusión. Si se da crédito a una visión científica del mundo que excluye un estado de perfección original, es inevitable que se pierda la representación de una condición de relativa perfección de la humanidad, y con ella la exclusiva responsabilidad humana por el mal moral que libera a Dios de la acusación

---

35 Cfr. A. McGrath, “Darwinism”, en Ph. Clayton (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2006, pp. 681-698, en particular, las conclusiones.

de ser su autor. Al mismo tiempo, si se hace a Dios responsable de algún modo de los males naturales, es dudoso que puedan conservarse los atributos de omnipotencia y bondad que forman parte esencial de un concepto racionalmente adecuado de Dios en la teología natural, al igual que es dudoso que puedan seguir afirmándose de forma coherente las principales doctrinas cristianas sobre el pecado original, el significado redentor de la muerte de Jesús y el juicio final con una clara separación entre justos e impíos.

A esto podemos añadir que es plausible creer que un Dios todopoderoso y bueno es capaz de crear un mundo en el que no hay males naturales, sin pensar que se trata del “mejor de los mundos posibles” o de un mundo fantástico. La idea de una existencia paradisíaca de la humanidad o de una “edad de oro” parece de hecho algo más que una mera fantasía y al mismo tiempo algo menos que el “mejor de los mundos posibles”.