

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Grado en **Filosofía**



LA TEODICEA Y EL PROBLEMA DEL MAL

Trabajo de Fin de Grado

Autor: Ismael Rodríguez Márquez

Tutor: Prof. Dr. Manuel Barrios Casares

Sevilla, 5 de junio de 2022.

Resumen: Los males mundanos han problematizado la existencia de un Dios omnipotente, omnisciente y omnibenevolente desde hace siglos. Así, el sufrimiento del inocente o la permisión del mal evidente han puesto en tela de juicio los atributos divinos a la par que su existencia. Ante esta situación, el teísmo se ha visto en la obligación de dar respuestas para defender la figura divina. En 1710, la publicación de los *Ensayos de teodicea* de Leibniz tendrá como objetivo justificar a Dios de manera racional, afirmando que este es «el mejor de los mundos posibles». En ese mismo siglo, el terremoto de Lisboa terminará con el optimismo leibniziano y, más tarde, Kant situará al hombre en el centro del problema. De este modo, el hombre se erige como responsable del mal, con lo que surge la convicción de que ya no necesitamos a Dios para darle respuesta. El problema del mal tal como venía siendo planteado antes de la era moderna pierde así su razón de ser. En el siglo XX, barbaries como la de Auschwitz ponen en entredicho la moralidad humana, lo que parece traer a Dios de vuelta y replantea una cuestión que solo había atañido al hombre en el último siglo y medio.

Palabras clave: problema del mal, teodicea, Leibniz, terremoto de Lisboa, antropodicea, Auschwitz.

Abstract: Worldly evils have problematised the existence of an omnipotent, omniscient, and omnibenevolent God for centuries. Thus, the suffering of the innocent or the permission of obvious evil have questioned the divine attributes as well as their existence. In view of this situation, theism has been forced to provide answers in order to defend the divine figure. In 1710, the publication of *Theodicy* aimed to justify God rationally, stating that this is "the best of all possible worlds". In that same century, the Lisbon earthquake put an end to Leibniz's optimism and, later, Kant placed man at the centre of the problem. In this way, mankind stands as responsible for evil, which leads us to believe that God is no longer needed to provide an answer. The problem of evil as it had been raised before the modern era thus loses its reason for being. In the 20th century, barbarities such as Auschwitz question human morality, which seems to bring God back and reframes a question that had only concerned mankind in the last century and a half.

Keywords: problem of evil, theodicy, Leibniz, Lisbon earthquake, anthropodicy, Auschwitz.

ÍNDICE

1. Planteamiento de la cuestión	5
1.1. Introducción.....	5
1.2. Hipótesis	5
1.3. Objetivos	6
1.4. Estado de la cuestión	6
1.5. Metodología.....	9
2. El problema del mal	10
2.1. Introducción.....	10
2.2. Formulaciones del problema del mal.....	10
2.2.1. Formulaciones no técnicas.....	10
2.2.2. Formulaciones filosóficas clásicas	11
2.2.3. El problema lógico del mal.....	12
2.2.4. El problema evidencial del mal	13
2.2.5. Formulación explanatoria.....	14
2.2.6. El desafío del Dios malvado.....	15
2.3. Justificaciones al problema del mal.....	15
2.3.1. Devaluación de los atributos divinos.....	15
2.3.2. Defensa del libre albedrío.....	17
2.3.3. Teísmo escéptico	19
2.3.4. El mal como evidencia de la existencia de Dios	19
2.3.5. La teodicea como justificación de Dios.....	20
3. La teodicea de Leibniz	20
3.1. El mejor de los mundos posibles	20
3.1.1. El mal en el mejor de los mundos posibles	22
3.2. El terremoto de Lisboa como fin del optimismo leibniziano	23
3.3. Críticas a la teodicea de Leibniz.....	24
4. Kant y el fracaso de la teodicea.....	26
4.1. Crítica kantiana a la teodicea.....	26
4.1.1. Mal moral	27
4.1.2. Mal físico.....	28
4.1.3. Mal metafísico	29
4.2. El giro kantiano: de la teodicea a la antropodicea.....	30
5. El problema del mal tras el fracaso de la teodicea	31

5.1.	<i>El mal moral y el mal físico tras el terremoto de Lisboa</i>	31
5.2.	<i>La filosofía de la historia como continuación de la teodicea</i>	33
5.3.	<i>Auschwitz y la responsabilidad del hombre</i>	35
6.	Conclusiones	36
7.	Bibliografía	40

1. Planteamiento de la cuestión

1.1. Introducción

El presente trabajo tiene como objeto de estudio el problema del mal. El problema se remonta a la antigüedad y tendrá gran vigencia en la Edad Moderna. En el siglo XVIII, el fracaso de la teodicea y el giro kantiano traen consigo una nueva realidad que deja en el pasado el optimismo leibniziano. Así, el mal se convertirá en un problema que compromete únicamente al hombre, con lo que ya no será necesario compatibilizarlo con Dios. Ante este cambio de paradigma, el problema del mal no puede ser entendido en los mismos términos que antaño. El intento de justificar a Dios terminará por convertirse en una justificación del hombre ante el abandono divino.

En el siglo XX, barbaries como la de Auschwitz evidenciarán la necesidad de repensar el mal en el mundo contemporáneo, cuestionando la moralidad del hombre y poniendo a Dios de nuevo en la palestra.

Así, tres siglos después de la teodicea leibniziana, el problema parece gozar de cierta actualidad. Por ello, cabe preguntarnos qué lugar ocupa el problema del mal en el mundo contemporáneo y qué evolución ha tenido.

1.2. Hipótesis

Este estudio abordará una pregunta de investigación principal: ¿Es preciso afirmar que el problema del mal resurge tras Auschwitz? De ser así, ¿en qué se diferencia el problema del mal contemporáneo del que Leibniz intentó justificar con su teodicea?

Para responder a estas cuestiones se realizará un estudio de las distintas formulaciones y justificaciones del problema del mal, de manera que podamos conocer sus distintos enfoques y su actualidad.

Tendremos que dedicar especial atención a la teodicea de Leibniz de cara a poder identificar sus motivaciones e ideas principales. El terremoto de Lisboa y la crítica kantiana a la teodicea serán de vital importancia para entender los motivos de su fracaso. La relevancia de dicho fracaso reside en que podemos considerarlo un punto de partida para la pérdida de sentido del problema del mal en términos premodernos. Así, será importante hacer un repaso de la vigencia de la cuestión durante el siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX. Esto nos permitirá determinar si hablar de un resurgimiento del problema en Auschwitz es preciso.

1.3. Objetivos

El objetivo principal del trabajo es precisar si Auschwitz puede ser entendido como un resurgimiento del problema del mal en términos contemporáneos. Por ello, otro de los objetivos será estudiar la evolución del problema del mal, así como arrojar algo de luz acerca de su actualidad. Será primordial estudiar las distintas formulaciones y justificaciones del problema para este cometido.

En este sentido, este trabajo busca entender y repensar la relevancia de todo lo concerniente a la teodicea del siglo XVIII, desde lo que podemos considerar su nacimiento hasta lo que se entiende como su fracaso a finales de siglo. El estudio de todo este proceso, el cual incluye la debacle del optimismo leibniziano tras el terremoto de Lisboa, será de vital importancia para entender el giro kantiano y comprender los derroteros que toma el problema durante el siglo XIX. Esto nos permitirá una mejor comprensión y contextualización de las barbaries acontecidas en el siglo XX.

De manera secundaria, el objetivo será conocer en profundidad un problema tan estimulante intelectualmente, así como esbozar algunas reflexiones sobre el presente y futuro del problema. De este modo, ya que el problema del mal trae consigo una serie de preguntas sobre los atributos divinos, su existencia o la definición de mal, se aportará una visión personal sobre estas cuestiones si se cree necesario.

Como último objetivo, pese a que la teodicea leibniziana es una justificación del Dios cristiano y la mayoría de las defensas tienen motivaciones religiosas, este Trabajo de Fin de Grado aspira a reivindicar el tratamiento de la existencia divina en un sentido filosófico y alejado de las religiones. En la cotidianidad es común confundir el debate sobre la existencia de Dios con el de la religión, con lo que a menudo se intenta demostrar su no existencia apelando al mal hacer de los adeptos a cierta religión o se extrapolan las críticas pertinentes a un Dios concreto a la figura divina desligada de la religión. Sería positivo que, en el futuro, no descartásemos la existencia divina y todas las preguntas que de ella se derivan por nuestro rechazo hacia la religión, de forma que nuestros prejuicios no nos alejen de cuestiones tan importantes e ineludibles para el ser humano.

1.4. Estado de la cuestión

Además de las fuentes primarias, existe un gran número de documentos académicos referidos al mal y a la teodicea entendidos en un sentido amplio, con lo que

podemos considerar que la bibliografía es abundante, lo cual aporta diferentes visiones y enriquece el debate filosófico.

Aun así, se echa en falta más bibliografía dedicada a exponer de forma clara y concisa en un único trabajo las distintas formulaciones y justificaciones del problema del mal. En este sentido, su recapitulación por parte de Agustín Echavarría, profesor de la Universidad de Navarra y experto en teología filosófica, en el *Diccionario interdisciplinar Austral* es de los pocos documentos que se han encontrado en castellano. Así, se espera que este trabajo pueda contribuir a la exposición de las distintas vías de argumentación y defensa del problema, pues una gran parte de los documentos que versan sobre el problema del mal parten de la formulación clásica que Lactancio atribuye a Epicuro en *Sobre la ira de Dios*. Si bien es cierto que dicha formulación es tremendamente relevante, es importante conocer cómo han evolucionado los distintos argumentos y qué enfoques han tenido una mayor importancia conforme ha ido avanzando la historia.

En las formulaciones del problema hemos de destacar el problema lógico del mal y el problema evidencial del mal, además de las formulaciones clásicas de Lactancio o Boecio. Si bien existen otras formulaciones, las mencionadas constituyen el centro del debate en la actualidad. De estas dos, el más abierto a debate en los últimos años es el problema evidencial del mal, sobre todo en su versión probabilística. Su principal autor es el estadounidense William Leonard Rowe, primero con *The problem of evil and some varieties of atheism* y, más tarde, con *The Evidential Problem of Evil: a Second Look*.

En cuanto al problema lógico del mal, podemos encontrarlo principalmente en Tomás de Aquino. Más recientemente, John Leslie Mackie, filósofo australiano del siglo XX, lo reformulará en *Evil and omnipotence*. Peter Van Inwagen, filósofo analítico, se referirá a los problemas lógico y evidencial como *global argument* y *local argument* en *The Problem of Evil*, dotándolos de una nueva dimensión.

Además, existen otras formulaciones con menor relevancia o popularidad que las anteriores, como la formulación explanatoria —que podemos encontrar en los *Diálogos sobre religión natural* de Hume— o el desafío del Dios malvado— planteado por Stephen Law en *Religious Studies* hace algo más de diez años—.

Por otro lado, la defensa del libre albedrío constituye una sólida respuesta ante el problema lógico del mal. Fue propuesta en *God, Freedom, and Evil* por Alvin Plantinga,

filósofo analítico estadounidense centrado en la filosofía de la religión, la epistemología y la lógica. En cuanto a la defensa del problema evidencial del mal, Michael Bergmann —también filósofo analítico— será el primero en proponer un teísmo escéptico en *Skeptical theism and Rowe's new evidential argument from evil*.

La bibliografía sobre las justificaciones del problema es extensa, pues son muchos los autores teístas que han intentado defender la figura de Dios. Además de las justificaciones a los problemas lógico y evidencial, existen otras justificaciones de gran relevancia como la estrategia de devaluación o redefinición de los atributos divinos, para la que destacan obras como *El concepto de Dios después de Auschwitz* de Hans Jonas, filósofo alemán y judío nacido en Estados Unidos, o *The Trinity and the kingdom: The doctrine of God* de Jürgen Moltmann, profesor emérito de teología sistemática en la Universidad de Tübingen. Además, la obra *Repensar el mal: de la ponerología a la teodicea* de Andrés Torres Queiruga, teólogo gallego, también es relevante.

Tomás de Aquino, por su parte, goza de un papel principal tanto en las formulaciones como en las justificaciones. Su obra *Suma teológica*, en la que él mismo hará objeciones a la existencia de Dios y las responderá, es tremendamente central, pues sus objeciones y defensas en muchos casos complementan —o son— las más relevantes. Siguiendo con autores clásicos, fuentes primarias como los *Ensayos de teodicea* de Leibniz o la crítica kantiana expuesta en *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea* constituyen, evidentemente, la base de cualquier crítica o reflexión posterior. En el mismo sentido, la obra de Voltaire, sobre todo el *Poema sobre el desastre de Lisboa* y *Cándido*, goza de gran importancia a la hora de entender la debacle del optimismo. Por su parte, *La fenomenología del espíritu* de Hegel y *Así habló Zaratustra* de Nietzsche son de vital importancia en el desarrollo del problema durante el siglo XIX.

Sobre la teodicea y el mal en un sentido amplio, resulta de gran interés la visión del filósofo alemán Odo Marquard en *Apología de lo contingente*, así como la de Rüdiger Safranski en *El mal*. Susan Neiman, filósofa moral, da una visión de la evolución del problema muy útil en *El mal en el pensamiento moderno*. En este sentido, la obra de Hans Blumenberg *La legitimidad de la edad moderna* resulta muy ilustrativa. El capítulo sobre teodicea de José Alejandro Fuerte, profesor en la Universidad de Guadalajara, en *Reflexiones sobre el problema del mal* da claves interesantes sobre el fracaso de la teodicea y su actualidad. Sin embargo, la bibliografía acerca del mal en un sentido amplio es tanta que resulta prácticamente inabarcable.

1.5. Metodología

En primer lugar, se eligió el problema del mal como campo de estudio. Consideramos interesante tratar las diferentes formulaciones y justificaciones del problema del mal, ya que, como se ha mencionado en el estado de la cuestión, suele tratarse el problema de manera general, sin entrar a desarrollar las distintas formulaciones de este —sobre todo en castellano—.

Una vez hecho esto, la gran relevancia de la teodicea leibniziana nos llevaría decidir darle un estatus mayor que al de una simple justificación más. En este punto, era necesario familiarizarnos con la filosofía leibniziana, al menos con los conceptos más cercanos a su teodicea. El estudio del autor y de algunas de sus obras —principalmente *Ensayos de teodicea*— nos proporcionaría una mejor comprensión de la posterior crítica kantiana. Así, se realizaría la lectura de *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. Esto nos daría una nueva perspectiva sobre el objetivo final del trabajo.

Tras esto, se investigaron de manera más profunda las distintas formulaciones del problema del mal. Para ello, fue de gran ayuda la entrada de Agustín Echavarría en el *Diccionario interdisciplinar Austral* que mencionamos en el estado de la cuestión. Esta información nos permitiría tener una visión más amplia del problema, de manera que nos serviría como punto de partida para ordenar las formulaciones. No obstante, el análisis individual de cada formulación nos llevaría a modificar el orden propuesto por Echavarría en algunos puntos, así como añadir o eliminar otros.

Una vez terminado este capítulo, desarrollamos los dedicados a Leibniz y a Kant. Se hizo uso de recursos online y físicos para acceder, no solo a las fuentes primarias — las cuales ya habíamos consultado previamente— sino a artículos referentes a nuestra temática relacionados con estos autores. Esto nos permitiría tener una mejor perspectiva del pensamiento de ambos autores.

En todo este proceso consultamos regularmente vídeos de canales especializados en el tema o, al menos, en filosofía. Esto sería de ayuda, no solo para una mejor comprensión de ciertos conceptos, sino, de nuevo, para obtener nuevas perspectivas de la cuestión planteada. Si bien es cierto que muchos de estos vídeos no trataban exactamente el tema central de este Trabajo de Fin de Grado, tocaban temas cercanos, lo que nos hizo plantearnos nuevas preguntas.

Así, advertimos que debíamos repasar el tratamiento del problema durante el siglo XIX, para lo que utilizamos como fuentes primarias a Hegel, por su filosofía de la historia, y a Nietzsche, por su visión nihilista y su cuestionamiento de los valores cristianos. Además, consultamos obras contemporáneas sobre el tema en cuestión, tales como *El mal en el pensamiento moderno* de Susan Neiman o *Apología de lo contingente* de Odo Marquard. Esto nos hizo pensar que Auschwitz podría suponer, de algún modo, un resurgimiento del problema.

Por último, analizamos qué conclusiones podríamos extraer con relación a la pregunta de investigación. Tras una reflexión crítica, se desarrolló el capítulo dedicado a las mismas, intentando arrojar algo de luz ante el problema a tratar.

2. El problema del mal

2.1. Introducción

El problema del mal hace referencia a la dificultad de compatibilizar la existencia de un Dios omnipotente, omnisciente y omnibenevolente con el mal y el sufrimiento del mundo.

Esta cuestión ha sido formulada de distintas formas a lo largo de la historia. Algunas formulaciones defienden la imposibilidad lógica de que Dios y el mal coexistan, otras, sin embargo, hacen hincapié en la improbabilidad de que puedan coexistir. De cualquier manera, todas apuntan a lo mismo: la existencia del mal problematiza la figura de un Dios todopoderoso, sabio y bueno. Así, en este apartado veremos las formulaciones más relevantes de este problema, así como las principales respuestas que se han dado desde el teísmo.

2.2. Formulaciones del problema del mal

2.2.1. Formulaciones no técnicas

Algunas de las formulaciones del problema no son estrictamente filosóficas, sino que están presentes en la literatura u otras expresiones culturales.

Uno de estos planteamientos apelaría a la injusticia que supondría un mal «necesario» como medio para alcanzar el bien. Podemos encontrar este planteamiento en *Los hermanos Karamazov* (1880), donde se sostiene que, si Dios permitiese el mal para alcanzar un bien mayor, esto sería injusto para aquellos que sufren dicho mal siendo

inocentes. Así, Dostoyevski, encarnando a Iván Karamazov, defiende que ese supuesto bien que alcanzaríamos tras soportar el mal «no vale las lágrimas de un niño» (Dostoyevski, 2014, p. 221). Es decir, no solo critica la injusticia que supone que un inocente sufra dicho mal, sino que se cuestiona el valor de cualquier bien derivado de él. Unas líneas más abajo, incidirá en este asunto con la siguiente pregunta: «¿qué valor tiene esa armonía universal, que necesita y cuenta con un infierno?» (Dostoyevski, 2014, p. 221). Esta pregunta no solo reflexiona sobre si valdría la pena dicho bien, sino que, de algún modo, cuestiona si un Dios bueno y todopoderoso permitiría el mal inicial en vistas de un bien futuro.

Otro planteamiento no académico se centraría en la permisión divina ante el mal evidente. Un ejemplo de esto sería la visita de Benedicto XVI a Auschwitz en 2006, donde se preguntaría por qué Dios permaneció callado y no actuó ante tal barbarie (El Mundo, 2006). Este es un duro golpe a la fe teísta, pues, ante un mal aparentemente injustificable, parece incomprensible la inacción divina.

Estas dos formulaciones que hemos ejemplificado, si bien no han sido expresadas de forma técnica, expresan desencanto e incomprensión ante la coexistencia del mal evidente y la figura de un Dios omnipotente y omnibenevolente.

2.2.2. Formulaciones filosóficas clásicas

Si bien las formulaciones no técnicas problematizan la cuestión de Dios y el mal, existen formulaciones clásicas que tienen un mayor peso a nivel histórico y argumental.

La formulación más antigua, y también la más conocida, es la que Lactancio atribuye a Epicuro: «Dios o quiere suprimir los males y no puede, o puede y no quiere, o ni quiere ni puede o quiere y puede» (Lactancio, 2020, p. 97). Así, el cuatrilema se desarrollaría de la siguiente forma:

Si quiere y no puede, es débil, lo que no cabe en Dios; si puede y no quiere, es envidioso, lo que igualmente es ajeno a Dios; si ni quiere ni puede, es envidioso y débil, y por esto no es Dios; si quiere y puede, lo que es acorde sólo a Dios, ¿de dónde provienen los males o por qué no los suprime? (Lactancio, 2020, p. 97)

Rogelio Rovira (2010), catedrático en la Universidad Complutense de Madrid, señala que no se trata realmente de un cuatrilema, pues no todas las disyunciones nos llevan a la misma conclusión. Si bien es cierto que de las disyunciones que afirman que

Dios no puede o no quiere evitar el mal podemos concluir que Dios no existe por hallar una contradicción, la última afirmación de que Dios quiere y puede suprimir los males termina con una pregunta, de modo que siempre nos quedaría la opción de responderla (pp. 123-124). Así, si encontrásemos explicación al origen del mal, el problema quedaría resuelto. Esto significa que este argumento no prueba directamente la inexistencia de Dios, simplemente muestra objeciones a su coexistencia con el mal.

Boecio (2015) planteará el argumento de Epicuro de una forma distinta: «si Dios existe, ¿de dónde viene el mal? Pero ¿de dónde proviene el bien, si Dios no existe?» (p. 45). Esta formulación, más que una objeción atea, es una reflexión sobre la proveniencia del bien y el mal. De modo que, si bien el ateo no podría explicar el origen del mal, el teísta también mostraría incompreensión ante la existencia del bien. Así, no podemos afirmar que esta formulación sea un argumento ateo *per se*.

2.2.3. El problema lógico del mal

Este argumento sostiene que existe una contradicción lógica entre la existencia de Dios y la existencia del mal, de modo que, si una es verdadera, la otra es falsa. Peter Van Inwagen (2008) se refiere a él como argumento global (*global argument*), ya que su objetivo es intentar demostrar que la existencia de Dios es incompatible con cualquier manifestación de mal, sea cual sea su naturaleza o cantidad.

Ha sido formulado de varias formas. Quizá la más directa sea la presentada por Tomás de Aquino (2001) al exponer las objeciones a la existencia de Dios en la *Suma Teológica* (1265-1274), justo antes de postular las 5 vías:

Si uno de los contrarios es infinito, el otro queda totalmente anulado. Esto es lo que sucede con el nombre *Dios* al darle el significado de bien absoluto. Pues si existiese Dios, no existiría ningún mal. Pero el mal se da en el mundo. Por lo tanto, Dios no existe. (p. 110)

Es decir, si Dios es un bien absoluto, no debería existir mal en el mundo, pues de otro modo el mal estaría limitando al bien, el cual ya no sería absoluto. Así, cualquier instancia de mal supondría la no existencia divina. Este argumento supone que el bien y el mal son cualidades contrapuestas que no pueden coexistir en un mismo sujeto, del mismo modo que algo no puede estar al mismo tiempo caliente y frío o ser blanco y negro.

Otra formulación de este problema, en lugar de centrarse en la propia definición de Dios como bien absoluto, se encargaría de señalar una contradicción entre la coexistencia del mal y un Dios omnipotente y omnibenevolente, de forma similar a como lo haría Epicuro. Por ejemplo, John Leslie Mackie (1955) defiende que un Dios con estas cualidades tendría la capacidad de crear un mundo donde todos sus seres obrasen siempre de la mejor manera. De lo contrario, la existencia divina queda en entredicho.

La formulación de Mackie daría lugar a algunas variaciones de la mano de los filósofos estadounidenses Trent Dougherty y Jerry Walls (2012), quienes elaborarían el siguiente silogismo: «si hay un Dios con poder y bondad infinitos, entonces no hay mal; hay mal; entonces, no hay un Dios con poder y bondad infinitos» (p. 369).

Como no podemos negar la premisa de que hay mal, hemos de centrarnos en la primera. Así, para validar la primera premisa, deberíamos demostrar que la omnipotencia divina implica que Dios podría crear un mundo sin mal. Además, deberíamos justificar que un Dios omnibenevolente no tendría razón alguna para permitir el mal. La dificultad de demostrar esto hace que no goce de demasiados apoyos.

2.2.4. El problema evidencial del mal

El argumento evidencial, si bien admite una coexistencia lógica entre Dios y el mal, hace hincapié en que existen males injustificables o «gratuitos» que apuntan hacia la no existencia divina. Así, se centra en males particulares, a diferencia del argumento lógico o global que no admite el mal en ninguna forma. Por ello, Van Inwagen (2008) lo llama argumento local (*local argument*).

El principal autor de esta corriente es el profesor emérito de filosofía de la religión en la Universidad Purdue, William Leonard Rowe (1979), quien haría la siguiente formulación:

1. 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.
2. 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.

3. Por consiguiente, no existe un Dios omnipotente, omnisciente y totalmente bueno. (p. 336)

Este planteamiento recuerda al de Iván Karamazov en *Los hermanos Karamazov*, donde se apelaba al sufrimiento del inocente para poner a Dios en entredicho. El problema de este argumento es la primera premisa, pues parece difícil justificar que esos ejemplos de sufrimiento intenso sean realmente «gratuitos». El propio Rowe muestra ciertos problemas para hacerlo. De hecho, admite que, si bien «no estamos en posición de demostrar que la primera premisa sea cierta», tenemos «motivos racionales» (*rational grounds*) para creer que lo es (Rowe, 1979, p. 337).

Años más tarde, Rowe elaboraría el argumento evidencial probabilístico. Así, utilizaría el cálculo de probabilidades para intentar mostrar que, dada la existencia de ejemplos de sufrimiento «gratuito», la probabilidad de que existan estos males y no exista Dios es mayor que la probabilidad de que, existiendo estos males, Dios exista (Rowe, 1996). Por ello, Rowe (1996) sostiene que, dado nuestro conocimiento de los males y bienes del mundo, el teísmo es irracional (p. 282).

2.2.5. Formulación explanatoria

Este argumento sienta sus bases en la inferencia a la mejor explicación, esto es, ante distintas explicaciones, la que tenga un mayor poder explicativo y goce de una mayor simplicidad será la preferible. Así, puede recordarnos a la *navaja de Ockham*¹.

Podemos encontrar esta formulación en David Hume (1942):

Puédense formular cuatro hipótesis relativas a las primeras causas del universo: que están dotadas de bondad perfecta; que son perfectamente malignas; que son contrarias y tienen, tanto la bondad como la malignidad; que carecen de una y otra. Los fenómenos compuestos jamás pueden demostrar los dos primeros principios, que son simples. La uniformidad y firmeza de las leyes generales parecen oponerse al tercero. El cuarto, por lo tanto, parece ser, por mucho, el más preferible. (p. 142)

Es decir, dado que en el mundo se entremezclan el bien y el mal, no podemos suponer que todo provenga ni de algo bueno ni de algo malo, pero tampoco de los dos,

¹ La *navaja de Ockham* o *principio de economía* sostiene que, en igualdad de condiciones, la explicación más simple suele ser la correcta.

pues la naturaleza no se regularía con dos principios combatiendo entre sí. De este modo, la explicación más sencilla sería que las causas del universo no son ni buenas ni malas. Aun así, quedaría en entredicho cómo podríamos explicar el bien y el mal a partir de causas valorativamente neutras.

2.2.6. El desafío del Dios malvado

Stephen Law (2010), filósofo inglés, presentaría esta formulación en *Religious Studies* hace poco más de diez años. Sugiere que, ante el mal del mundo, es tan razonable pensar en un Dios bondadoso como en uno malvado. Así, ambas hipótesis son igualmente posibles. De este modo, si la idea de un Dios maligno nos parece irracional, la idea de un Dios bueno debería parecernos también. Si bien esta formulación no es muy relevante en el paradigma actual, constituye una formulación relativamente reciente del problema del mal.

2.3. *Justificaciones al problema del mal*

2.3.1. Devaluación de los atributos divinos

El problema del mal existe porque Dios es bueno, sabio y todopoderoso, lo cual es aparentemente incompatible con el mal mundano. Así, una de las respuestas del teísmo ha sido «devaluar» en cierto modo alguno de los atributos divinos o redefinirlos con el fin de solucionar esa incompatibilidad aparente.

En este sentido, algunos autores han intentado limitar la omnipotencia lo suficiente como para que a Dios le fuese imposible eliminar el mal, de modo que no sería una cuestión de bondad, sino de los propios límites divinos. Podemos encontrar esta postura en Hans Jonas, autor de *El concepto de Dios después de Auschwitz* (1987). Ante los horrores vividos en Auschwitz, Jonas (1997) se cuestiona que un Dios bueno haya permanecido callado. Así, nos invita a renunciar al concepto de omnipotencia divina (Jonas, 1997, p. 31). Además, la omnipotencia no puede estar limitada por nada, con lo que no tendría ningún objeto sobre el que pudiese actuar. Esto supone que, como potencia privada de objeto, se niega a sí misma, pues no sería sino una potencia privada de poder (Jonas, 1997, p. 32). Por ello, defiende que el concepto de omnipotencia es contradictorio.

Por su parte, autores como Jürgen Moltmann (1981) se han referido a la *kénosis*². Esto significaría que Dios se desprende de su omnipotencia una vez crea el mundo. De este modo, la creación del mundo supone que Dios da autonomía a las criaturas, privándose a sí mismo de su potencia ilimitada (pp. 118-119). Aquí entraría en juego el problema de la libertad humana, esto es: ¿podría Dios evitar el mal mundano y darnos autonomía al mismo tiempo? Esta postura sugiere que no, pues el acto mismo de dotar de autonomía al ser humano entra en conflicto con evitar el mal que el propio ser humano pudiese provocar.

Otra postura sería la defendida por Andrés Torres Queiruga (2011). El teólogo gallego sostiene que Dios no podría crear un mundo sin mal, pues esto sería contradictorio. El mal no es sino una consecuencia de la finitud humana, de manera que no podría entenderse el mundo sin mal:

El mal es así una realidad en sí misma, un principio, un poder en lucha permanente contra el bien. Dios no la quiere, pero es «necesaria», pues sin su existencia ni surgiría en el mismo Dios la voluntad de creación ni en la historia podría manifestarse su revelación. Por eso no puede impedir el mal. (p. 103)

En este sentido, Queiruga (2011) se referirá al problema del lenguaje: afirmar que Dios no es omnipotente porque no puede crear un mundo sin mal sería similar a recriminarle que no pueda crear un «círculo-cuadrado» o un «hierro-de-madera». Parece evidente que un «círculo-cuadrado» no es algo que Dios pueda hacer, pero no por no ser omnipotente, sino porque no significa nada. Así, un mundo sin mal sería como un «círculo-cuadrado», pues no responde a nada, y por eso Dios no puede hacerlo (pp. 182-183). Tomás de Aquino (2001) ya advertiría esto: «al decir que Dios todo lo puede, lo más correcto es entender que puede todo lo que es posible, y por eso es llamado omnipotente» (p. 291).

Si bien hasta ahora hemos explorado justificaciones que parten de una «devaluación» o redefinición de la omnipotencia, existe la alternativa de hacer lo propio con otra cualidad divina: la omnibenevolencia. Esta solución no consiste en poner en duda la bondad de Dios, sino que profundiza en el hecho de que el criterio divino no está a

² Del griego κένωσις. Proviene de *kenos* (vacío). Su significado literal es «vaciamiento». San Pablo la emplearía en Filipenses 2:7 refiriéndose al hecho de que Jesús se hiciera semejante a los hombres, despojándose a sí mismo y aceptando la naturaleza humana.

nuestro alcance. Dicho de otro modo, no podemos caer en el error de identificar nuestro concepto de «bien» y de «mal» con el de la divinidad.

Esta defensa podemos encontrarla en Martín Lutero (s.f.), quien sostendría que nuestra inteligencia está nublada por el pecado, por lo que no podemos llegar a comprender las decisiones divinas (p. 142). Así, no le quedará otra que apelar a la fe:

Por lo tanto, si yo tuviera alguna remota posibilidad de comprender cómo es misericordioso y justo el Dios que muestra tan grande ira e injusticia, no tendría necesidad de fe. Ahora empero, como no es posible comprenderlo, hay oportunidad para la ejercitación de la fe. (Lutero, s.f., p. 25)

Por otra parte, también se ha sostenido que en Dios podemos encontrar tanto el origen del bien como el del mal, esto es, el mal ha de manifestarse en la obra divina necesariamente. En esta línea, Jakob Böhme (1990), filósofo y teólogo luterano, afirmaba que tanto el bien como el mal provienen de un fundamento único anterior a Dios, de manera que Dios no puede sino incluir el mal en su obra (p. 431). Por su parte, Luigi Pareyson (1995), filósofo italiano y ex profesor en la Universidad de Turín, sostiene que el mal existe en Dios como una posibilidad que ha sido rechazada. Dios elige el bien en el momento que se engendra a sí mismo, pero esto es una decisión, lo cual quiere decir que existía la posibilidad —por pequeña que fuese— de que no lo hiciese. Así, si podemos elegir el mal es porque ya era una posibilidad para Dios (pp. 54-56).

En definitiva, si bien pudiera parecer que, en ocasiones, la redefinición de los atributos divinos altera ciertos fundamentos del problema, generando así nuevos marcos teóricos de discusión, lo cierto es que repensar los conceptos de todopoderoso o bueno ha sido una de las formas de responder al problema del mal en las que el teísmo más ha incidido desde hace siglos.

2.3.2. Defensa del libre albedrío

La defensa del libre albedrío tiene como objetivo dar respuesta al problema lógico del mal. En este sentido, intentará demostrar que existe compatibilidad lógica entre el mal, Dios y la libertad de las criaturas.

El primero en acuñar este término fue Alvin Plantinga (1977), profesor en la Universidad de Notre Dame. El filósofo estadounidense fundamenta esta defensa en la idea de «ser libre con respecto a una acción» (p. 29). Así, para que las criaturas sean

realmente libres, Dios no puede determinarlas para que actúen siempre bien moralmente, pues solo si tienen la posibilidad de obrar mal moralmente lo estarán haciendo con libertad. Por ello, el mal moral no es sino consecuencia de la libertad de las criaturas, esto es, nace del error ocasionado por dicha libertad. Dios podría haber eliminado la posibilidad de obrar mal, pero esto supondría que las criaturas estarían determinadas a obrar bien, pues no tendrían responsabilidad moral, con lo que, en definitiva, no serían libres (p. 30).

Además, Plantinga apela a lo que él llama «depravación transmundial» (*transworld depravity*). Dios, que es conocedor de cómo actuaría cada individuo en cada caso, podría saber que existen criaturas que obrarían mal —al menos una vez— en todos los mundos posibles, con lo que, si Dios otorga cierta libertad a todos los seres, el mal es, de algún modo, inevitable (pp. 48-52). Esta es una particularidad de la versión de Plantinga, es decir, no todas las versiones de la defensa del libre albedrío comparten esta última tesis. Agustín Echavarría (2017), encuentra cierto determinismo en la idea de la «depravación transmundial», pues, una vez que Dios decide crear el mundo, las criaturas no tienen capacidad para obrar de forma distinta a la determinada. Dicho de otro modo, si no existe la posibilidad de que las criaturas obren de un modo distinto al esperado, estas no son realmente libres.

Volviendo a la fundamentación principal de la defensa del libre albedrío, parece que esta ha conseguido responder de una forma convincente al problema lógico del mal. Por ello, se ha consolidado como un argumento bastante recurrente ante dicho problema, contando con numerosos apoyos en la tradición analítica. Aun así, podríamos achacarle que, si bien responde al problema del mal desde una perspectiva moral, no da ninguna explicación sobre el porqué de los males físicos del mundo, es decir, los que no son consecuencia de los actos humanos.

Sin embargo, el propio Plantinga intentará solventar esta última cuestión. Para ello, recurrirá a Agustín de Hipona: «Él [Agustín] cree que, de hecho, el mal natural (a excepción del que puede ser atribuido al castigo de Dios), debe atribuirse a la actividad de los seres que son libres y racionales, pero no humanos» (Plantinga, 1977, p. 58). Así, Satán sería el principal culpable de los males físicos del mundo.

Van Inwagen (2008), por su parte, sostiene que «cuando los seres humanos abusaron de su libre albedrío y se separaron de Dios, la existencia de horrores fue una de

las consecuencias naturales e inevitables de esta separación» (p. 103). Debido a esto, el hombre tiene que convivir con los males físicos para, de algún modo, tornarse hacia Dios. De este modo, Van Inwagen (2008) afirma que en el plan de reconciliación de Dios «no hay un número mínimo de horrores», esto es, aunque Dios evitase algún horror particular, esto no tendría efecto alguno en su plan (p. 106).

2.3.3. Teísmo escéptico

Si la defensa del libre albedrío intenta responder al problema lógico del mal, el teísmo escéptico buscará hacer lo propio con el problema evidencial del mal. Michael Bergmann, profesor en la Universidad Purdue, sería el primero en plantearlo. Su objetivo no sería otro que responder al argumento evidencial probabilístico planteado por Rowe. Así, Bergmann (2001) sostendrá que el paso de P —«ningún bien que conozcamos justifica que un ser omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno permita males horribles» (Rowe, 1996, p. 263)— a Q —«ningún bien justifica que un ser omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno permita males horribles» (Rowe, 1996, p. 263)— está injustificado. Debido a esto, lo que Bergmann (2001) sostiene es que no podemos cerciorarnos de que Dios no tenga motivos para permitir mal en el mundo (pp. 278-279).

Los filósofos Michael Almeida y Graham Oppy (2003), sostendrían que el argumento de Bergmann nos llevaría a no saber cuándo debemos prevenir un mal, pues siempre podríamos estar ante un bien que lo justificase (pp. 508-509). La respuesta de Bergmann sería que, aunque existan razones para permitir el mal, esto no quiere decir que no sepamos que tenemos que prevenirlo (Bergmann & Rea, 2005).

2.3.4. El mal como evidencia de la existencia de Dios

Algunos autores entienden el mal como una privación, esto es, como una ausencia de perfección. En este sentido, se ha sostenido que el mal probaría que existe el bien, el cual podemos identificar con Dios. Esta idea ya fue defendida por Tomás de Aquino (1967): «Si el mal existe, Dios existe, pues el mal no se daría si desapareciese el orden del bien, cuya privación es el mal; y tal orden no se daría si Dios no existiera» (p. 293).

Si bien este argumento no goza de gran popularidad, es un enfoque bastante interesante, pues supone un giro de 180 grados ante el problema del mal, utilizando este como un argumento favorable a la existencia divina. El gran problema de esta tesis es que

parte de la idea del mal como privación, de manera que, ante un concepto de mal diferente, el argumento caería por sí solo.

2.3.5. La teodicea como justificación de Dios

Teodicea significa etimológicamente «justificación de Dios». Así, en sentido estricto, llamamos teodicea a cualquier intento de justificar a Dios ante el problema del mal. Plantinga (1977) diferenciará entre una teodicea y una defensa: mientras que la primera explica por qué Dios permite el mal, la segunda solo trata de «bloquear» el problema lógico del mal, mostrando que no existe una incompatibilidad lógica entre este y Dios. Es decir, la defensa se contentaría con evidenciar que dicha incompatibilidad no existe. La teodicea, sin embargo, va un poco más allá, exponiendo las razones que Dios tendría para permitir el mal.

Cierto es que estas no dejan de ser definiciones estrictas. En un sentido más amplio, entendemos por teodicea cualquier respuesta teísta al problema del mal. El término sería utilizado por Leibniz en manuscritos de finales del S. XVII. En 1710, sería publicada su obra *Ensayos de teodicea: sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. El propósito de Leibniz no era otro que responder a Pierre Bayle, filósofo francés.

Rüdiger Safranski (2000) afirma que Leibniz encuentra en la razón un «juez» entre Dios y el hombre (p. 257). Esto es, la necesidad de que Dios se justifique radica en la razón humana, que también será la responsable de su absolución. Esto hará que Kant advierta que, en la teodicea, la razón aparece con las tres funciones: «es el acusado, como Dios de la razón; es el acusador y en definitiva es también el defensor» (Safranski, 2000, p. 257).

Debido a que vamos a dedicar el próximo capítulo a desgranar la teodicea de Leibniz, no se desarrollará en este apartado, sirviendo esta breve introducción para presentar la teodicea como respuesta al problema del mal.

3. La teodicea de Leibniz

3.1. El mejor de los mundos posibles

Es bastante conocida aquella pregunta de Leibniz que rezaba tal que así: «¿Por qué existe algo en lugar de nada?» (Leibniz & Duncan, 1890, p. 213). El principio de

razón suficiente sostiene que todo lo que sucede tiene una razón de ser. En palabras del propio Leibniz:

Jamás se verifica un suceso sin que haya una causa, o, por lo menos, una razón determinante, es decir, algo que pueda servir para dar razón a priori de por qué existe esto de esta manera más bien que de otra. (Leibniz & Muñoz, 2014, p. 85)

El filósofo nacido en Leipzig afirmará que «todo lo posible exige existir» (Leibniz, 1982, p. 151). Ocurre que, aunque todos los posibles reclaman existir, no todos pueden existir al mismo tiempo. Dicho de otro modo, aunque todo lo posible tiene tendencia a existir, los posibles no tienen autosuficiencia, con lo que, en última instancia, dependen de la voluntad divina (Roldán, 2015, p. 83). En el caso de la divinidad, conocemos su existencia *a priori*, ya que, como Ser Necesario, tiene el privilegio de existir si es posible que lo haga (Leibniz & Bueno, 1981, p. 111).

Así, cabría preguntarnos acerca del criterio divino para dar existencia a las cosas, esto es, por qué Dios elige que existan unas cosas en lugar de otras. Leibniz afirma que «Dios escoge y hace lo mejor» (Leibniz & Muñoz, 2014, p. 149). Es decir, Dios, que conoce las combinaciones de todos los mundos posibles, ha elegido este por ser el mejor. Esto es lo que conocemos como optimismo leibniziano: este es el mejor de los mundos posibles. Así, la mayor garantía de que lo que existe es lo mejor es su propia existencia.

Es importante entender que, para el alemán, la realidad está compuesta de lo que él llama «mónadas», siendo Dios la mónada suprema. Las mónadas «no tienen ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir» (Leibniz, 1982, p. 608). Esto quiere decir que cada una es autónoma y desarrolla su propia actividad. Con esta definición, cabría esperar que la realidad fuese un caos de mónadas inconexas actuando de manera independiente. Sin embargo, «aunque cada mónada es un mundo aparte, cambia en correspondencia armoniosa con los cambios de todas las demás mónadas, según una ley o armonía preestablecida por Dios» (Copleston, 2017, p. 358). Esta armonía preestablecida es la responsable de que el mundo funcione tal y como lo hace. Así, Leibniz (1982) identificará lo mejor con lo armonioso:

Lo que ha sido hecho es lo mejor y concuerda con la armonía universal, lo que se muestra por el efecto o, como se dice en las escuelas, *a posteriori*, por el

hecho mismo de que existe. Pues todo lo que existe es lo mejor o lo más armonioso. (p. 139)

3.1.1. El mal en el mejor de los mundos posibles

Leibniz distinguirá entre tres tipos de mal: «El mal puede ser metafísico, físico y moral. El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el padecimiento, y el mal moral en el pecado» (Leibniz & Muñoz, 2014, p. 76).

Así, la pregunta parece evidente: ¿cómo es posible que exista el mal en el mejor de los mundos posibles? Leibniz resolverá esta cuestión de la siguiente forma:

Aunque el mal físico y el mal moral no sean necesarios, basta con que, por virtud de las verdades eternas, sean posibles. Y como esta región inmensa de las verdades contiene todas las posibilidades, es preciso que haya una infinidad de mundos posibles, que el mal entre en muchos de ellos, y que hasta en el mejor se encuentre también; y esto es lo que ha determinado a Dios a permitir el mal. (Leibniz & Muñoz, 2014, p. 76).

Es decir, Dios es totalmente consciente del mal del mundo, pero no puede sino crear el mejor mundo posible, y este incluye el mal. Esto, para Leibniz, no significa que Dios no sea libre, pues la necesidad que lo mueve a crearlo no es metafísica —como ocurre en Spinoza—, sino moral: «Dios ha escogido entre diferentes partidos, todos posibles: y así, metafísicamente hablando, podía escoger o hacer lo que no fuese lo mejor; pero no podía hacerlo, moralmente hablando» (Leibniz & Muñoz, 2014, p. 182). Esta necesidad moral es la que nos asegura que este es el mejor de los mundos posibles, pues Dios, como ser omnibenevolente, siempre obrará siguiendo el principio de lo mejor. Si Dios hubiese elegido un mundo con menos males por ese motivo, estaría obrando mal, lo cual no es propio de Dios.

Por otra parte, el filósofo alemán sugerirá que Dios podría querer el mal como medio para lograr un fin, como puede ser impedir mayores males u obtener mayores bienes (Leibniz & Muñoz, 2014, p. 77). Lo que parece que Leibniz quiere decir es que si un mal determinado está incluido en el mundo es porque Dios, ser omnisciente, ha determinado que es necesario en la mejor combinación posible del mundo. Hemos de pensar que no tenemos una visión del mundo tan fidedigna como la divina, de manera que sería muy atrevido por nuestra parte cuestionar a Dios por entender que, a nuestro

juicio, este no es el mejor mundo posible por contener mal. Aun así, no es el hecho de servir como medio lo que hace que Dios permita un mal determinado. Dios, que sigue el principio de lo mejor, lo permite porque, como hemos visto, tiene la necesidad moral de crear este mundo. Quizá ese mal del que nos quejamos sería peor en otro mundo o contribuya a un bien mayor. No podemos saberlo, pero Dios sí, por eso ha creado este mundo, que es la mejor combinación posible.

En resumen, conocemos la existencia de Dios *a priori* como Ser Necesario. Este, bueno y todopoderoso, no puede sino crear el mejor de los mundos posibles, pues está moralmente obligado a hacerlo. Así, si el mal forma parte del mundo, significa que es condición *sine qua non* de su existencia.

3.2. El terremoto de Lisboa como fin del optimismo leibniziano

El terremoto de Lisboa tendría lugar el 1 de noviembre de 1755. Si bien, evidentemente, supondría grandes daños físicos, no hemos de pasar por alto los de índole espiritual: treinta iglesias fueron destruidas ocasionando el fallecimiento de los asistentes al culto divino (Safranski, 2000, p. 262). Este suceso supone un punto de inflexión en la pregunta por el mal.

Voltaire publicará su *Poema sobre el desastre de Lisboa* en 1756, esto es, un año después del trágico acontecimiento. El poema de Voltaire (2011) ridiculizará el optimismo leibniziano:

[...] «Todo está bien, dicen ustedes, y todo es necesario»

¿Qué, el universo entero, sin ese infernal abismo,

Sin engullir Lisboa, hubiese estado peor?

¿Están ustedes seguros que la causa eterna

Que todo lo hace, todo lo sabe, y todo lo creó para ella,

No hubiera podido lanzarnos a esos tristes climas

Sin formar volcanes encendidos bajo nuestros pasos? [...] (p. 6)

Más tarde, en 1759, Voltaire publicará *Cándido*, donde utilizará el personaje de Pangloss para «ridiculizar» la filosofía leibniziana. En la obra, Pangloss repetirá de manera insistente máximas de la teodicea, como que este es el mejor de los mundos

posibles (Voltaire, 1943). De este modo, Voltaire pondrá de manifiesto el pesimismo ilustrado.

Hemos de tener en cuenta que entre la teodicea de Leibniz y el terremoto de Lisboa pasan 45 años. Echavarría (2020) apunta que la teodicea de Leibniz responde mucho más a los problemas de la teología del siglo XVII que a los del siglo de la ilustración, pues Leibniz está pensando en los pecados y en la condenación, no en catástrofes naturales (15:05). Así, Echavarría se pregunta si realmente la crítica que se hace del optimismo a mediados del siglo XVIII responde realmente a Leibniz o si se trata de una excesiva caricaturización que tiene más que ver con el optimismo de otros autores que con el del propio Leibniz (16:41). En este sentido, podríamos traer a colación el «todo lo que es, está bien» («*whatever is, is right*») de Alexander Pope (2013, p. 389). Pope afirma esto en su *Ensayo sobre el hombre* (1733-1734), pero se trata de un poema, es decir, el londinense no tiene intención alguna de elaborar un sistema filosófico bajo esta premisa. Hernán Darío Caro (2005) sugiere que se podría haber intentado «desacreditar la metafísica de Leibniz aproximándola maliciosamente al “sistema” de Pope» (p. 49).

De cualquier forma, se considera que la teodicea optimista nace y muere en el siglo XVIII. El contexto histórico de finales de este siglo es muy diferente al de 1710, cuando Leibniz publica la obra. Así, la nueva realidad palpable tras el terremoto dotaría de un mayor peso a las críticas al optimismo. Odo Marquard (2000) afirma que «la teodicea forma parte específicamente de la Edad Moderna».

En 1791, Kant publicará *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, donde pondrá en entredicho el valor de esta. Dedicaremos el cuarto capítulo a esta cuestión.

3.3. Críticas a la teodicea de Leibniz

Los más de trescientos años transcurridos desde la publicación de los *Ensayos de teodicea* han permitido hacerle diversos comentarios. Además, pensar la obra en la actualidad nos permite ver con mayor claridad algunas de sus dificultades. En este apartado trataremos de señalar algunos de los puntos débiles que, a nuestro parecer, presenta la teodicea de Leibniz.

En primer lugar, Marquard (2000) señala que Leibniz deja sin responder una pregunta: «si la mejor Creación posible [...] incluye inevitablemente el mal, ¿por qué no renunció Dios a crear?» (p. 33). El propio Marquard responde:

Dios *renunció* a crear, pues el Creador del mundo no es Dios, sino (autónomamente) el ser humano, y en concreto —según Kant— en tanto que creador del mundo experimental artificial de las ciencias exactas y de su mundo técnico de aplicación, así como del mundo de normas éticas que el ser humano se da autónomamente a sí mismo, y además —según Fichte— en tanto que creador de la historia. (p. 34)

Esto es, el ser humano, en un proceso de autonomización, se ha erigido como «creador» del mundo. Si la teodicea suponía, de algún modo, poner a Dios frente al tribunal, ahora es el ser humano el que es acusado por este tribunal (Marquard, 2000, pp. 34-35). Ahora somos nosotros, como seres humanos, el tribunal y el acusado, de manera que convertirse en tribunal es la única forma de escapar de él (Marquard, 2000, p. 35).

Echavarría (2017) señalará que la teodicea convierte a Dios en el autor del mal, de manera que no solo lo «permite», sino que es su causa indirecta. Volviendo a la pregunta de Marquard, si Dios sabe que la mejor de las creaciones posibles no puede excluir el mal y, aun así, decide crear, pareciese que Dios es el causante del mal mundano. Esto cuestiona seriamente la figura divina, pues no sería propio de Dios ser causa de mal.

Por otra parte, la idea de que exista un mundo mejor que los demás presenta ciertas dificultades. En un sentido tomista, Dios es inagotable. Esto quiere decir que «hablando en términos absolutos, Dios puede hacer una cosa mejor que cualquiera de las hechas por Él» (De Aquino, 2001, p. 295). Es decir, Dios siempre puede mejorar su creación. Por establecer un símil, el mejor de los mundos posibles sería como el número natural más grande: simplemente, no existe.

En este sentido, otra posible crítica sería sobre el concepto *mejor*: ¿qué podemos entender por el *mejor* de los mundos posibles? ¿a qué hace referencia Leibniz cuando se refiere a *lo mejor*? Como mencionamos anteriormente, Leibniz establece una relación entre lo mejor y lo armonioso, afirmando que «todo lo que existe es lo mejor o lo más armonioso» (Leibniz, 1982, p. 139). Sin embargo, incluso dando por válido que lo mejor coincida con lo más armonioso, esto no resolvería el problema, pues necesitaríamos saber qué es lo más armonioso. Además, no debemos pasar por alto que estamos partiendo de

una *petitio principii*³: existe un mejor modo de hacer las cosas. Esta es la premisa que permite a Leibniz afirmar que Dios, como ser bueno y todopoderoso, se guía por el principio de lo mejor. Así, si no aceptamos que exista un mejor —y, por tanto, único— modo de hacer las cosas o un mejor mundo posible, el resto de la formulación leibniziana queda desmontada.

Por último, autores como el alemán Friedrich Heinrich Jacobi, contemporáneo de Kant, sospechaban que el determinismo leibniziano podía desembocar en un fatalismo como el de Spinoza (Beiser, 1993, pp. 66-67). Así, los intentos leibnizianos de evitar al «Dios voluntad» le llevan a pensar el mundo como tautología, de manera que la posibilidad lógica termina en necesidad. Socorro Fernández (1996), profesora en la Universidad de Burgos, apunta que «si Dios es independiente porque contiene toda la realidad es lógico deducir que sea inmenso» (p. 553). Aun así, afirma que Leibniz logra evitar el panteísmo, pues «establece la relación de las ideas con la necesidad, que no es lo mismo que establecer la mismidad en el orden de las cosas» (p. 533). Si bien esta no es una cuestión con excesivo recorrido, resulta evidente la amenaza del Dios de Ockham⁴, así como alguna sospecha de acercarse a posturas panteístas.

4. Kant y el fracaso de la teodicea

4.1. Crítica kantiana a la teodicea

Kant (2011) comienza su obra *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea* dando una definición de teodicea:

Por teodicea se entiende la defensa de la sabiduría suprema del Creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo no se nos muestra como adecuado a ningún fin. (p. 15)

Así, Kant pone el foco en la sabiduría del creador, no en el mal. El filósofo prusiano señalará tres formas en las que lo inadecuado del mundo podría oponerse a la sabiduría divina: el mal moral, el mal físico y el mal metafísico —consecuencia de la relación de los dos primeros—. En este sentido, los atributos divinos que quedarían en entredicho serían su santidad —por el mal moral—, su bondad —por el mal físico— y su

³ *Petitio principii* o petición de principio es una falacia en la cual lo que quiere demostrarse en la conclusión está incluido en una de las premisas.

⁴ Para Guillermo de Ockham, Dios es pura voluntad.

justicia —por el mal metafísico— (Kant, 2011, pp. 19-21). La justificación de estos cargos habrá de hacerse por partida triple:

Para esta justificación se requiere, pues, que el hipotético abogado de Dios pruebe: *o bien* que lo que en el mundo juzgamos como inadecuado a todo fin no lo es; *o bien*, si es que lo fuera, que no se lo ha de juzgar como un *factum*, sino como una consecuencia inevitable de la naturaleza de las cosas; *o bien*, finalmente, que por lo menos no se lo ha de considerar como un *factum* del supremo Creador de todas las cosas, sino solo de los seres del mundo a los que cabe imputarles algo, esto es, los hombres (acaso también los seres espirituales superiores, buenos o malos). (Kant, 2011, p. 15)

De esta forma, cada uno de los males deberá justificarse ante tres acusaciones distintas. A continuación, examinaremos por separado cada uno de los males y sus respectivas justificaciones.

4.1.1. Mal moral

La primera de las justificaciones del mal moral puede resumirse en una máxima: *sunt Superis sua iura*⁵. Esto es, no podemos engañarnos pensando que nuestras leyes son aplicables a los dioses. Así, cualquier queja ante el criterio divino carece de sentido. Kant (2011) responderá que esta justificación «no precisa ninguna refutación; se puede dejar con seguridad a cargo de la reprobación de cualquier hombre que tenga el mínimo sentimiento de moralidad» (p. 23). Jorge Pacheco (2011), profesor en la Universidad Nacional de Colombia, apuntará que si las leyes divinas fueran diferentes no podríamos realmente afirmar los atributos de Dios, pues este juicio partiría de nuestras propias leyes (p. 7).

La segunda justificación trata sobre el fundamento del mal moral. Este existe, pero Dios no ha podido evitarlo, pues el mal moral se encuentra dentro de los límites de la naturaleza del hombre debido a su finitud (Kant, 2011, pp. 23-25). El problema de este intento de justificación es que no salva a Dios, sino al hombre —no es culpable de ser finito— y al pecado —no tendría sentido llamarlo mal moral—. Así, lo que realmente

⁵ «Los dioses tienen sus propias leyes». Frase utilizada por Ovidio en su *Metamorfosis* (Libro IX, línea 500).

haría esta supuesta justificación es cuestionar indirectamente por qué Dios ha creado al hombre de esta forma (Estrada, 1997, p. 249).

La última de las justificaciones sobre el mal moral parte de la base de que Dios no desea el mal, pero «por sabios motivos, simplemente lo ha permitido como una acción de los hombres» (Kant, 2011, p. 25). Kant (2011) responderá que de esta alegación se sigue la misma conclusión que en la segunda justificación, pues se vuelve a redundar en el hecho de que el mal es algo que tiene que ver con la propia naturaleza humana y con su finitud, con lo que el ser humano quedaría exculpado (p. 25). Si el propio Dios ha tenido que permitir el mal, sería injusto pensar que el ser humano podría evitarlo. Así, parece claro que, de nuevo, esta justificación no salvaría a Dios, sino al hombre.

Más aún, Pacheco (2011) destaca que esta pregunta atentaría contra la propia omnipotencia divina, pues, ¿por qué crearía Dios al hombre con una naturaleza que incluyese el mal? Si bien es cierto que el teísta podría jugar la carta de apelar al libre albedrío, lo cierto es que Kant observa que el mal moral no es justificable.

4.1.2. Mal físico

En este apartado, el primer intento reivindicará la superioridad del goce de la vida frente al mal físico. Es decir, sería falso afirmar que el mal físico predomina en el mundo (Kant, 2011, p. 25). Kant (2011) intentará desmontar este argumento cuestionando cuántos de nosotros, estando sanos de entendimiento y habiendo meditado sobre el valor de la vida, la repetiríamos con las mismas condiciones o con otras a nuestro gusto — dentro de los límites de la realidad terrenal— (p. 27). Así, Kant sugiere que, si fuese cierto que los goces de la vida primasen sobre el mal, todos querríamos repetir la vida —algo que, como deja entrever, no ocurre—.

Un segundo intento de justificar el mal físico es afirmar que «el predominio de los sentimientos dolorosos sobre los agradables no se puede llegar a separar de la naturaleza de una criatura animal como es el hombre» (Kant, 2011, p. 27). Kant (2011) intentará desarmar esta justificación con una pregunta: «¿Por qué el Creador de nuestra existencia nos hizo venir a la vida después de todo, si, según nuestro cálculo correcto, ello no es deseable para nosotros?» (p. 27). Esto es, por qué Dios da vida a seres que no quieren soportar tal grado de sufrimiento. La bondad divina queda, así, en entredicho.

Una tercera vía sería postular que, de algún modo, tenemos que «ganarnos» la felicidad, esto es, hacernos dignos de ella. Así, Dios es bondadoso, pero esta vida tendría, de algún modo, un carácter de «prueba». Esto significa que tendríamos que superar adversidades para, en un futuro, merecer una gran cantidad de satisfacción (Kant, 2011, p. 27). El problema de esta justificación es que no soluciona la cuestión, pues una vida futura es algo que queda más allá de los límites de nuestro entendimiento. Además, cabría preguntarnos por qué Dios no elimina esta suerte de desgracias, pues, si bien una vida eterna de felicidad podría llegar a compensar tanto sufrimiento, quedaría por explicar por qué es necesario que pasemos por este «trámite». En otras palabras: ¿qué motivación impide a Dios darnos dicha vida eterna sin pasar por el sufrimiento mundano?

Así, ninguna de las apelaciones parece justificar a Dios ante el mal físico, con lo que no quedaría tan claro que fuese un ser bondadoso. No parece que ninguna de las justificaciones expliquen de manera convincente el mal físico, pues ni el ser humano quiere vivir para sufrir, ni una vida eterna constituye un argumento racional y demostrable que pueda consolarnos.

4.1.3. Mal metafísico

Este último tipo de mal cuestiona la justicia divina. Una primera formulación sostendría que parece claro que los malvados han de ser castigados. Así, «las recriminaciones internas de la conciencia moral atormentan a los culpables con más severidad que las Furias» (Kant, 2011, p. 29). Sin embargo, no parece que los malvados sean, necesariamente, quienes más sufren. Esta justificación, dice Kant (2011), parte de un error: dar por hecho que al malvado le atormenta la moral tanto como al virtuoso (pp. 29-31). Esto es, al malvado no le afectan los reproches morales como al hombre virtuoso, por lo que no podemos pensar que ambos tienen el mismo carácter. De esta forma, existiría un desequilibrio, pues los hombres virtuosos vivirían realmente atormentados por cualquier reprobación, mientras que los malvados se reirían «de la inquietud de la que están presos los honrados» (p. 31).

En segundo lugar, podría ser que la discordancia entre culpa y castigo residiera en la naturaleza. Además, «uno de los atributos de la virtud es el hacer frente a la contrariedad» (Kant, 2011, p. 31). De este modo, el sufrimiento nos haría más virtuosos, lo cual nos beneficiaría en un mundo futuro. Sin embargo, nos encontraríamos, de nuevo, con un mayor castigo para el virtuoso, por mucho que este pudiese elevarlo en virtud.

Kant (2011) señala que «parece que el sufrimiento le sobreviene al virtuoso, no *para que* su virtud sea pura, sino *porque* lo ha sido» (p. 33). Esto no puede satisfacer al virtuoso, pues no hay garantía alguna de que obtenga bienes en el futuro. Así, esta justificación se basa en unos supuestos inciertos que no logran satisfacer a la razón moral.

Por último, la tercera justificación nos insta a pensar que es posible un orden distinto de las cosas que el de este mundo. Afirmará lo siguiente:

En este mundo —se dice— todo bien o mal físicos se han de juzgar, no según su adecuación con fines suprasensibles, sino simplemente como una consecuencia del uso de las capacidades de los hombres según las leyes de la naturaleza; consecuencia que es proporcionada a la habilidad y a la prudencia que los hombres empleen, así como a las circunstancias en las que fueran a parar de un modo casual. En cambio, en un mundo futuro se impondrá otro orden de cosas, y le cabrá en suerte a aquel cuyas acciones aquí abajo sean valiosas según un juicio moral. (Kant, 2011, p. 33)

Kant (2011) incide en la arbitrariedad de esta suposición. Para empezar, esta justificación reincide en apelar a un mundo futuro. Además, aun dando esto por bueno, no parece que podamos establecer relación alguna entre «los fundamentos de determinación de la voluntad según las leyes de la libertad» y «las causas independientes de nuestra voluntad [...] que rigen nuestra prosperidad con arreglo a las leyes de la naturaleza» (Kant, 2011, p. 35). Así, Kant terminará por descartar este supuesto.

De este modo, Kant concluye que «toda teodicea que se ha presentado hasta ahora no cumple lo que promete». La teodicea puede fundamentar la razón teórica, pero no la práctica. El siguiente paso del filósofo nacido en Königsberg será cambiar la pregunta divina por la pregunta por el hombre, esto es, el paso de la teodicea a la antropodicea. Dedicaremos el próximo apartado a comentar esta cuestión.

4.2. El giro kantiano: de la teodicea a la antropodicea

El giro kantiano implica poner al hombre en el centro de la diana. Esto supone que Dios queda en un segundo plano. Así, para Kant (2011) una teodicea ha de ser una «interpretación de la naturaleza, en la medida en que Dios hace saber mediante esta la intención de su voluntad» (p. 39). Sin embargo, distinguirá entre una interpretación doctrinal y una auténtica:

La primera [doctrinal] es aquella que deduce con ingenio cuál sea esa voluntad tomando como punto de partida las expresiones de las que ella se ha servido, y poniéndolas en conexión con las intenciones ya conocidas del legislador; la segunda [auténtica] es la que hace el legislador mismo. (Kant, 2011, p. 39)

Para explicar la teodicea auténtica, Kant (2011) recurrirá a la figura bíblica de Job. Las teodiceas doctrinales son representadas por los amigos de Job, los cuales son «partidarios del sistema que explica todo mal físico que acontece en el mundo a la luz de la *justicia* divina» (p. 43). En contraste, Job representará las teodiceas auténticas, pues está a favor «del sistema que lo explica desde la *absoluta voluntad divina*» (p. 43). Así, esta teodicea auténtica es lo que entendemos como antropodicea. Si la teodicea significaba poner a Dios frente al tribunal, la antropodicea hará lo propio con el hombre. Así, el mal del mundo puede ser explicado en relación con la libertad del hombre, con que la relación entre Dios y el mal cambia por completo.

Sin embargo, la libertad del hombre tiene sus consecuencias. En *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), Kant (1969) introduce el concepto de «*mal radical*», el cual se refiere a una «propensión natural al mal» propia de la naturaleza humana. Neiman (2012) apunta que el *mal radical* «implica un deseo intencionado de romper la ley moral» (p. 343). Este término será recuperado por Hannah Arendt para referirse a los campos de concentración nazis.

5. El problema del mal tras el fracaso de la teodicea

5.1. El mal moral y el mal físico tras el terremoto de Lisboa

El fracaso de la teodicea planteará un nuevo escenario en el mundo moderno. Como hemos visto, Leibniz intentaría aunar fe y razón para justificar a Dios. 45 años más tarde, el terremoto de Lisboa pondrá en entredicho el optimismo de Leibniz o de Pope. La crítica kantiana situará al hombre en el punto de mira y, como veremos a lo largo de este capítulo, el problema del mal será entendido de forma diferente a raíz de este hecho.

Es necesario puntualizar lo siguiente: el terremoto de Lisboa replanteará la distinción entre mal físico y mal moral. En este sentido, será Susan Neiman (2012), filósofa moral, quien afirme en su obra *El mal en el pensamiento moderno* lo siguiente: «Antes de Lisboa, los males se dividían en asuntos de naturaleza, metafísica o moral.

Después de Lisboa, la palabra mal quedó restringida a lo que en un tiempo se llamó mal moral» (p. 341).

Además, antes del terremoto existía la idea de que el mal físico era una consecuencia, en forma de castigo, del mal moral (Neiman, 2012, p. 69). La idea de que los males físicos son un castigo —divino— a causa del mal moral podemos encontrarla ya en la obra de San Agustín (2012) en el siglo V, haciendo referencia al pecado original: «Efectivamente, la corrupción del cuerpo, que lastra al alma, no es la causa del primer pecado, sino su castigo, ni la carne corruptible hizo al alma pecadora, sino el alma pecadora hizo la carne corruptible» (p. 241).

Rousseau advertirá que los desastres naturales tienen un valor neutro, esto es, no tienen un significado, de manera que no constituyen un castigo ni una señal, sino que simplemente forman parte de un orden (Neiman, 2012, p. 71). Esto tiene una relación directa con lo comentado en el capítulo sobre Kant. A raíz del fracaso de la teodicea, el hombre es el responsable del mal, pero este mal no es sino el moral. Esta distinción pone el foco en la moralidad del hombre, lo que será problemático cuando tengan lugar las barbaries de Auschwitz en el siglo XX. Así, no podemos entender el problema del mal en los mismos términos que antes del terremoto de Lisboa.

En este sentido, José Alejandro Fuerte (2017), profesor de la Universidad de Guadalajara, explica qué relación tienen el mal físico y el moral después de la teodicea leibniziana:

Empero, durante el periodo crítico, se puede observar una disociación entre ambos tipos de males, es decir: el mal natural no es necesariamente una consecuencia del mal moral. Lo anterior no excluye que algunos males naturales sean consecuencia de las acciones humanas, por ejemplo, la contaminación ambiental puede generar un mayor número de enfermedades. En todo caso, resulta discutible el tipo de conexión entre el mal físico y el mal moral. Algunos podrán sostener que el mal físico es una consecuencia del mal moral, pero también se puede objetar que no todos los males físicos son consecuencia de las malas acciones de los agentes morales. En última instancia, resulta más claro considerar que, si el mal moral depende de la voluntad humana, entonces deberíamos de ocuparnos en la consideración de este tipo de mal con el propósito de evitar mayores males allende los males físicos. (pp. 260-261)

5.2. *La filosofía de la historia como continuación de la teodicea*

La continuación de la teodicea será lo que conocemos como filosofía de la historia, la cual acusará al hombre. El filósofo alemán Blumenberg (2008), siguiendo a Marquard, da la siguiente definición de filosofía de la historia:

La filosofía de la historia sería algo así como una teología indirecta, que habla del hombre y vuelve siempre a hablar de él para no enturbiar la imagen de Dios - como alguien se aparta continuamente de un determinado tema porque sabe muy bien que cualquier palabra sobre el mismo podría dar una determinada indicación que él no desea dar-. (p. 65)

Así, podemos entender la filosofía de la historia en un sentido de exculpación de Dios. Blumenberg (2008) afirma que salvar la bondad divina implica negar su omnipotencia (p. 65). Esta no es sino una de las justificaciones que vimos en el capítulo 2, la cual consistía en devaluar o redefinir los atributos divinos.

A principios del siglo XIX, Hegel (1966) anticipará en *La fenomenología del espíritu* (1807) la famosa frase atribuida a Nietzsche: «Dios ha muerto» (p. 435). Años más tarde, podremos encontrar esta afirmación en el aforismo 125 de *La gaya ciencia* (1882): «¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!» (Nietzsche, 2019, p. 117).

Sin embargo, la *muerte de Dios* no puede ser entendida de la misma manera en ambos autores. En Hegel, como sostiene Neiman (2012), mientras que la filosofía debía convertirse en una teodicea, el hombre debía ocupar el lugar de Dios. Es decir, la *muerte de Dios* en Hegel apunta a una mayor responsabilidad del hombre (pp. 150-152). Además, Fuerte (2017) señala que la idea de progreso es patente en Hegel. Así, plantea una dialéctica en la cual los males forman parte «del proceso por el que el Espíritu Absoluto va recorriendo etapas» (p. 258). Es decir, las guerras y barbaries pueden ser entendidas como parte del desarrollo mismo de la historia, formando así parte de un proceso teleológico que relativiza el mal.

Sin embargo, en Nietzsche no encontramos esta idea de progreso, sino una crítica a los valores del cristianismo. Estos valores podemos encontrarlos en Hegel. Blumenberg (2008) afirmará lo siguiente:

La filosofía de la historia de Hegel es un intento, emprendido a posteriori, de volver a conectar el modelo de historia de la Ilustración con la comprensión cristiana de la historia y relacionarla con ella de tal manera que la identidad de la razón que se realiza en la historia se pueda encontrar confirmada aún en una constancia subterránea de las ideas realizadas. (p. 57)

Nietzsche se opondrá a la idea de progreso histórico con la idea del eterno retorno, propia del *Übermensch*. Blumenberg (2008) señala que todas las cuestiones que se derivan de la *muerte de Dios* en Nietzsche están relacionadas «con la abolición de una respuesta teológica» (p. 75). Esto tiene consecuencias directas en el tratamiento del problema del mal. Así lo afirma Neiman (2012):

Las formulaciones anteriores del problema del mal podían estar de acuerdo en una cuestión: ¿cómo puede haber justicia y sentido en la Creación cuando la gente buena sufre? Nietzsche sometió todos estos términos a un cuestionamiento radical. Ni la justicia ni el sentido ni el bien ni el sufrimiento volverían a parecer los mismos. La muerte de Dios significa que los sentidos de estas nociones deben cambiar. Nietzsche nos hizo conscientes del origen religioso del problema del mal, y del hecho de que abolir la religión no lo resuelve —excepto al costo de un nihilismo que destruya el mundo—.

La última afirmación de Neiman trae a colación un término que no habíamos mencionado: nihilismo. Nietzsche (2000), en el prefacio de *La voluntad de poder*, anuncia la llegada del nihilismo y parece presagiar las barbaries que ocurrirán a lo largo del siglo XX:

Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: *la llegada del nihilismo*. Esta historia ya puede contarse ahora, porque la necesidad misma está aquí en acción. Este futuro habla ya en cien signos; este destino se anuncia por doquier; para esta música del porvenir ya están aguzadas todas las orejas. Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar. (p. 31)

De esta forma, Nietzsche vaticina horrores como el de Auschwitz, que pondrá el progreso histórico en entredicho. En este sentido, Fuerte (2017) señala que «Auschwitz puede ser empleado a manera de contraejemplo del idealismo hegeliano» (p. 259).

5.3. Auschwitz y la responsabilidad del hombre

Si hablamos de mal, no podemos evitar hablar de los horrores vividos a lo largo del siglo XX y, en especial, de Auschwitz. En el capítulo 2 de este Trabajo de Fin de Grado, al comentar algunas formulaciones no técnicas del problema del mal, mencionábamos cuando el Papa se preguntaba por qué Dios permaneció callado ante tal barbarie, lo cual supone un fuerte golpe al teísta.

Neiman (2012) hará una clara distinción entre el terremoto de Lisboa y las barbaries de Auschwitz. Si bien podemos entender que ambos han tenido una gran influencia en el problema del mal, no son comparables en cuanto al tipo de mal que manifiestan:

El problema del mal en el siglo XVIII era tan diferente al de nuestro tiempo que compararlos implica una confusión no solamente conceptual, sino moral. Comparar Lisboa con Auschwitz puede parecer no un yerro, sino una monstruosidad, pues se corre el riesgo de ver el segundo como un desastre más o menos natural, lo cual excusa a sus autores, o de comparar al Creador con criminales de la peor ralea. (p. 33)

Así, el problema del mal toma una dimensión totalmente distinta en Auschwitz. En este sentido, Neiman (2012) incide en la pregunta que se plantea en cada uno de los acontecimientos:

Si Lisboa plantea algún problema respecto al mal, será únicamente para los ortodoxos: ¿cómo es posible que Dios permita un orden natural que hace sufrir a los inocentes? El problema del mal que plantea Auschwitz luce totalmente diferente: ¿cómo pueden los seres humanos comportarse de manera que tan patentemente viola las normas tanto razonables como racionales? Justamente esta percepción de que se trata de dos problemas radicalmente diferentes es lo que marca la conciencia moderna. (p. 28)

En el mismo sentido, Felipe Martín Huete (2014), doctor en Filosofía por la Universidad de Granada, incidirá en que la pregunta que nos realizamos cuando advertimos el mal ha cambiado:

[...] la pregunta ya no es cómo justificar la existencia de Dios en las debilidades humanas, sino cómo creer en el hombre a pesar de las deshumanidades practicadas. Antiguamente, ante una desgracia natural se inquiría: ¿Cómo Dios permitió eso? Ahora, con las guerras de exterminio entre grupos rivales, nos preguntamos: ¿Cómo los hombres son capaces de tantas barbaries?, ¿será que todavía podemos creer en el hombre? (p. 101)

Así, Auschwitz significará un cambio de paradigma respecto del problema del mal. Si bien antes nos preguntábamos por la permisión divina ante el mal evidente, ahora nos preguntamos por la credibilidad y la barbarie humana. Sin embargo, esta puesta en duda de los valores humanos podrá llevarnos a recuperar a Dios en dos sentidos: como *hombre de paja*⁶ al que culpar de nuestros horrores o como resguardo y esperanza ante la brutalidad humana.

6. Conclusiones

Es momento de recuperar la pregunta de investigación que planteábamos en el primer capítulo de este Trabajo de Fin de Grado: ¿Es preciso afirmar que el problema del mal resurge tras Auschwitz?

Esta pregunta tiene dos direcciones. Primeramente, hablar de un resurgimiento implica necesariamente un decaimiento previo. Así, ¿podemos afirmar que hubo algún momento en el que el problema del mal «decayó»? Más que decaer, podríamos afirmar que, tras el fracaso de la teodicea, el problema del mal no podía ser entendido como en la era premoderna. No solo es que el terremoto de Lisboa supusiese entender el mal en términos de moralidad y libertad humana, sino que, además, ya no parece necesario defender a Dios. Dios queda exculpado, pero esta exculpación implica que podemos entender el mal mundano sin él.

Durante el siglo XIX el problema se entenderá en otros términos. La figura divina será atacada por el ateísmo y existirá una sensación generalizada de que el mundo y la

⁶ La falacia del hombre de paja consiste en aparentar que se está refutando un argumento cuando se está atacando a otro que parece similar o que es una caricaturización de este.

historia pueden seguir adelante sin Dios. La iglesia perderá adeptos y los valores del cristianismo —y de Occidente— serán puestos en entredicho por Nietzsche. En esta situación, compatibilizar a Dios con el mal no parecía un problema relevante. Es en este sentido en el que podemos entender que sí que existió cierto decaimiento del problema del mal entendido en un sentido estricto.

Así, una vez respondida esta cuestión, es hora de responder a la pregunta principal. En primer lugar, parece evidente que Auschwitz dotó de una nueva dimensión al problema del mal. La moralidad humana se vio excedida por su libertad, dando lugar a una de las mayores barbaries de la historia. La teodicea puso a Dios frente al tribunal, la filosofía de la historia lo exculpó poniendo en su lugar al hombre y Auschwitz terminó por culpar a la humanidad. Los valores del hombre quedan así en entredicho, de manera que el reclamo divino no es de extrañar. No se trata de buscar a Dios por una cuestión de fe, se trata de recriminarle que no hizo nada por evitar que la humanidad obrase así. Evidentemente, nos referimos a un Dios cuyas atribuciones de omnipotencia y omnibenevolencia son más que cuestionadas. Sin embargo, este camino nos lleva a reabrir el debate sobre la compatibilidad del mal y la divinidad, esto es, el problema del mal.

Siendo justos, hemos de recordar que Auschwitz no fue un hecho aislado que marcara el siglo XX, sino el punto más elevado de las maldades de este siglo. Es decir, la Primera Guerra Mundial también fue traumática. Sin embargo, no deja de ser un conflicto bélico que atañó principalmente a Europa. Auschwitz es la persecución y el genocidio de millones de judíos en aras de su exterminación. Así, parece difícil equiparar tales acontecimientos, por mucho que en ambos se derramase sangre. Parece de recibo darle a Auschwitz una categoría superior a la de cualquier guerra, no solo por la gran cantidad de mal que allí se manifestó, sino por su forma.

Sin embargo, es difícil afirmar categóricamente que Auschwitz supuso un resurgimiento del problema. Es cierto que, como poco, fue un llamamiento a la reflexión sobre el mal en un sentido amplio. Además, en las décadas posteriores podemos encontrar bastantes formulaciones y justificaciones del problema del mal, lo que nos hace pensar que no es descabellado establecer una relación entre ambos hechos.

Así, asumiendo que estamos respondiendo a la pregunta de manera afirmativa, queda la siguiente pregunta por responder: ¿en qué se diferencia el problema del mal contemporáneo del que Leibniz intentó justificar con su teodicea? Las diferencias son

abrumadoras. Diciéndolo con Neiman (2012), «las formas de mal surgidas en el siglo XX presentan exigencias que la conciencia moderna no puede afrontar» (p. 306).

Primeramente, Leibniz intenta justificar al Dios del cristianismo. Sin embargo, en Auschwitz ya contamos con toda la crítica al cristianismo del siglo XIX y parte del XX. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que el problema del mal ya no tenga relación alguna con el cristianismo, pero sí que es cierto que la visión general que tenemos del mismo ha variado. Leibniz responde a problemas de la teología del siglo XVII, con lo que desligar la figura divina de la religión era prácticamente impensable. Sin embargo, en el siglo XX y en la actualidad esta opción es concebible.

Esto tiene que ver con el tipo de mal al que responden. Leibniz dividiría los males en moral, físico y metafísico. Tras el terremoto, se advierte que el mal mundano es una cuestión principalmente moral. Hemos de pensar que el terremoto de Lisboa ocurre 45 años después de los *Ensayos de Teodicea*, lo cual quiere decir que Leibniz ni siquiera está cerca de vivir tal acontecimiento. En ese sentido, el mal como lo entendemos tras Auschwitz responde a cuestiones contemporáneas que Leibniz en ningún momento intenta responder. Así, el optimismo leibniziano resultaría irrisorio como respuesta al mal de Auschwitz. Ya en el siglo XIX, Nietzsche niega el progreso que Hegel sostiene. Tras un acontecimiento de la magnitud de Auschwitz, la respuesta de que este es «el mejor de los mundos posibles» porque Dios sigue el principio de lo mejor no convencería ni al más creyente. En definitiva, si bien podemos hallar cierta vigencia del problema tanto en Leibniz como tras Auschwitz, las formas en las que el problema se plantea y los motivos a los que responde son completamente diferentes. Evidentemente, la base del problema del mal no deja de ser la compatibilidad entre Dios y el mal, pero parece difícil encontrar más similitudes que el propio fondo de la cuestión.

En la actualidad, el problema parece gozar de cierta vigencia. Podemos encontrar numerosas obras dedicadas al planteamiento de la cuestión en los últimos años y es una cuestión recurrente en el debate sobre la existencia divina. Sin embargo, es difícil dilucidar si su interés se acrecentará o disminuirá en las próximas décadas. De cualquier forma, las secuelas de Auschwitz son tales que tendrá que pasar mucho tiempo hasta que nos dejen de suscitar una reflexión sobre el mal. Por otra parte, podríamos pensar que todo lo concerniente a la crisis sanitaria del COVID-19 podría reabrir cierto debate entorno al mal físico y el mal moral, pero esto no es más que una mera especulación.

De este modo, parece que el análisis y la reflexión sobre la cuestión nos han servido para esbozar algunas ideas acerca de la misma. Como conclusión, es importante destacar que el problema del mal difícilmente pueda ser solucionado, en sentido estricto, alguna vez. Es decir, si bien podría perder importancia o plantearse en otros términos, resolverlo en sentido estricto requeriría una demostración, algo con lo que, evidentemente, no podemos contar en el ámbito de la filosofía de la religión. De cualquiera manera, esto no evitará que siga siendo una pregunta recurrente, pues, si la falta de demostraciones empíricas supusiese un problema a la hora de hacer filosofía, no podríamos hacer filosofía.

7. Bibliografía

- Agustín, S. (2012). *La Ciudad de Dios: Libros VIII-XV* (R. M. M. Sáez, Trad.). Gredos.
- Almeida, M. J., & Oppy, G. (2003). Sceptical theism and evidential arguments from evil. *Australasian Journal of Philosophy*, 81(4), 496-516.
- Beiser, F. C. (1993). *The Fate of Reason*. Amsterdam University Press.
- Bergmann, M. (2001). Skeptical theism and Rowe's new evidential argument from evil. *Nous*, 35(2), 278-296.
- Bergmann, M., & Rea, M. (2005). In defence of sceptical theism: A reply to Almeida and Oppy. *Australasian Journal of Philosophy*, 83(2), 241-251.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna* (P. Madrigal, Trad.). Pre-textos.
- Boecio. (2015). *La consolación de la filosofía*. Alianza Editorial.
- Böhme, J. (1990). Gran Misterio o comentario del primer libro de Moisés. En C. Fernández (Ed.), *Los filósofos del renacimiento, selección de textos*. Biblioteca de autores cristianos.
- Caro, H. D. (2005). Immanuel Kant. Algunas observaciones sobre el optimismo. *Ideas y Valores*, 54(129), 47-59.
- Copleston, F. (2017). *Historia de la filosofía IV: De Descartes a Leibniz* (J. C. García-Borrón, Trad.; Edición digital.). Titivillus.
- De Aquino, S. T. (1967). *Suma contra los gentiles II: Libros 3º y 4º*. Biblioteca de autores cristianos.
- De Aquino, S. T. (2001). *Suma De Teología. I*. Biblioteca de autores cristianos.
- Dostoyevski, F. M. (2014). *Los hermanos Karamazov*. Grupo Editorial Éxodo.
- Dougherty, T., & Walls, J. L. (2012). Arguments from Evil. In *The Routledge Companion to Theism* (pp. 369-382). Routledge.
- Echavarría, A. I. (2017). El problema del mal. *Diccionario interdisciplinar Austral*. http://dia.austral.edu.ar/El_problema_del_mal

- Echavarría, A. I. [Teología Filosófica]. (2020, 2 de octubre). *¿El mejor de los mundos posibles? La Teodicea de Leibniz. Teología Filosófica & Adictos a la Filosofía* [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=EIw_VaTG2_c
- El Mundo. (2006). *Benedicto XVI en Auschwitz: '¿Por qué, Señor, permaneciste callado?'* en *El Mundo*.
<https://www.elmundo.es/elmundo/2006/05/28/internacional/1148834778.html>
- Estrada, J. A. (1997). *La imposible teodicea: la crisis de la fe en Dios*. Trotta.
- Fernández, S. (1996). La necesidad como totalidad de la posibilidad en Leibniz. *Anuario filosófico*, 29(2), 527.
- Fuertes, J. A. (2017). ¿El final de la Teodicea?. En J. D. O. Acosta, J. A. Fuerte, D. A. F. Soria & B. Saganogo (Eds.), *Reflexiones sobre el problema del mal: un acercamiento a la condición humana* (pp. 243-265). Universidad de Guadalajara.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces & R. Guerra, Trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Huete, F. M. (2014). El concepto de teodicea racional en el pensamiento de Peter L. Berger. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 56(162), 75-106.
- Hume, D. (1942). *Diálogos sobre religión natural* (Vol. 5). El Colegio de México. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv2868dt.3?seq=1>
- Jonas, H. (1997). *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Il Nuovo Melangolo.
- Kant, I. (1969). *La religión dentro de los límites de la mera Razón* (F. Marzoa, Ed. y Trad.). Alianza Editorial.
- Kant, I. (2011). *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*. Ediciones Encuentro.
- Lactancio. (2020). *Sobre la ira de Dios* (M. Islas Jacinto, Trad.). UNAM.
- Law, S. (2010). The evil-god challenge. *Religious Studies*, 46(3), 353-373.
- Leibniz G. W. (1982). *Escritos filosóficos* (E. De Olaso Ed.). Editorial Charcas.

- Leibniz, G. W. & Bueno, G. (1981). *Monadología* (J. Velarde Trad.). Pentalfa ediciones.
- Leibniz, G. W. & Muñoz, J. (2014). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (Muñoz, Ed.; Edición digital.). Biblioteca Nueva.
- Leibniz, G. W., & Duncan, G. M. (1890). *The philosophical works of Leibnitz*. Tuttle, Morehouse & Taylor.
- Lutero, M. (s.f.). *De servo arbitrio*. Escritura y verdad.
<https://escriturayverdad.cl/wp-content/uploads/ObrasdeMartinLutero/15211525Contine/DESERVOARBITRE O.pdf>
- Mackie, J. L. (1955). Evil and omnipotence. *Mind*, 64(254), 200-212.
<https://www.jstor.org/stable/2251467>
- Marquard, O. (2000). *Apología de lo contingente: estudios filosóficos*. Institució Alfons el Magnànim.
- Moltmann, J. (1981). *The Trinity and the kingdom: The doctrine of God*. Fortress Press.
- Neiman, S. (2012). *El mal en el pensamiento moderno: una historia no convencional de la filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. Edaf.
- Nietzsche, F. (2019). *La gaya ciencia* (J. Jara, Trad.). Editorial Ariel.
- Pacheco, J. H., (2011). Verdad y error en las teodiceas tradicionales: sobre el giro kantiano a la antropodicea y la teoría del mal radical. *Paralaje*, 6, 4-16.
- Pareyson, L. (1995). *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Einaudi.
- Plantinga, A. (1977). *God, Freedom, and Evil*. Eerdmans Pub Co.
- Pope, A. (2013). *Complete Works of Alexander Pope*. Delphi Classics.
- Queiruga, A. T. (2011). *Repensar el mal: de la ponerología a la teodicea*. Trotta.

- Roldán, C. (2015). *Leibniz: en el mejor de los mundos posibles*. Batiscafo.
- Rovira, R. (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, W. L. (1979). The problem of evil and some varieties of atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16(4), 335-341.
- Rowe, W. L. (1996). The Evidential Problem of Evil: a Second Look. En D. Howard-Snyder (Ed.), *The Evidential Argument from Evil* (pp. 262–285). Indiana University Press.
- Safranski, R. (2000). *El mal o el drama de la libertad* (R. Gabás, Trad.). Tusquets Editores.
- Van Inwagen, P. (2008). *The Problem of Evil: The Gifford Lectures Delivered in the University of St Andrews in 2003*. Oxford University Press, USA.
- Voltaire. (1943). *Cándido, o El optimismo*. Anaconda.
- Voltaire. (2011). *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Atramenta.