

DIOS EN EL SUFRIMIENTO

ARMIN KREINER

DIOS EN EL SUFRIMIENTO

SOBRE LA SOLIDEZ DE LOS ARGUMENTOS
DE LA TEODICEA

Traducción de
ROBERTO H. BERNET

De la nueva edición ampliada,
Friburgo de Brisgovia-Basilea-Viena 2005

Herder

Título original: Gott im Leid
Traducción: Roberto H. Bernet
Diseño de la cubierta: Claudio Bado

© 2005, Verlag Herder, Friburgo de Brisgovia
© 2007, Herder Editorial, S. L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-2463-2

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Romanyà-Valls
Depósito legal: B - 741-2007
Printed in Spain – Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

Introducción	11
1. El problema de la teodicea y su carácter	19
1. 1. <i>El problema de la teodicea como problema de contradicción</i>	21
1. 2. <i>El sufrimiento y el mal</i>	34
1. 3. <i>Teodicea: ¿práctica o teórica?</i>	44
1. 4. <i>Intentos de solución y criterios para su valoración</i>	56
2. <i>Reductio in mysterium</i>	61
2. 1. <i>La tesis del carácter misterioso del mal</i>	62
2. 2. <i>Variantes de la reductio in mysterium</i>	70
2. 3. <i>Consideración crítica</i>	74
2. 4. <i>Teodicea y misterio</i>	81
3. Ensayos de solución dualista: versiones mitológicas ..	99
3. 1. <i>Aclaraciones terminológicas</i>	101
3. 2. <i>Ejemplos de teodicea dualista</i>	104
3. 3. <i>El mito de la caída de Satanás</i>	112
3. 4. <i>Consideración crítica</i>	116

Índice

4. Ensayos de solución dualista: la versión de la teología de procesos	127
4. 1. <i>Premisas metafísicas y teológicas</i>	130
4. 2. <i>Consecuencias para la teodicea</i>	136
4. 3. <i>Consideración crítica</i>	143
5. El mal como <i>privatio boni</i>	157
5. 1. <i>La tesis de la privatio boni</i>	158
5. 2. <i>Consideración crítica</i>	166
6. El mal como pena por el pecado	177
6. 1. <i>La lógica de la retribución individual</i>	179
6. 2. <i>La lógica de la retribución colectiva en la doctrina del pecado original</i>	189
6. 3. <i>Consideración crítica</i>	194
7. El sufrimiento de Dios y el problema de la teodicea	207
7. 1. <i>La eternidad e inmutabilidad de Dios</i>	208
7. 2. <i>La pasibilidad de Dios</i>	217
7. 3. <i>Relevancia para el problema de la teodicea</i>	221
7. 4. <i>Consideración crítica</i>	227
8. «Teodicea» en perspectiva práctica	237
8. 1. <i>Teodicea bajo sospecha de ideología</i>	239
8. 2. «Teodicea» bajo el primado de la praxis	242
8. 3. <i>Consideración crítica</i>	249
9. El argumento del libre albedrío	257
9. 1. <i>El punto de partida intuitivo: medios malos para fines buenos</i>	257
9. 2. <i>El argumento formal del libre albedrío</i>	263
9. 3. <i>El concepto de libre albedrío</i>	266

Índice

9. 4. <i>El nexo lógico entre el libre albedrío y el sufrimiento</i>	271
9. 5. <i>El nexo moral entre el libre albedrío y el sufrimiento</i>	275
9. 6. <i>Libre albedrío y pecado original</i>	281
9. 7. <i>Libre albedrío y «formación del alma»</i>	292
10. Consideración crítica del argumento del libre albedrío	297
10. 1. <i>La impugnación del libre albedrío</i>	297
10. 2. <i>La impugnación del valor de la libertad</i>	305
10. 3. <i>La impugnación de la posibilidad de que la libertad origine sufrimiento</i>	310
10. 4. <i>La impugnación del carácter inevitable del abuso de la libertad</i>	314
10. 5. <i>El problema de la cantidad de sufrimiento</i>	318
10. 6. <i>«Formación del alma» y sufrimiento</i>	329
10. 7. <i>Libre albedrío y males naturales</i>	334
11. Libertad, omnipotencia y omnisciencia	337
11. 1. <i>La paradoja de la omnipotencia</i>	338
11. 2. <i>Libre albedrío y omnisciencia</i>	344
11. 3. <i>Digresión (I): tiempo relativista y eternidad divina</i>	367
11. 4. <i>Digresión (II): libre albedrío y scientia media</i>	374
11. 5. <i>Universalismo de la salvación y libre albedrío</i>	382
12. El problema de los males naturales	391
12. 1. <i>Males naturales y «el mejor de los mundos posibles»</i>	393
12. 2. <i>Leyes naturales como factores causantes de sufrimiento</i>	403
12. 3. <i>Leyes naturales y posibilitación de la libertad</i>	408
12. 4. <i>Males naturales y libertad frente a Dios</i>	414

Índice

12. 5. <i>Males naturales como posibilitación del actuar moral</i>	420
12. 6. <i>Males naturales y el proceso de formación del alma</i>	428
12. 7. <i>La relevancia de las experiencias de sufrimiento en el proceso de formación del alma</i>	435
12. 8. <i>¿Leyes naturales mejores? El problema de las propuestas de optimización</i>	444
12. 9. <i>El sufrimiento de los animales</i>	464
12. 10. <i>Resumen: teodicea y apologética</i>	477
Postfacio	481
Postfacio a la tercera edición	489
Bibliografía	497
Índice onomástico	529

Introducción

Un libro con el título *Dios en el sufrimiento* despierta probablemente expectativas muy diferentes. Por eso corresponde familiarizar al lector con el objetivo que me he propuesto y, en cierto modo, «mostrar las cartas». En pocas palabras, se trata de la pregunta acerca de si, en un mundo lleno de males y de sufrimiento, es posible creer razonablemente en Dios, y hasta qué punto. Se trata, pues, del problema de la teodicea. Ahora bien, «Dios en el sufrimiento» puede entenderse también en un sentido totalmente distinto —incluso tal vez obvio—, a saber, como la pregunta acerca de si Dios mismo sufre. Como ambas preguntas están íntimamente relacionadas, la ambigüedad del planteamiento es del todo adecuada aun cuando la pregunta por el sufrimiento de Dios haya de desempeñar un papel comparativamente secundario.

No ha sido mi intención escribir un libro sobre aquellas grandes figuras de la historia del pensamiento que se han ocupado del tema ni he tenido tampoco por meta realizar un estudio de las ideas sobre dicho asunto desde una consideración histórica. Ambos objetivos tienen mucho sentido pero ninguna de las dos tareas me ha resultado especialmente atractiva y, lo que es aún más importante, ya contamos con numerosos trabajos que se dedican a ellas de forma más competente e ingeniosa de lo que yo podría lograr

jamás. Mi interés principal se centra en el problema que surge de la confesión de fe en un Dios todopoderoso y moralmente perfecto en un mundo lleno de sufrimiento, y, naturalmente, de forma especial en los argumentos que han sido desarrollados para encontrar respuestas al problema. Para ordenar y clasificar esos argumentos es imprescindible echar una mirada a los pensadores destacados de la tradición. Pero el interés primario no será una reconstrucción detallada de lo que al respecto han pensado, por ejemplo, Agustín, Tomás de Aquino, Leibniz, John Hick u otros, sino el contenido y la consistencia de las premisas y argumentos que nos presentan en sus obras. Hay que preguntar si las respuestas que ellos y otros autores en parte encontraron dadas y en parte siguieron desarrollando resultan convincentes. En comparación con ello, las preguntas por las determinaciones histórico-conceptuales, los trasfondos biográficos y los condicionamientos socio-culturales no me parecen, por cierto, carentes de interés, pero sí en general marginales, y las correspondientes respuestas a menudo demasiado especulativas. Además, no se trata de descubrir qué puede haber pensado algún personaje de la historia del pensamiento, sino cómo es la cosa misma.¹ Esta máxima hermenéutica no se compadece con un escapismo en clave de historia de las ideas, que sólo se interesa por saber qué puede haber pensado alguien en qué momento y por qué razones. Enanos a hombros de gigantes tampoco verán demasiado si sólo dirigen su mirada hacia abajo.

En un tiempo en el que muchos teístas afirman como lo más obvio el carácter fundamentalmente insoluble del problema de la teodicea, yo me intereso primariamente por aquellos argumentos con los que se ha intentado y se sigue intentando llegar a una solu-

1. Véase Tomás de Aquino, *In libros Aristotelis de caelo et mundo*, L. I, 1. XXII, 228: [...] *quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum.*

ción del problema. En contra de quienes consideran el problema definitivamente insoluble, debo admitir que extraería otras consecuencias si llegara a esa convicción. Me parece del todo inconcebible que se pueda declarar definitivamente insoluble el problema y seguir anunciando sin más el mensaje de un Dios bondadoso y omnipotente.

Con el problema de la teodicea se asocian por lo común preguntas como las siguientes: ¿por qué ha creado Dios un mundo en el que la existencia es extremadamente dolorosa para innumerables seres vivientes? ¿No podría Dios haber creado un mundo mejor, con menos sufrimientos y males? Si así es el caso, ¿por qué no eligió la alternativa mejor, más exenta de sufrimientos? Y si no es el caso, ¿puede seguir designándose como omnipotente y bondadoso? ¿Sirven acaso el sufrimiento y el mal a un sentido u objetivo que no puede realizarse sin su presencia? ¿Por qué Dios no interviene en el mundo para evitar el dolor, o por qué no lo hace más a menudo? Por lo visto, algunos consideran tan extravagantes estas preguntas que sólo tratan la temática de la teodicea en el sentido de un metadiscurso sobre las posibles razones que, en determinadas épocas y bajo determinados condicionamientos socio-culturales, dieron pie a que los seres humanos se la plantearan. Las preguntas y los intentos de respuesta ya no se toman para nada en serio. Sólo cumplen la función de sostén para la construcción de determinaciones y relaciones histórico-conceptuales, algunas de ellas brillantes, otras espeluznantes, y otras simplemente vacuas. A mí, en cambio, estas preguntas me parecen tan evidentes que no puedo entender cómo es que ya no son planteadas, por lo menos mientras no se haya relegado definitivamente *ad acta* la idea de Dios.

Frente a estos cuestionamientos, al creyente le quedan fundamentalmente dos opciones: la primera opción parte de que plantear estas preguntas tiene mucho sentido y que, por eso mismo, se puede y se debe intentar encontrar respuestas, aun cuando nun-

ca sean definitivas. Mis consideraciones se encuentran sin restricción alguna en el marco de esta opción.

La segunda opción parte de que, de alguna manera, estas preguntas están mal planteadas. Por este motivo, o bien se las puede rechazar por insolubles o bien se las puede dejar simplemente de lado. Como fundamento de esta concepción se arguye, entre otras razones, con la afirmación de que no se debe imaginar a Dios como un ser cuya actuación estuviese movida por razón o motivo alguno. Semejante antropomorfismo, se afirma, es completamente primitivo y, por supuesto, algo ampliamente superado. Dios trasciende todas las representaciones humanas, se concluye. Debo admitir que esa fundamentación no alcanza a convencerme, y sobre todo por dos razones: por una parte, sus defensores sólo se comportan raras veces de forma consecuente. En otros contextos menos explosivos utilizan sin preocupación alguna las mismas expresiones supuestamente antropomórficas que tan decididamente rechazan en el contexto de la temática de la teodicea. Por otra parte, el sostener de forma realmente consecuente esa posición no se diferenciaría en definitiva casi nada de una ontología atea.²

También se puede fundamentar el rechazo a las preguntas a las que hacemos referencia admitiendo que, simple y francamente, no

2. Véase el brillante comentario de Cleantes en D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, 96: «Me resulta extraño, dijo Cleantes, que tú, Demea, que tan sincero eres en la causa de la religión, sigas sosteniendo la misteriosa e incomprensible naturaleza de la Deidad y que insistas tan denodadamente en que no hay en ella el menor asomo de parecido o semejanza con las criaturas humanas. La Deidad, estoy presto a reconocerlo, posee muchos poderes y atributos que nosotros no podemos comprender, pero si nuestras ideas, por limitadas que sean, no fueran correctas ni adecuadas, ni se correspondiesen con la real naturaleza divina, no alcanzo a ver qué es lo que este asunto encierra para que valga la pena insistir en él. ¿Acaso es el nombre, despojado de significado, de importancia tan extrema? ¿O en qué, vosotros los místicos, que sostenéis la absoluta incomprensibilidad de la Deidad, diferís de los escépticos o los ateos, que afirman que la causa primera de todo es desconocida e ininteligible?».

tenemos respuesta. No podemos saber por qué motivos Dios creó un mundo lleno de males y sufrimientos, y, por eso mismo, deberíamos terminar de una buena vez con la búsqueda de respuestas. También esta solución resulta poco convincente puesto que, si se la toma al pie de la letra, tampoco «sabemos» si Dios existe, si se ha revelado o si nos habrá de salvar de la perdición y la muerte. No obstante, las preguntas relacionadas con ese tema pueden plantearse y responderse, aunque, naturalmente, no podemos *saber* si nuestras respuestas son acertadas. Sólo podemos esperar y creer que sí lo son. ¿Por qué habría de ser diferente la situación con respecto a la existencia del mal y del sufrimiento? ¿Acaso tal vez porque Dios nos prohíbe plantear determinadas preguntas? Pero ¿qué concepción de Dios se esconde detrás de semejante prohibición? ¿A quién podríamos dirigirnos para saber qué preguntas podemos plantear legítimamente, y cuáles no?

Este libro ha sido escrito en la convicción de que Dios no es una instancia que prohíbe cualesquiera preguntas o dudas. Además, parto de la base de que Él es más tolerante frente a nuestros errores de lo que los seres humanos lo somos por lo común entre nosotros. Si Dios nos ha creado, al parecer no ha querido comunicarnos de forma clara e inequívoca desde el comienzo todas las respuestas a nuestras preguntas. Por lo visto, nos ha creado como seres que no tienen un conocimiento innato de la verdad sino que deben buscarla en un esfuerzo común y, muchas veces, fatigoso. Tampoco debería modificarse en nada el carácter fundamentalmente atinado de esta perspectiva cuando los creyentes, con toda razón, parten de que, en esa búsqueda, no están abandonados a sí mismos. Tal vez, la clave para la solución del problema de la teodicea se encuentre incluso justamente en el entorno de esa misma percepción.

En lo que sigue quisiera brindar un panorama lo más amplio posible —aunque ni con mucho completo— sobre las posibilidades de solución que se han propuesto. En otro contexto se me

ha reprochado el tener preferencias por autores angloamericanos y se las ha interpretado como intereses de pragmatismo académico o de política científica que conducen a unilateralidades y omisiones en la exposición de otras posiciones.³ En lo que concierne a tales preferencias, las mismas tienen que ver con mi representación acerca de lo que constituye un ideal o un objetivo de reflexión teológica y filosófico-religiosa, es decir, con el esmero por tener claridad conceptual, transparencia argumentativa, coherencia lógica, lenguaje no pretencioso, comprensibilidad general y objetividad. Por supuesto que también encuentro este mismo esmero en otros autores. Pero tengo la impresión de que los estándares científicos mencionados no ocupan actualmente en todas partes el mismo puesto en la escala de valores que el que poseen en la tradición influenciada (en el sentido más amplio) por el análisis lingüístico. Estos estándares no representan para mí valores en sí mismos sino simplemente las condiciones óptimas para alcanzar aquello de lo que debería tratarse en primer lugar en la reflexión de la teología y la filosofía de la religión: la aclaración y revisión dialógico-crítica de las reivindicaciones de verdad. Por ese solo motivo me esfuerzo en corresponder a esos estándares, por más precariamente que lo logre. En lo concerniente a las unilateralidades y omisiones, no tienen, por supuesto, disculpa. Pero detrás de las mismas no se encuentra un programa de política científica porque no tengo interés alguno en reprimir una corriente para favorecer otra. Y, por supuesto, estas preferencias en gran medida metódicas no tienen nada que ver con opciones de contenido.

A veces se me reprocha que mi enfrentamiento con la temática de la teodicea así como la subyacente comprensión de la teología son «racionalistas». Por regla general sólo llego a imaginarme

3. Así lo afirma, por ejemplo, Gerd Neuhaus en su recensión sobre mi libro *Gott und das Leid*. Véase *Theologische Revue* 92 (1996) 132.

de forma vaga qué se esconde detrás de tal reproche. Si tiene que ver de alguna manera con los estándares mencionados, entonces soy justamente un «racionalista», y con toda convicción. Si la religiosidad sólo pudiese asociarse con oscurantismo semántico y anarquismo argumental, algo no estaría en orden, según mi opinión. Justamente la filosofía de la religión angloamericana, de orientación analítico-lingüística, me ha demostrado que el caso no es tal. Y tampoco tengo la impresión de que algo decisivo vaya a ser víctima de este tipo de «racionalismo». Por lo demás, me parece que la teología occidental debe su esplendor medieval a estos estándares (o, por lo menos, a otros semejantes).

A veces, el mencionado reproche de racionalismo parece apuntar a otra cosa, a saber, al intento de ocupar de algún modo una posición exterior a la fe a fin de iluminarla desde allí en un distanciamiento crítico. Según se afirma, tal cosa contradice lo propio de la reflexión teológica, porque va en desmedro del carácter confesional de la fe. Además, dice el reproche, el inevitable círculo hermenéutico hace que tal posición resulte superflua e imposible, o, en todo caso, sumamente sospechosa. El hecho de que también otros, por ejemplo, los Testigos de Jehová, con el mismo argumento y derecho podrían fundamentar su punto de vista no impide en general que los partidarios de esta posición se sientan superiores desde todo punto de vista. Sólo que cabe preguntarse: ¿por qué motivo? Para que nadie me malentienda: no tengo nada contra los Testigos de Jehová, sólo que no quiero pertenecer a su grupo. Y no lo quiero, entre otras cosas, justamente porque no encuentro en su confesión la sobria distancia crítica. Esta carencia no se puede compensar tampoco por la más comprometida y valiente disposición a confesar la fe.

Pertenece a los buenos modales agradecer después de terminar un libro a aquellas personas que han intervenido en su gestación. En un sentido amplio se encuentran entre ellas todas aquellas con las que he discutido y mantenido correspondencia sobre

Introducción

esta temática a lo largo de los últimos años. Quiero agradecer especialmente a mis colaboradores en Maguncia, en primer lugar a Martin Splett, que no sólo ha corregido el manuscrito sino que, con su crítica comprometida e inteligente, me ha llamado también la atención sobre algunos puntos débiles del texto que he intentado subsanar lo mejor que he podido.

ARMIN KREINER

1. El problema de la teodicea y su carácter

¿Hasta cuándo, Señor?
¿Me olvidarás por siempre?
¿Hasta cuándo esconderás de mí tu rostro?
¿Hasta cuándo he de albergar afanes en mi alma,
pesar en mi corazón, día tras día?

(Sal 13,2s)

La experiencia del mal y del sufrimiento representa uno de los desafíos más antiguos y profundos planteados a la creencia en un Dios omnipotente y moralmente perfecto. Aun cuando los autores que se enfrentan con la temática del dolor tienden muchas veces a destacar de forma exagerada los aspectos sombríos de la existencia humana ya por el mero interés de subrayar la importancia del tema, el carácter explosivo de este desafío puede considerarse relativamente indiscutido.¹ No sólo se les plantea a los creyentes

1. Véase, en contra, H. Lübbe, «Theodizee und Lebenssinn», 416. Lübbe sostiene la sorprendente concepción de que el problema de la teodicea «es un problema exclusivo de los seminarios, un problema referido a la posibilidad de unir ciertos predicados en la formación del concepto de Dios». Si se trata de un «problema de seminario», probablemente sea uno de los pocos problemas teológicos que, trascendiendo las fronteras académicas, interesa y oprime a muchos seres humanos, creyentes, no creyentes e indecisos, hecho que, a su vez, habla en favor de que la práctica religiosa de la superación de la contingencia no se da por lo visto de forma tan irreflexiva como Lübbe supone. Véase al respecto las acertadas consideraciones en T. Pröpper, «Fragende und Gefragte zugleich», 66: «La pregunta de la teodicea existe porque hay seres humanos que quieren creer y la plantean cuando se encuentran acosados por el sufrimiento y la injusticia». Hansjürgen Verweyen sostiene la concepción de que «muy probablemente, la gran época de la disputa en torno a la teodicea ha pasado». Véase H. Verweyen, «Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens», 580. Difícilmente pueda documentarse esa tesis en base a la literatura más reciente sobre el tema.

en situaciones de experiencia inmediata del dolor. A diario los medios de comunicación vuelcan sobre nosotros muchísimas imágenes e informaciones referidas a sufrimientos inconcebibles. Los fieles que, frente a tales experiencias, no toman conciencia por sí mismos del fuerte impacto de las mismas para su confesión de fe, tendrán que adquirir claridad en la confrontación con los escépticos y ateos. Cada persona que ha abandonado su fe por causa de la experiencia del sufrimiento propio o ajeno o que, por esa razón, nunca ha podido hacer propia esa fe, representa un desafío para todos aquellos que siguen profesándola.

No obstante, el carácter preciso de este desafío es vago y controvertido,² y lo es tanto para los fieles como también para los escépticos. Tan pronto como su explosiva actualidad, al comienzo más bien sentida y sospechada, llega a articularse, uno se ve confrontado no con un problema que, por lo común, no puede delimitarse y formularse claramente, sino con un cúmulo de cuestiones. El indiscutido desafío que desde el siglo XVIII se ha designado, siguiendo a Leibniz, con el nombre de «teodicea»³ se convierte en un amplio y variado espectro de diferentes cuestiones que, de alguna manera, parecen estar relacionadas entre sí pero sin que se las pueda asociar a un problema único y claramente deli-

2. Véase, por ejemplo, W. Sparn, «“Mit dem Bösen leben”. Zur Aktualität des Theodizeeproblems», 207: «Hace mucho ya que han pasado los tiempos en que parecía claro de qué asuntos se trataba [en el problema de la teodicea, A. K.] y con qué intención se los captaba». El artículo de Sparn constituye por lo demás la mejor prueba de esta tesis.

3. Los cuestionamientos que resultan para la confesión teísta a partir de la experiencia del sufrimiento se designarán en lo que sigue con la expresión «problema de la teodicea». El nombre de «teodicea» se refiere, por regla general, a los correspondientes intentos de respuesta. No tendremos en cuenta, por el contrario, el uso que, desde el siglo XIX, se ha dado por un tiempo a la expresión «teodicea» para designar la *theologia naturalis*, puesto que tal uso resulta irrelevante para nuestra perspectiva y, además, conduce a equívocos terminológicos. Véase al respecto W. Kern, art. «Theodizee», 26.

mitado. A veces se tiene incluso la impresión de que este cúmulo de problemas se asemeja a la hidra mitológica, porque cada vez que se responde al planteamiento de un problema particular se abre todo un abanico de nuevos problemas. Tan múltiples como los problemas son también las propuestas de solución que se han desarrollado, discutido, modificado y nuevamente rechazado en las tradiciones teístas. Antes de presentar y discutir en los párrafos que siguen algunas de las propuestas de solución más importantes debemos aclarar y justificar primero la naturaleza del planteamiento de nuestra pregunta.

1. 1. El problema de la teodicea como problema de contradicción

El problema de la teodicea suele interpretarse más usualmente y con más sentido como problema manifiesto de contradicción, a saber, de contradicción entre la experiencia del mal y del sufrimiento, por una parte, y la confesión de fe en un Dios omnipotente y moralmente perfecto, por la otra.⁴ En tal sentido es clásica la formulación de Epicuro según la cual Dios, frente al mal, o quiere eliminarlo pero no puede (1), o no quiere (2), o no puede ni quiere (3), o puede y también quiere (4).⁵ En el primer caso, Dios no sería omnipotente, en el segundo no sería bondadoso

4. Véase, por ejemplo, R. M. Green, art. «Theodicy», 431; R. Pargetter, «Evil as Evidence Against the Existence of God», 242-245; N. Hoerster, «Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems», 400. Poco útiles por su falta de especificidad resultan propuestas de definición como, por ejemplo, la de Harvey Cox: «La teodicea no es otra cosa más que el intento realizado por los seres humanos de extraer de sus propias vidas como individuos y como pueblos un sentido con un esquema más amplio y duradero que les resulte aceptable»: «Complaining to God», 312s.

5. Véase a propósito de la formulación de Epicuro la mención en Lactancio, *De ira Dei* 13, 9.

o moralmente perfecto, en el tercero no sería ni omnipotente ni bondadoso o moralmente perfecto, y en el cuarto se plantea la pregunta acerca de cuál es el origen de los males y por qué Dios no los elimina. La formulación de Epicuro fue transmitida en innumerables variantes y precisiones que, una y otra vez, llegaban al mismo resultado: frente al mal y al sufrimiento, utilizar la omnipotencia de Dios para argumentar en contra de su bondad, amor y justicia o perfección moral a fin de inferir de allí una contradicción entre la confesión teísta y la experiencia del sufrimiento.⁶ La objeción contra la fe en Dios que surge de la experiencia del sufrimiento puede formularse de dos maneras, a saber, como argumento deductivo y como argumento inductivo.

(1) Argumento deductivo: la experiencia del mal y del sufrimiento representa una contradicción de la fe en la existencia de Dios. De ello se seguiría que la fe en Dios debe considerarse refutada.⁷

(2) Argumento inductivo: la experiencia del mal y del sufrimiento hace improbable la suposición de la existencia de Dios, de modo que parece más razonable no creer en Dios, a pesar de que su existencia no puede refutarse de forma definitiva haciendo referencia a la realidad del mal y del dolor.⁸

6. D. y R. Basinger designan esto mismo como un «problema genérico» que asume diferentes formas que dependen, entre otras cosas, de cómo se explican los predicados sobre Dios. Véase D. Basinger / R. Basinger, «The Problem with the “Problem of Evil”», 89-97.

7. Véase H. J. McCloskey, «God and Evil» (1960), 97; íd., *God and Evil* (1974); W. Kaufmann, *The Faith of a Heretic*, 151s; J. L. Mackie, «Evil and Omnipotence»; H. D. Aiken, «God and Evil», 79; H. Albert, «Wissenschaftliche Erkenntnis und religiöse Weltauffassung», 129s.

8. Véase, por ejemplo. H. J. McCloskey, *God and Evil* (1974), 128; J. Cornman / K. Lehrer / G. S. Pappas, *Philosophical Problems and Arguments*, 340s; W. Rowe, *Philosophy of Religion*, 89; íd., «The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism», 337s; M. Martin, «Is Evil Evidence against the Existence of God?», 429ss.

En el argumento deductivo se afirma que la fe en Dios queda refutada por el hecho del sufrimiento. Se lo puede recapitular de la siguiente manera:

[A] Dios es *per definitionem* moralmente perfecto y omnipotente / omnisciente.⁹

[B] Un ser omnipotente / omnisciente podría impedir todo mal y sufrimiento si así lo quisiese.

[C] Un ser moralmente perfecto querría intentar impedir todo mal y sufrimiento.

[D] Existen el mal y el sufrimiento.

De [A] – [D] se sigue que Dios no existe.

Como el hecho del sufrimiento [D] contradice, en base a [B] y [C], la afirmación de la existencia de un ser omnipotente y moralmente perfecto [A], el concepto teísta tradicional no resulta inconsistente por razones lógicas o por sí mismo pero parece contradecir un hecho incontestable de la experiencia. Por tanto, la confesión teísta demuestra ser incoherente.

En el argumento inductivo se admite que la existencia de Dios podría compatibilizarse de alguna manera con el sufrimiento a través de la modificación o ampliación de una o más de las tres premisas [A] – [C]. Pero en la medida en que tales alternativas no han sido hasta ahora demasiado convincentes, se infiere que la verdad de la afirmación «Dios existe» es muy improbable o, dicho de otro modo, que, probablemente,¹⁰ se trata de una afirmación errónea.

9. El atributo divino tradicional de la omnisciencia guarda estrecha relación con el de la omnipotencia: la obligación moral de eliminar el mal o de impedirlo alcanza lógicamente sólo a aquellos males de cuya existencia o posibilidad se sabe. Pero como la omnipotencia de Dios implica su omnisciencia porque, por definición, un ser omnipotente puede saber todo lo que desee saber, en lo que sigue no se hará ya referencia explícita a la omnisciencia.

10. Acerca de las enormes dificultades que entraña el precisar el concepto de probabilidad en este contexto véase A. Plantinga, «The Probabilistic Argument from Evil»; íd., «Epistemic Probability and Evil».

Así pues, en ambos casos se dice que el problema de la teodicea consiste en la tensión entre dos series de afirmaciones: por una parte, las afirmaciones sobre Dios y, por la otra, las afirmaciones sobre la experiencia del mal y del sufrimiento. Los ateos extraen de allí la consecuencia de que ambas series de afirmaciones no pueden ser válidas al mismo tiempo, ya sea porque no pueden serlo definitivamente, como en (1), o porque no pueden serlo con un alto nivel de probabilidad, como en (2). Como es imposible poner en duda la experiencia del sufrimiento, la fe en Dios debe dejarse de lado por contradictoria o muy improbable.¹¹

Teniendo como presupuesto que la omnipotencia y la perfección moral son atributos que deben estar incluidos necesariamente en el concepto de Dios, puesto que un ser no omnipotente y moralmente imperfecto no puede, por definición, ser Dios, de la contradicción mencionada surge no sólo el cuestionamiento de una comprensión muy específica de Dios¹² sino también el de la misma confesión teísta.¹³ Quien a pesar de ello siga profesando esa creencia, debe hacer frente de alguna manera a este desafío.

11. S. McFague habla con acierto acerca del problema del dolor como «la anomalía más constante y seria de la creencia cristiana». También es acertada según mi parecer la afirmación de que las «anomalías» desempeñan un papel decisivo en el juicio crítico que se ha de formular sobre sistemas de afirmaciones, puesto que ningún sistema de fe puede mantenerse en pie de forma duradera si no logra «manejarse» con ese tipo de anomalías. Véase al respecto S. McFague, *Metaphorical Theology*, 140s.

12. Véase T. Penelhum, «Divine Goodness and the Problem of Evil», 99: «A veces se afirma que Dios es “todobondadoso” pero no todopoderoso, o todopoderoso pero no “todobondadoso”. Tales propuestas eluden claramente el problema del mal pero, en realidad, sólo resultan aburridas. Tácitamente, las alternativas se limitan siempre sólo a dos: o bien existe un Dios todopoderoso y “todobondadoso”, o bien no existe Dios. Es posible que el cristianismo no haya convencido a todos pero, con seguridad, nos ha hecho exigentes» (traducción en base a la versión alemana de A. K. [N. del T.]).

13. No siempre el enfrentamiento específico con el problema del mal desemboca en posiciones que puedan caracterizarse inequívocamente como teístas

Si Deus est, unde malum? Una forma parca de hacer frente a esta pregunta consiste en devolver simplemente la pregunta al que la plantea y dejar correr el problema. En tal sentido se afirma, por ejemplo, que tampoco el ateo tiene explicación alguna para el mal: *Si Deus non est, unde malum?* Y, lo que es aún más importante, que el ateo tampoco tiene respuesta alguna a la pregunta por el origen del bien: *si Deus non est, unde bonum?*¹⁴ Por eso, así se afirma, el ateo no está en ventaja alguna respecto del creyente. Sin embargo, este argumento —si es que acaso se trata de un argumento— resulta poco convincente. En efecto, el ateo está en perfectas condiciones de explicar el mal y también el bien¹⁵ como hechos de orden natural, y tal explicación resulta en principio incluso completa.¹⁶ Pero en este contexto es de una importancia esen-

o ateas. Como es de esperar, es sobre todo en el ámbito de la literatura donde se manifiesta a menudo una ambivalencia al respecto. Véanse, por ejemplo, las referencias dadas por H. Zirker, *Beschuldigungen Gottes in der Literatur*, 765s.

14. Boecio, *De consolazione philosophiae* I, 4. P. Véase al respecto, por ejemplo, A.-D. Sertillanges, *Le problème du mal*, II, 33. Véase asimismo J. Splett, «Und zu Lösungsversuchen durch Unterbietung», 414s.

15. A.-D. Sertillanges intenta fundamentar de la siguiente manera la superioridad de la posición teísta: «sin Dios», el bien sigue siendo incomprensible, y no es seguro que, «con Dios», el mal también lo sea. Véase, por ejemplo, A.-D. Sertillanges, *Le problème du mal*, II, 33. Sin embargo, la primera afirmación es imposible de fundamentar, y la segunda sólo puede fundamentarse a través de una teodicea plausible.

16. Véase el interesante intento de Timothy Anders, que procura mostrar que el sufrimiento puede explicarse completamente en una perspectiva de ciencia experimental (recurriendo a la teoría de la evolución), razón por la cual puede prescindirse de toda explicación metafísica y religiosa. Véase T. Anders, *The Evolution of Evil*, 2s. El autor resume de la siguiente manera su posición: «A pesar de que no todos los sufrimientos que se dan en la vida humana son completamente malos, gran parte de ellos lo son, y la fuente última de todo mal es la capacidad biológica de sufrir. Ésta, a su vez, existe porque ha evolucionado. Y ha evolucionado porque servía a menudo a una función de adaptación o porque era una concomitante inextricable de características en cierto modo adaptativas. Y era adaptativa porque contribuía al éxito reproductivo de quienes la

cialmente mayor el hecho de que negar la existencia de Dios no conduce a una contradicción a partir de la experiencia del mal y del sufrimiento. Además, el ateo no está obligado a responder a la pregunta por una explicación metafísica última de estos hechos.¹⁷ Por el contrario, el teísta se encuentra en una situación inicial totalmente distinta, puesto que sostiene que el mundo se debe a una causa fundante trascendente y, en virtud de los atributos que se predicen usualmente de ella, se ve enredado en una contradicción manifiesta.¹⁸

Consecuentemente, la tarea de quien hace la apología del teísmo consiste en demostrar que tal contradicción es sólo aparente o de primera instancia, demostración que puede hacerse indicando, por ejemplo, que, por determinadas razones, Dios no puede impedir el mal y el sufrimiento, y/o que podría tener o tiene determinados motivos que justifican la permisión o producción del mal y del sufrimiento. No obstante, la indicación de motivos meramente posibles, en el sentido de que pueden presentarse sin incurrir en contradicciones,¹⁹ no es suficiente para responder de for-

poseían. Como contribuía al éxito reproductivo de quienes la poseían, fue favorecida por la selección natural. La selección natural favorece siempre el éxito reproductivo porque los organismos reproductivamente más exitosos tienen por definición una prole más numerosa y se hacen más numerosos con las sucesivas generaciones, mientras que sus competidores menos fecundos tienden a hacerse menos numerosos y a caer gradualmente en el olvido» (*ibidem*, 334).

17. Véase al respecto T. Anders, *The Evolution of Evil*, 327-335. Anders reduce la pregunta metafísica del «por qué» del mal a la explicabilidad científica del «cómo». En consecuencia, no existe razón alguna para suponer que, detrás de la explicación científica del mal, se esconda todavía un misterio «más profundo».

18. Véase también J. Hick, *Evil and the God of Love*, 11.

19. Ésta es una de las tesis centrales del enfrentamiento de corte mayormente lógico-formal de Alvin Plantinga con la temática de la teodicea, así como de su distinción entre una mera *defense* y una *theodicy*. La tarea de la *defense* consiste, según él, en la elaboración de una teoría que muestre que no existe contradicción alguna entre las afirmaciones sobre la existencia de Dios y la del mal. Para Plantinga, esta teoría sólo ha de ser posible en un sentido lato pero no necesariamente verdadera, probable, plausible o aceptable para alguien. En cambio,

ma satisfactoria al reproche de incurrir en una contradicción. Tal respuesta sólo se alcanza en la medida en que los motivos posibles puedan hacerse plausibles como verdaderos.²⁰

Sobre la base de la distinción entre una objeción deductiva y una inductiva contra la fe en Dios se llega como consecuencia a la siguiente situación: la objeción deductiva quedaría invalidada si se pudiese mostrar qué razones posibles o no contradictorias justificarían la permisión del sufrimiento. De encontrarse tales razones, la contradicción entre la confesión teísta y la experiencia de sufrimiento ya no sería lógicamente concluyente. Con ello quedaría refutada la objeción deductiva. En cambio, la inductiva sólo podría invalidarse en la medida en que se encontraran razones plausibles, es decir, razones que tuviesen un grado de probabilidad muy alto. Cuanto más probables y convincentes pareciesen esas razones, tanto más perdería poder de convicción la objeción inductiva.

la tarea de una *theodicy* consiste en dar respuesta a la pregunta de por qué Dios permite realmente el mal. Y esta pregunta, según Plantinga, no tiene respuesta. Véase al respecto, por ejemplo, A. Plantinga, «Epistemic Probability and Evil», 561. El autor avanza todavía un paso más y afirma que, en virtud del mal, tampoco la posición atea puede presentar una demostración de la improbabilidad de la existencia de Dios. Véase al respecto, por ejemplo, A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 63. Un resumen breve de su distinción entre *defense* y *theodicy* puede encontrarse en A. Plantinga, «Self-Profile», 42. Para una crítica de las posiciones de Plantinga véase, entre otras obras, B. Reichenbach, *Evil and a Good God*, 20; J. Wetzel, «Can Theodicy be Avoided?», 354-357; G. B. Wall, «A New Solution to the Problem of Evil», 529s; J. L. Walls, «Why Plantinga Must Move from Defense to Theodicy», 331-334. Para una réplica a la crítica de Walls véase A. Plantinga, «Ad Walls», 335-338.

20. Véase, por ejemplo, R. Puccetti, «The Loving God – Observations on John Hick's “Evil and the God of Love”», 267. Véase al respecto asimismo O. Wiertz, «Das Problem des Übels in Richard Swinburnes Religionsphilosophie», 241s: «En la reflexión teórica del problema del mal se trata solamente de averiguar razones convincentes de por qué la realidad, tal como es, no contradice la fe cristiana. Se trata de la pregunta acerca de si esa fe es compatible con la realidad, si le es posible interpretar la realidad también de cara al dolor como

Frente a la búsqueda de tales razones surgió no obstante la impresión, comprensible pero sumamente ambivalente, de que a la teodicea le importa primariamente la justificación de Dios ante el tribunal de la razón humana. Esta impresión es comprensible porque, de hecho, se buscan razones que puedan justificar el que Dios permita o cause el sufrimiento. Con ello, la teodicea parece querer representar la causa de Dios ante los incrédulos y escépticos. Y la impresión es también ambivalente porque el concepto teísta de Dios está concebido de tal modo que Dios, si existe, *per definitionem* no tiene necesidad de justificación alguna por parte de los seres humanos. Un ser perfecto en todos los aspectos rele-

obra de un Creador bueno». Después, Wiertz hace propia la distinción de Plantinga entre *defense* y *theodicy*. El autor delimita claramente la intención de la *defense* respecto de colocarse «en la posición de Dios» o de «hacer propios los pensamientos de Dios». En esta formulación, la distinción de Wiertz es aceptable porque las cartas han sido debidamente repartidas. Pero si en la reflexión teológica no se trata en última instancia de mera coherencia sino de una cuestión de verdad, tal reflexión no apunta entonces solamente a los posibles motivos de Dios sino a los reales. Pero éstos sólo pueden afirmarse como motivos hipotéticos, no como definitivos. Formulada de este modo, considero que la distinción entre *defense* y *theodicy* no es plausible. Se trata de los verdaderos motivos de Dios, no de motivos lógicos. Pero tales motivos no se descubrirán colocándose en la posición de Dios o reivindicando para sí tal posición sino formulando presunciones y sometiénolas a revisión crítica. Por lo demás, considero completamente inaceptable la formulación de Robert M. Adams, quien, a continuación de su exposición de la postura de Plantinga, afirma que no resulta «en absoluto inusual que alguien sostenga una convicción pero, al mismo tiempo, admita no tener idea alguna de cómo pueden explicarse evidencias contrarias o solucionarse problemas relacionados con tal convicción» (véase R. M. Adams, «Plantinga on the Problem of Evil», 244). No obstante esa estrategia puede tener sentido a corto plazo en la medida en que no se ha de descartar de inmediato una teoría ante cualquier anomalía, aun cuando toda anomalía deba funcionar siempre como una señal de alarma. Pero a largo plazo, esta teoría podría servir para justificar cualquier disparate. Ahora bien, en la medida en que, con su artículo, Adams sólo pretendiese describir cómo se comportan de hecho los seres humanos, tendría obviamente razón.

vantes²¹ no puede ser justificado por un ser que es imperfecto desde casi todo punto de vista. Así las cosas, habría de hecho razones a favor de la reserva y desconfianza con las que se ha mirado siempre en las tradiciones teístas a la teodicea como intento de justificación. El intento de una justificación humana de Dios ha sido criticado y rechazado no pocas veces como un atrevimiento o como indicio de una latente falta de fe, sin siquiera hacer mención de que no queda para nada claro qué ha de significar propiamente «justificación» en este contexto.²² Como ser perfecto desde todo punto de vista axiológicamente relevante, Dios tiene sin duda razones para permitir o causar el mal y el sufrimiento, de modo que, de parte del hombre, sólo puede tratarse de tomar conocimiento de esas razones, cuestionarlas con distancia crítica y emitir un juicio sobre ellas.

Estas reservas deberían tomarse en serio si se contara con respecto a la existencia de Dios, con una certeza más fuerte que toda duda razonable. Pero desde las críticas de Hume y de Kant a las pruebas de la existencia de Dios ya no puede suponerse tal cosa. En particular son las experiencias del mal y del sufrimiento las que cuestionan de forma sostenida esa certeza y, con ella, también la posibilidad de asumir de forma racional la confesión teísta. La temática del sufrimiento adquiere también una importancia diferente en virtud de la crítica a las pruebas de la existencia de Dios. Ya no se trata solamente de buscar posibles razones para la permisión del sufrimiento por parte de un Dios de cuya existencia no cabe duda. Antes bien, se trata de demostrar que la fe en ese Dios

21. A propósito de esta reflexión véase, de contenido más extenso, T. V. Morris, *Our Idea of God*, 35-40.

22. John Hick enfatiza que las aversiones religiosas contra el concepto de «justificación» podrían evitarse si, en su lugar, se utilizara el concepto de «comprensión». Para Hick, la teodicea se ocupa nada menos que de una comprensión de Dios y de su actuar. El deseo de una tal comprensión no es en absoluto de naturaleza irreligiosa. Véase J. Hick, *Evil and the God of Love*, 7.

puede considerarse racionalmente admisible incluso frente a contradicciones manifiestas.

Si la existencia de Dios no se eleva claramente como una certeza por sobre toda duda razonable, igual debilidad afecta naturalmente a las razones que la teodicea asume para explicar que Dios permite o causa el mal. Estas razones no son *a priori* las de Dios sino las que los hombres presumen o creen y, en cuanto tales, pueden ser erróneas, como toda presunción o creencia humana. Algunas de las razones tradicionales mencionadas son incluso falsas con una probabilidad cercana a la certeza, y ello ya por el solo hecho de que son contradictorias entre sí.

En tal sentido, el problema de la teodicea no trata acerca de la justificación de Dios por parte del ser humano, como lo sugiere la expresión *teo-dicea* por su forma abreviada de expresión y su etimología.²³ Antes bien, se trata de la justificación de la fe en Dios frente a la objeción de su carácter manifiestamente contradictorio o irracional. La vigencia de este deber de justificación no puede socavarse ni con la referencia a la obligación humana de obediencia incondicional a Dios ni con la glorificación de la certeza inmovible de la fe, así como tampoco con la comparación entre la soberanía de Dios y la limitación humana. En efecto, ese deber no se tiene ante Dios sino ante las normas epistemológicas a las que está sujeta cualquier convicción elegida de forma consciente

23. Véanse las consideraciones que, con referencia a Hegel, hace H. Zahrnt, *Luther deutet Geschichte*, 187 : «Teodicea significa el intento de una justificación de Dios por parte del hombre. Aquí, el hombre procura dominar racionalmente la conducción de Dios». Véase también, de contenido semejante, G. Theobald, *Hiobs Botschaft*, 321: «Por definición, la teodicea apunta a una justificación de Dios frente al mal en el mundo». Según el autor, esto vale de todos modos para la teodicea clásico-metafísica. El trabajo de Theobald intenta elaborar un cambio de paradigma de una teodicea metafísica a una poética. Esta última consiste según el autor en el «paso de una justificación de Dios a una justificación de la creación a partir de sí misma» (*ibidem*, 323). Qué se esconde detrás de estas expresiones escapa a mi apreciación intelectual.

y racional, sobre todo en el caso de las convicciones controvertidas con justa razón. Se podría replicar que la profesión de fe en Dios obliga a los creyentes de una forma incomparablemente más fuerte que cualquier norma epistemológica sobre cuya estructura concreta de todos modos es imposible alcanzar un consenso. Pero esta réplica se basa en una conclusión problemática: en efecto, por una parte, también la profesión de fe en Dios se basa naturalmente en determinadas decisiones que, o bien son arbitrarias, es decir, sin fundamento alguno, o bien son reflexionadas, es decir, racionalmente fundables. Si esto último es el caso, entonces es irrenunciable el acatamiento de las normas epistemológicas. Por otra parte, también la explicación concreta de la confesión teísta está sujeta a normas epistemológicas tales como, por ejemplo, la prohibición de incurrir en contradicciones. De otro modo, esa misma confesión no sólo caería víctima de la arbitrariedad sino que no surgiría confesión inteligible alguna. Por la misma razón, tampoco el recurso a la autoridad de Dios o de su revelación es útil para avanzar en este punto. En efecto, la decisión de confiar en una autoridad está regida por los mismos criterios, sobre todo dada la multiplicidad de pretensiones de validez que invocan la autoridad divina pero que se encuentran en recíproca divergencia y competencia. A diferencia de lo que sucede con la afirmación de que la teodicea termina en una directa justificación de Dios ante el fuero de la razón humana, la tesis según la cual la teodicea trata primeramente de la justificación racional de la confesión teísta no se encuentra en una tensión lógica sino, en todo caso, sólo en una tensión psicológica con esa confesión.

En un siguiente paso se tratará de aclarar qué es lo que necesita justificación o explicación en el contexto de la temática del sufrimiento. Como posibles candidatos para la respuesta se ofrecen los siguientes ámbitos temáticos:²⁴

24. Véase, con contenido semejante, W. L. Rowe, «Evil and Theodicy», 131.

1. El hecho de que existen experiencias concretas de sufrimiento.
2. El hecho de la distribución arbitraria del sufrimiento.
3. El hecho del mal y del sufrimiento en cuanto tales.
4. El hecho de las enormes dimensiones del mal y del sufrimiento.

A menudo no se hace una diferenciación suficientemente clara de estas cuatro preguntas, a pesar de que plantean diferentes exigencias a una teodicea. En el primer caso, por ejemplo, habría que explicar desde la teología por qué un hombre determinado sufre de una enfermedad incurable, por qué en un accidente aéreo mueren justamente estos pasajeros y no todos, o por qué justamente todos los que iban a bordo perdieron la vida, por qué precisamente este niño fue arrollado por un automóvil, por qué se produjo en esta determinada región una catástrofe natural, etcétera. En el segundo caso habría que aclarar por qué a menudo las desgracias y el sufrimiento no guardan una relación reconocible con la calidad moral de las víctimas, por qué, en algunos casos, sufren tanto justos como pecadores, y por qué, en otros, a los pecadores les va bien mientras que los justos se ven alcanzados por desgracias.

Preguntas como éstas sólo tienen relevancia teológica presuponiendo un determinado concepto de Dios, es decir, cuando se parte de que Dios o la Providencia de Dios es el motivo determinante o la causa directa de todos los acontecimientos sin más. Esta convicción pertenece al acervo más o menos latente del teísmo tradicional pre-moderno y sigue estando difundida también en la actualidad.²⁵ Pero como no es parte integrante irrenunciable de la confesión teísta, no debería figurar en el centro del problema de

25. Sobre las absurdas consecuencias que se siguen de la doctrina de la eficacia causal universal de Dios véase, de contenido crítico, H. Mulert, *Gott im Schicksal*, 9-17. Según Mulert, esta doctrina «sólo ha estado siempre sobre el papel —que todo lo aguanta— de los sistemas dogmáticos; ningún cristiano la ha tomado nunca totalmente en serio» (*ibídem*, 12).