

SI QUIDEM DEUS EST, UNDE MALA?

EXAMEN DE LA ADECUACIÓN DEL ARGUMENTO DEL LIBRE ALBEDRÍO COMO SOLUCIÓN DE LA APORÍA CAPITAL DE LA TEODICEA

ROGELIO ROVIRA

The aim of this paper is to examine the validity of the argument from the free will as a solution to the main aporia of theodicy. In order to accomplish it, I take into consideration ancient and recent contributions to the “free will defense”. I deal with the following questions: does the argument really explain the condition of the possibility of evil? Does it properly justify the compatibility of this condition with both God’s will and power? Can the argument also elucidate the existence of all kinds of evil?

Keywords: free will, free will defence, evil, God, theodicy.

El objeto de este artículo es examinar la validez del argumento del libre albedrío como solución de la aporía capital de la teodicea. Para llevar a cabo este propósito, se toman en consideración contribuciones antiguas y recientes a la llamada “free will defense”. El examen se centra en las siguientes cuestiones: ¿Explica realmente el argumento la condición de posibilidad del mal? ¿Justifica adecuadamente la compatibilidad de esta condición tanto con el querer como con el poder de Dios? ¿Puede dilucidar también el argumento la existencia de todas las clases de mal?

Palabras clave: libre albedrío, free will defence, mal, Dios, teodicea.

Recepción: 1 junio 2009. Aceptación: 31 diciembre 2009.

El alcance metafísico de la libertad humana se ha llevado hasta tal extremo, que no faltan quienes afirman que esa propiedad que se atribuye a la voluntad explica incluso la existencia del mal en un mundo creado por un ser infinitamente bueno y omnipotente. ¿Es realmente tan amplia la repercusión de la libertad, que llega hasta

rozar el misterio de los designios divinos sobre la creación? En lo que sigue trataré de responder en alguna medida a esta cuestión proponiendo un primer examen de la validez del argumento que hace del libre albedrío el fundamento de la permisión divina del mal. Para exponer el argumento y presentar una panorámica de las distintas dificultades a las que ha de enfrentarse, recurriré a aportaciones antiguas y recientes.

La pertinencia de la modesta ocupación de hurgar en un argumento filosófico no se pone nunca, por lo común, en tela de juicio, salvo precisamente en el caso de la teodicea, cuyo fracaso y final ha sido decretado ya de muchas maneras y por varias razones. Antes, pues, de emprender las tareas señaladas, consideraré los términos mismos del problema que plantea la presencia del mal frente a la existencia de un ser infinitamente bueno y poderoso, y justificaré en qué sentido y bajo qué condiciones tengo por imprescindible la búsqueda de una solución. Por lo demás, estas consideraciones preliminares permitirán alcanzar mejor el fin propuesto, al ofrecer criterios para enjuiciar la adecuación del mencionado argumento como solución del problema de la teodicea.

1. LA APORÍA CAPITAL DE LA TEODICEA Y LAS CONDICIONES NECESARIAS DE UNA SOLUCIÓN ADECUADA

El problema central de ese conjunto de cuestiones que, desde Leibniz, se conoce con el nombre de “teodicea”, puede plantearse muy sencillamente. De hecho, Epicuro lo formuló ya en la Antigüedad de forma insuperable. Como es sabido, el padre apologeta latino Lactancio, en su tratado *De ira Dei*, recoge el siguiente razonamiento, que atribuye al filósofo del Jardín:

“Dios o quiere suprimir los males y no puede; o puede y no quiere; o ni quiere ni puede; o quiere y puede. Si quiere y no puede, es impotente, lo que no es propio de Dios. Si puede y no quiere, es malvado, lo cual es también ajeno a Dios. Si ni quiere ni puede, es malvado e impotente; por lo que no es Dios. Si

quiere y puede, lo cual solo a Dios conviene, ¿de dónde provienen entonces los males? O ¿por qué no los suprime?”¹.

Siglos más tarde, Hume simplificó este razonamiento haciendo hablar de esta manera al personaje Filón de sus *Diálogos sobre la religión natural*:

“Las antiguas cuestiones de Epicuro continúan sin ser respondidas. ¿Quiere prevenir el mal, pero no puede?, entonces es impotente. ¿Puede, pero no quiere?, entonces es malévolos. ¿Puede y quiere?, entonces ¿de dónde procede el mal?”².

Adviértase que, tomado en el rigor de los términos, el razonamiento de Epicuro no es propiamente un cuatrilema y tampoco constituye un trilema en sentido propio la versión del raciocinio debida a Hume. En sentido estricto, a la esencia de las formas de argumentación mencionadas pertenece el que de cada miembro de la disyunción propuesta se infiera la misma conclusión. Y este no es el caso de los razonamientos de Epicuro y de Hume. En verdad, de la afirmación de que Dios no quiere suprimir los males y de la afirmación de que no puede evitarlos, consideradas absolutamente tanto por separado como en conjunto, se sigue una misma conclusión, a saber: que el concepto de Dios encierra una contradicción y que, por ello, Dios no existe. Pero de la afirmación de que Dios quiere y puede eliminar los males que, sin embargo, existen, no se

1. LACTANCIO, *Liber de ira Dei*, cap. XIII, en *Patrologia latina*, ed. J.-P. Migne (Paris, 1844) vol. VII, 120B-121A: “Quod si haec ratio vera est, quam stoici nullo modo videre potuerunt, dissolvitur etiam argumentum illud Epicuro. Deus, inquit, aut vult tollere mala et non potest; aut potest et non vult; aut neque vult neque potest; aut et vult et potest. Si vult et non potest, imbecillus est; quod in Deo non cadit. Si potest et non vult, invidus; quod aequale alienum a Deo. Si neque vult, neque potest, et invidus et imbecillus est; ideoque neque Deus. Si vult et potest, quod solum Deo convenit, unde ergo sunt mala? Aut cur illa non tollit?”.

2. D. HUME, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Part X, en D. HUME, *Principal Writings on Religion including Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*, ed. J. C. A. Gaskin (Oxford University Press, Oxford-New York, 1993) p. 100: “Epicurus’s old questions are yet unanswered. Is he willing to prevent evil, but not able? then is he impotent. Is he able, but not willing? then is he malevolent. Is he both able and willing? whence then is evil?”.

sigue contradicción alguna en el concepto de Dios ni, por tanto, la no existencia del ser divino.

Lo que en realidad se sigue de esta última afirmación es un gravísimo problema, un conflicto capital, que se expresa en las dos preguntas con que se cierra el razonamiento de Epicuro o en la única en la que concluye la argumentación de Hume: ¿cómo entender que haya males si Dios, un ser infinitamente bueno y omnipotente, quiere y puede evitarlos? O como magistralmente resume Boecio la cuestión de la teodicea en su inmortal *De consolazione philosophiae*: “*Si quidem Deus est, unde mala?* (Si verdaderamente hay Dios, de dónde surgen los males?)”³.

La misma sencillez de esta proposición condicional permite clasificar los tres modos principales en que se ha entendido el llamado cuatrulema de Epicuro, o el denominando trilema de Hume, y apuntar, con ello, los tres tipos fundamentales de solución de que es susceptible, en principio, el problema capital de la teodicea.

Puede, en primer lugar, negarse el antecedente de la proposición condicional de Boecio. Si a la afirmación de la existencia del mal se añade como premisa —ausente en la argumentación de Epicuro y de Hume— sea que es imposible sea que es sumamente improbable que un ser omnipotente e infinitamente bueno no elimine el mal por completo, el razonamiento epicúreo y humeano se transforma en un *argumento ateo*. En este caso se defiende o bien que es imposible o bien que es muy improbable que sea compatible la bondad infinita y la omnipotencia divinas con la existencia del mal. La proposición de Boecio conviértese entonces en esta otra: Si verdaderamente hay males, Dios no existe⁴ o, respectivamente, no es probable que Dios exista⁵.

3. A. M. S. BOETHIUS, *De consolazione philosophiae*, I, prosa IV, 30.

4. Tal es, por ejemplo, la posición de J. L. Mackie en su libro *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, (Clarendon Press, Oxford, 1982) que en la p. 150 presenta este “argumento deductivo” de la no existencia de Dios a partir del mal: “According to traditional theism, there is a god who is both omnipotent (and omniscient) and wholly good, and yet there is evil in the world. How can this be? It is true that there is no explicit contradiction between the statements that there is an omnipotent and wholly good god and that

Es posible también, en segundo lugar, afirmar el antecedente de la proposición condicional de Boecio, pero declarar irresoluble la cuestión que le sigue. Si a la dificultad de conciliar la existencia de Dios con la presencia del mal en el mundo se añade la afirmación —ausente en los denominados cuatrima y trilema que examinamos— del carácter absolutamente incomprensible del mal, la argumentación de Epicuro y de Hume reviste entonces la forma de una *reductio in aenigma*. El modo en que haya de coexistir el mal con un ser infinitamente bueno y omnipotente —se afirma en este caso— es por completo incognoscible. La pregunta de Boecio solo puede recibir una respuesta consecuente: el silencio con que nos apartamos de lo ininteligible y aun de lo absurdo⁶.

Y cabe, en fin, en tercer lugar, afirmar el antecedente de la proposición condicional de Boecio y declarar que cabe encontrar una cierta respuesta a la cuestión que le sigue sobre el origen del mal. Los razonamientos de Epicuro y de Hume se consideran entonces, sin necesidad de introducir en ellos nuevas premisas, como la expresión de una auténtica *aporía*. Esos razonamientos, en efecto, suponen implícitamente la admisión, primero, de la existencia de Dios como ser infinitamente bueno y omnipotente y de la presencia incuestionable del mal en el mundo; segundo, del hecho de que

there is evil. But if we add the at least initially plausible premisses that good is opposed to evil in such a way that a being who is wholly good eliminates evil as far as he can, and that there are no limits to what an omnipotent being can do, then we do have a contradiction. A wholly good omnipotent being would eliminate evil completely; if there really are evils, then there cannot be any such being”.

5. Sobre el llamado “argumento inductivo” de la no existencia de Dios a partir del mal vid. D. HOWARD-SNYDER (ed.), *The Evidential Argument from Evil* (Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1996).

6. Prefiero la expresión *reductio in aenigma* a la de *reductio in mysterium* acuñada por Armin Kreiner en su importante libro *Gott im Leid, Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente* (Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, erweiterte Neuauflage, pp. 49-78), porque el misterio no excluye una cierta inteligencia de la realidad misteriosa y el silencio ante él puede ser una forma de contemplación. No le falta razón a Kreiner al señalar la amplia difusión que tiene la tesis del carácter insoluble de la *aporía* de la teodicea entre muchos teólogos actuales. Entre nosotros es significativo de ella el libro de J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios* (Trotta, Madrid, 1997).

ambas realidades coexisten; y, tercero, del carácter impenetrable del modo en que es posible esa coexistencia o, mejor, de la apariencia de imposibilidad de avenir ambas realidades. La razón se ve conducida entonces a un callejón sin salida (*ἀπορία*, en griego)⁷.

Esta aparente imposibilidad de conciliación de los datos que dan lugar a la aporía de la teodicea no excluye, sin embargo, la necesidad de buscar una solución de ella. También Boecio, tras plantear la cuestión central de la teodicea, acertó a formular, paradójicamente en forma de pregunta, la razón fundamental de la necesidad de responderla: “*Bona vero unde, si non est? (¿Y de dónde proceden los bienes, si Dios no existe?)*”⁸. Es decir —así cabría interpretar esta razón—, admitir la existencia de Dios como ser infinitamente bueno y omnipotente equivale a reconocer que lo real es en último término inteligible. En consecuencia, no cabe decretar sin más carente de sentido lo que en principio parece no tenerlo: la escandalosa presencia del mal en la creación.

Si fuera, pues, posible excogitar un argumento que, a la vez que explicara el surgimiento de los males, justificara por qué Dios no los suprime, las conversiones del razonamiento de Epicuro y de Hume en un argumento ateo o en una *reductio in aenigma* quedarían *eo ipso* descartadas como soluciones válidas del problema de la teodicea. Mostrar, en efecto, que cabe pensar sin contradicción que Dios es infinitamente bueno y omnipotente y que existe el mal en la creación, o que hay razones sumamente probables por las que un ser de semejantes características permite el mal en el mundo que ha creado, supone, ante todo, rechazar la presencia del mal como razón contra la existencia del ser divino. Pero también equivale a declarar que ante el problema de la coexistencia de Dios con el

7. Sobre la noción de “aporía”, vid. J. SEIFERT, *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft. Die Widerspruchsfreiheit der Wirklichkeit – trotz Kant.* (Alber, Freiburg-München, 2001) pp. 37-50. Hay traducción española por R. ROVIRA, *Superación del escándalo de la razón pura. La ausencia de contradicción de la realidad, a pesar de Kant* (Cristiandad, Madrid, 2007).

8. A. M. S. BOETHIUS, *loc. cit.* El pasaje en cuestión dice: “Unde haud iniuria tuorum quidam familiarium quaesivit: «si quidem deus», inquit, «est, unde mala? Bona vero unde, si non est?»”.

mal no estamos condenados a una pura y total incomprensión, por más que sea forzoso reconocer que no cabe penetrar nunca por completo el modo en que es posible semejante avenencia, que nos hallamos, dicho de otra manera, ante un misterio.

¿Qué condiciones ha de cumplir un argumento para justificar de manera suficiente la compatibilidad de la existencia de Dios como ser infinitamente bueno y omnipotente con la presencia del mal en el mundo?

Bien mirado, el argumento en cuestión no puede eliminar uno de los datos de la referida aporía: no es aceptable minimizar la realidad del mal, ni rebajar, por así decir, la omnipotencia divina, ni considerar que Dios es menos que moralmente perfecto. En rigor, el reconocimiento pleno de las dos realidades —el mal y Dios— que se trata de avenir imponen conjuntamente a la solución que se busca el cumplimiento necesario de estas tres condiciones íntimamente conectadas:

Primera: Debe explicar la *condición de posibilidad* del mal. Puesto que el mal es real, ha de existir una condición que lo haga posible. Semejante condición —no, claro está, el mal mismo— ha de ser considerada, a la vez, como efecto del poder y el querer de Dios.

Segunda: Debe mostrar la *compatibilidad* entre la condición de posibilidad del mal aducida y el *querer* infinitamente bueno de Dios. En efecto, solo la consecución de algo bueno y valioso puede, en principio, hacer comprensible la existencia del mal. Pero eso bueno y valioso ha de ser de tal índole que su obtención justifique que un ser de infinita bondad no impida la existencia de males al abrir la posibilidad de que se den.

Tercera: Debe señalar la *compatibilidad* entre la condición de posibilidad del mal propuesta y el *poder* infinito de Dios. En rigor, solo la consecución de algo bueno y valioso que no puede obtenerse de otro modo más que abriendo la posibilidad de que se originen males, puede justificar la presencia efectiva del mal. Pero, a la vez, la apertura de esa posibilidad no puede suponer una limitación del poder infinito de Dios.

Dado que el término “mal” cobija bajo sí fenómenos de índole muy diferente, el argumento que se busca ha de plegarse todavía a una nueva exigencia:

Cuarta: La condición de posibilidad del mal que se aduzca debe poder dar cuenta de algún modo de todo tipo de mal.

2. EL ARGUMENTO DEL LIBRE ALBEDRÍO COMO FUNDAMENTO DE LA PERMISIÓN DIVINA DEL MAL

Entre los diversos ensayos de solución de la aporía capital de la teodicea propuestos a lo largo de los tiempos, destaca, por su pretensión de ofrecer una solución adecuada, fielmente atendida a los requisitos señalados, el argumento que se apoya en el libre albedrío como fundamento de la permisión divina del mal. El argumento tiene acaso sus raíces en Panecio, el fundador de la llamada *Stoa media*, del que pasó, entre otros, a Clemente de Alejandría. Lo defendieron vigorosamente Agustín de Hipona y, tras sus huellas, Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino. Encontró expresión literaria en los inmortales poemas de Dante y de Milton. En los últimos decenios ha sido objeto, bajo la denominación de “*free will defense*”⁹, de nuevas explicaciones por parte de filósofos de orientación analítica, como Alvin Plantinga, Richard Swinburne o Armin Kreiner, que han suscitado, a su vez, renovados debates¹⁰.

9. A lo que parece, la expresión “*free will defense*” se debe a Antony Flew, que la acuñó en su escrito *Divine Omnipotence and Human Freedom*, en A. FLEW-A. MACINTYRE (eds.), *New Essays in Philosophical Theology* (SCM Press, London, 1955) pp. 149-160.

10. Vid. de A. PLANTINGA, *The Free Will Defence*, en M. BLACK (ed.), *Philosophy in America* (Georg Allen & Unwin, London, 1965) pp. 304-320; *God, Freedom, and Evil* (William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids-Michigan, 1977) pp. 29-64; *The Nature of Necessity* (Clarendon Press, Oxford, 1974) pp. 164 ss; de R. SWINBURNE, *The Problem of Evil*, en S. C. BROWN (ed.), *Reason and Religion*, (Ithaca-London, 1977) pp. 84-102; *The Existence of God* (Clarendon Press, Oxford, 1979; 2ª ed., 2004); *The Free Will Defence*, “*Archivio di Filosofia*”, 56 (1988) pp. 585-596; *Providence and the Problem of Evil*, (Clarendon Press, Oxford, 1998); de A. KREINER, *Gott im Leid*, caps. 9-12, pp. 207-393; *Willensfreiheit und das Problem der moralischen Übel*, en F. HERMAN-P. KOSLOWSKI (Hrsg.), *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und*

El argumento en cuestión es susceptible de diversas formulaciones y conoce numerosas variantes, que dependen, como es claro, de los diferentes supuestos filosóficos sobre los que puede construirse. Presentaré una formulación posible del argumento, que dividiré en dos partes: una serie de afirmaciones sobre el libre albedrío y una argumentación, construida sobre esas afirmaciones, para exculpar a Dios, en tanto que ser infinitamente bueno y omnipotente, de la existencia del mal en el mundo.

Del libre albedrío se afirma, en primer lugar, que es un *hecho*. Este hecho, se dice a veces, se da con plena evidencia. Agustín de Hipona llega incluso a afirmar que se conoce con la misma evidencia con la que uno mismo sabe que vive¹¹. En efecto, según este pensador, del conocimiento indubitable de nuestra propia existencia forma parte el conocimiento inmediato de nuestro libre albedrío: quien se engaña no solo está cierto de su propia existencia, sino también de que no quiere ser engañado¹². Y aun quienes, por ceguera, niegan el libre albedrío, no pueden dejar de entender, sin embargo, sigue enseñando Agustín, que lo hacen por propia voluntad¹³.

Este hecho del libre albedrío consiste, según doctrina comúnmente admitida, en que el hombre, gracias a su voluntad, posee una doble capacidad: la de determinarse a sí mismo o ser causa de su

theologische Perspektiven (Wilhelm Fink, München, 2004) pp. 149-163. Vid. también: S. T. DAVIS, *Free Will and Evil*, en S. T. DAVIS (ed.), *Encountering Evil. Live Options in Theodicy* (T. & T. Clark, Edinburgh, 1981, 2ª ed. Louisville, Westminster John Knox Press, 2001) pp. 69-99; P. VAN INWAGEN, *The Problem of Evil*, en W. J. WAINWRIGHT (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (Oxford University Press, Oxford, 2005) pp. 188-219.

11. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, VII, 3, 5: “[...] sciebam me habere voluntatem quam me vivere”.

12. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, XV, XII, 21: “Item si quispiam dicat, errare nolo; nonne sive erres sive non erres, errare tamen eum nolle verum erit? Quis est qui huic non imprudentissime dicat, Forsitan falleris? Cum profecto ubicumque fallatur, falli se tamen nolle non fallitur”.

13. AGUSTÍN DE HIPONA, *De quantitate animae*, XXXVI, 80: “Datum est enim animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo caeci sunt, ut ne ista ipsa quidem vana atque sacrilega propria voluntate se dicere intelligant”.

propio querer (*velle*) o no querer (*nolle*), esto es, la capacidad de que su voluntad efectúe actos ilícitos; y la capacidad de obrar por sí mismo (*facere*) o llevar a cabo acciones en el mundo que son fruto de sus voliciones, es decir, la capacidad de que su voluntad realice actos imperados¹⁴. Por su libre albedrío, el hombre es, pues, un ser capaz de decidir y de actuar por sí mismo, un ser que no depende en todos sus actos de querer y en todas sus acciones de causas determinantes ni extrínsecas ni intrínsecas.

También se afirma del libre albedrío, en segundo lugar, que es un *bien*, y ello en el preciso sentido de que es la condición necesaria de posibilidad tanto de la *moralidad*, es decir, de que en el hombre se encarnen valores morales al querer lo bueno y al traer al ser estados de cosas moralmente valiosas o moralmente relevantes, cuanto de la *religiosidad*, es decir, de que el hombre entre en una relación recíproca de amor con Dios mismo¹⁵. En este sentido, es preferible la existencia de seres dotados de libre albedrío que la existencia de seres cuyo querer y obrar está siempre afectado por alguna necesidad. El libre albedrío es, por tanto, un bien, porque es la condición del máximo valor que puede alcanzar el hombre: “El grado supremo de la dignidad en los hombres” —acertó a señalar Tomás de Aquino— “es que sean conducidos al bien no por otros, sino por sí mismos”¹⁶, se entiende al bien moral y al Bien que es Dios mismo.

14. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, V, 10; *De libero arbitrio*, III, III, 7; TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 1, a. 1, ad 2.

15. Frente a algunos otros pensadores actuales, Vicent Brümmer (en su estudio *Moral Sensivity and the Free Will Defence*, en “Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie”, 29 (1987), pp. 86-100) no concede un valor absoluto al libre albedrío como fundamento de la *free will defence*, sino precisamente el amor de Dios que el libre albedrío hace posible: “Far from contradicting the value which the free will defence places upon the freedom and responsibility of human persons, the idea of a loving God necessarily entails it. In this way we can see that the free will defence is based on the love of God rather than on the supposed intrinsic value of human freedom and responsibility”.

16. TOMÁS DE AQUINO, *In Epistulam Pauli ad Romanos expositio*, II, lect. 3, n. 217: “Et iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum. Vid. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad* (Rialp, Madrid, 1995) p. 174.

Pertenece al libre albedrío, se afirma en tercer lugar, el estar en *conexión esencial* con la posibilidad de la existencia del *mal moral*, si queremos decirlo en términos leibnizianos, o del mal “que alguien obra”, si lo expresamos con locución agustiniana. El libre albedrío es un bien, en el sentido antes señalado, porque lo bueno moral o el amor a Dios que por su medio pueden venir al ser no se darían si no se diera también la posibilidad del mal moral o del rechazo a Dios. Un albedrío humano que no pudiera elegir entre obrar lo moralmente bueno y lo moralmente malo, o entre adorar a Dios u odiarle, carecería de todo valor respecto de la consecución de la suprema dignidad del hombre: el hombre no sería conducido al bien por sí mismo.

Del libre albedrío se afirma, en fin, en cuarto lugar, que se halla asimismo en *conexión esencial* con la posibilidad de la existencia de lo que en terminología leibniziana se llama *males físicos*, es decir, los padecimientos o, en expresión agustiniana, el mal “que alguien sufre”. En efecto, en muchas ocasiones, si es que no siempre, la acción moralmente mala o la acción que supone un rechazo del amor de Dios, no consiste sino en causar o no impedir sufrimientos o perjuicios a otras personas o a otros seres vivos. De este modo, el libre albedrío, al hacer posibles las acciones moralmente malas o las acciones de oposición a Dios hace igualmente posible el surgimiento de los males físicos o sufrimientos de factura humana.

Sobre la base de esta concepción del libre albedrío el argumento trata de dar solución a los interrogantes con que concluía el impropriamente llamado cuatrima de Epicuro. A la pregunta *Unde sunt mala?* (¿De dónde nacen los males?) se responde que del mal uso que el hombre hace de su libre albedrío. “La mala voluntad” —afirma Agustín de Hipona— “es la causa de todos los males” (*improba voluntas malorum omnium causa est*)¹⁷. A la cuestión: *Cur Deus illa non tollit?* (¿Por qué Dios no los elimina?) se contesta que por el bien que representa la existencia del libre albedrío como condición necesaria de posibilidad del bien absoluto de la moralidad y de la reciprocidad amorosa de Dios y el hombre. “Ni

17. AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, III, XVII, 48.

Epicuro ni ningún otro vio” —escribe Lactancio en el tratado *De ira Dei* antes citado— “que, si se suprimen los males, se suprime igualmente la sabiduría y que no quedaría ningún vestigio de virtud en el hombre”¹⁸.

Estas respuestas exigen, a su vez, una reformulación de los términos del razonamiento epicúreo transmitido por Lactancio. Pues en cierto sentido cabe decir que Dios “quiere” los males, sin que por ello quepa acusarlo de malvado: no los impide en vista del bien mayor del libre albedrío y de la vida moral y religiosa que hace posible: “La responsabilidad” —enseñaba ya Clemente de Alejandría— “se encuentra en el hacer una cosa, exigirla y tomar la iniciativa; mas no impedir la no es, en sí mismo, una participación en el acto”¹⁹. Asimismo, cabría afirmar que, en cierto modo, Dios “no puede” evitar los males, sin que por ello quepa calificarlo de impotente: es lógicamente imposible querer que haya seres libres y no querer, a la vez, que quede realmente abierta la posibilidad del mal moral y del rechazo al amor divino y, por tanto, del sufrimiento que todo ello lleva aparejado. “Lo que implica contradicción” —enseña Tomás de Aquino— “no está contenido bajo la omnipotencia divina”²⁰. En definitiva, Dios *permite* los males en razón de los frutos que aporta el libre albedrío, los cuales, sin él, no podrían venir al ser. Permitir, en efecto, no es “querer”, “consentir” o “tolerar” ni tampoco “no poder evitar”; es sencillamente dejar que algo ocurra, no impedir algo.

¿Cumple en verdad este argumento los requisitos imprescindibles para ser tenido por una solución adecuada de la aporía capital de la teodicea? Aunque las cuatro condiciones antes citadas están mutuamente enlazadas, será preciso examinarlas por separado.

18. LACTANCIO, *Liber de ira Dei*, cap XIII, ed. cit., 121 B: “Sed hoc non vidit Epicurus, nec alius quisquam: si tollantur mala, tolli pariter sapientiam, nec ulla in homine virtutis remanere vestigia”.

19. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, I, XVII, 82, 3: «φάμεν δὴ πρὸς αὐτοὺς τὸ αἴτιον ἐν τῷ ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖν καὶ δρᾶν νοεῖσθαι, τὸ δὲ μὴ κωλύον κατὰ γε τοῦτο ἀνέργητον εἶναι».

20. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 25, a. 3: “Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur”.

3. EL LIBRE ALBEDRÍO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DEL MAL

¿Es en verdad el libre albedrío la condición de posibilidad del mal? En rigor, esta cuestión exige plantear antes otra, cuya respuesta negativa acarrearía sin más la ruina del argumento que se discute: ¿Hay realmente libre albedrío?

Como se sabe, a la experiencia interna que, según sus defensores, lo establece como un hecho evidente, oponen sus críticos una razón principal, que ya fue enunciada por Espinosa con toda claridad: “Los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan”²¹.

Así, Gerhard Streminger, un crítico contemporáneo de lo que él mismo llama, en relación justamente con el problema de la teodicea, “el mito del libre albedrío”, propone un argumento para declarar ilusoria la experiencia de la libertad. Puede exponerse del modo siguiente²². Por una parte, en la experiencia interna comparece indubitablemente tanto nuestra “libertad de acción” (*Handlungsfreiheit*), es decir, la capacidad de hacer lo que queremos o de no hacer lo que no queremos, cuanto unos ciertos “sentimientos de libertad” (*Freiheitsgefühle*). Por otra parte, la experiencia externa nos muestra que todo suceso, sin excepción, está determinado causalmente, de modo que si de una causa no se sigue el efecto esperado, no pensamos que el suceso es incausado, sino que todavía no conocemos su causa. Ahora bien —prosigue el razonamiento—, la libertad de acción es compatible con la afirmación de que nuestros actos de querer están causados. Así, pues, como tampoco nada de lo que ocurre en el alma acontece sin causa, los sentimientos de

21. BARUCH DE ESPINOSA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Pars II, prop. XXXV, schol.: “Falluntur homines, quod se liberos esse putant, quae opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sint conscii, et ignari causarum, a quibus determinantur”.

22. Cf. G. STREMIINGER, *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem* (Mohr Siebeck, Tübingen, 1992) pp. 119-131 y, en especial, el resumen que de su posición ofrece en la p. 131 bajo el título “Der Mythos der Willensfreiheit”.

libertad que experimentamos no pueden equivaler a la presunta experiencia de una “libertad contracausal del albedrío” (*kontra-kausale Willensfreiheit*), según la denomina, que constituiría una excepción inexplicable al determinismo universal. En consecuencia —cabe concluir—, tales sentimientos de libertad no serían sino encubrimientos ilusorios del desconocimiento que padecemos de las causas efectivas de nuestras voliciones.

No tengo a este argumento por concluyente. Cabe oponerle tres reparos principales²³. En primer lugar, identifica erróneamente la ignorancia de las causas de los actos con el sentimiento de la libertad de esos actos, fenómenos que son por completo diferentes: de muchos actos que en mí ocurren desconozco lo que los determina y, sin embargo, no se me presentan como libres. En segundo lugar, el razonamiento se funda en un empirismo inconsecuente. En la experiencia interna no solo comparecen actos acompañados del “sentimiento de libertad”, sino también actos asociados con “sentimientos de necesidad”: justo aquellos que vivimos a la vez como nuestros y como independientes de nuestro querer. ¿Por qué considerar entonces que estos últimos sentimientos responden a vivencias de algo efectivo y real, mientras que los primeros son puramente subjetivos e ilusorios, si no es porque se comete una subrepticia petición de principio? En tercer lugar, en fin, el argumento se basa en una concepción errónea del libre albedrío. La experiencia de la indeterminación del albedrío no puede consistir, ciertamente, en la imposible experiencia de un albedrío “contracausal”, es decir, que se determina sin causa, azarosamente. Semejante experiencia consiste, antes bien, en la vivencia de que nosotros mismos somos la causa efectiva de nuestro querer, de que, en las mismas circunstancias, podríamos haber obrado de otra manera. Negar esta experiencia solo puede deberse a una tergiversación de aquello en lo que consiste verdaderamente la libertad.

El defensor del argumento del libre albedrío como fundamento de la permisión divina del mal tiene, pues, derecho a considerar

23. Para unas críticas semejantes de la negación de la experiencia del libre albedrío, vid. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor*, cit., pp. 114-125.

que Dios ha dotado a la voluntad del hombre de la propiedad de la libertad, hasta que una razón concluyente pruebe lo contrario.

Si se admite la existencia del libre albedrío, de él cabe discutir todavía no tanto si es la condición efectiva del mal, sea moral o físico, cuanto que tenga que serlo necesariamente. Cabe debatir, dicho de otra manera, si Dios, en razón de su poder y su bondad infinitos, no podría dotar a los hombres del bien de un albedrío libre que no fuera condición de posibilidad ni del mal moral ni del mal físico.

Una primera respuesta a esta objeción puede seguir este tenor. Es claro sin más que un libre albedrío que se restringiera a la posibilidad de elegir entre acciones moralmente indiferentes no sería en absoluto un bien, porque no daría ocasión al surgimiento de la moralidad ni al de la religiosidad: no sería un albedrío “moralmente significativo” (*morally significant*), en expresión de Alvin Plantinga²⁴, ni supondría una “elección libre y responsable” (*free responsible choice*), en términos de Richard Swinburne²⁵. Pero tampoco sería moralmente significativo y responsable un albedrío que solo pudiera elegir entre acciones moralmente buenas, un albedrío que —como propone el filósofo ateo David Lewis— solo pudiera estar ante “graves elecciones entre bienes inconmensurables” (*momentous choices between incommensurable goods*)²⁶. En ese caso, en efecto, quien no puede elegir sino lo bueno está condenado a hacer el bien: no puede alcanzar la máxima dignidad humana, porque, como diría Tomás de Aquino, “no es conducido al bien por sí mismo, sino por otro”.

Pero igualmente, frente a lo defendido por Steven E. Boër²⁷, tampoco cabe un libre albedrío moralmente significativo y plenamente responsable cuyo ejercicio no conociera limitaciones res-

24. A. PLANTINGA, *God, Freedom*, cit., p. 30.

25. R. SWINBURNE, *The Free Will*, cit., p. 588.

26. Vid. D. LEWIS, *Evil for freedom's sake?*, “Philosophical Papers” 22 (1993) pp. 149-172.

27. Vid. S. E. BOËR, *The Irrelevance of the Free Will Defense*, “Analysis” 38 (1978) pp. 110-112.

pecto de los actos de querer o no querer, pero que solo pudiera efectuar acciones buenas y nunca la acción moralmente mala y, por tanto, dañina, que pudiera haber decidido. Un libre albedrío al que, respecto del mal moral, solo le fueran posibles los actos ilícitos, pero no los imperados, restringiría de tal modo la responsabilidad humana y, con ello, el surgimiento de la moralidad y de la religiosidad, que no haría capaz al hombre de obtener su máxima dignidad. Semejante albedrío apenas podría considerarse un bien. “Un mundo” —escribe Richard Swinburne— “en el que los agentes pueden beneficiarse mutuamente, pero no dañarse entre sí, es un mundo en el que los agentes son tan solo responsables unos de otros de un modo sumamente limitado”²⁸. Un mundo así —cabría añadir— es un mundo en el que la relación personal con Dios está asimismo severamente restringida.

4. EL LIBRE ALBEDRÍO, LA BONDAD DE DIOS Y LA CANTIDAD Y CUALIDAD DE LOS MALES

¿Cumple el argumento del libre albedrío la segunda condición exigida por una solución adecuada de la aporía de la teodicea? Es decir, ¿puede mostrar la compatibilidad de la existencia del libre albedrío como condición de posibilidad del mal con el querer moralmente perfecto de Dios?

Es claro sin mayores averiguaciones que esta compatibilidad queda establecida en el argumento al señalarse que precisamente la realización de los valores absolutos de lo bueno moral y de lo santo, que solo la libertad hace posible, justifica que un ser infinitamente bueno permita la existencia de ciertos males morales y de ciertos sufrimientos. Un mundo como el nuestro, en el que hay seres libres y, por tanto, seres capaces de vida moral y aun de entrar en relación de amor mutuo con su Creador, es sin duda mejor que un mundo en el que no hubiera males ni sufrimientos a costa de que tampoco hubiera seres libres. La existencia de seres que hacen

28. R. SWINBURNE, *The Free Will, cit.*, p. 589: “A world in which agents can benefit each other but not do each other harm is one where they have only very limited responsibility for each other”.

posibles actos moralmente valiosos y actos gratuitos de amor justifica moralmente, según el argumento, el riesgo de que en el mundo se originen también males morales y males físicos de factura humana.

No obstante, la presencia en nuestro mundo de tan ingente cantidad de males y de males de tan horrendo carácter suscita inevitablemente la pregunta: ¿Es moralmente aceptable que un ser infinitamente bueno otorgue al hombre el don del libre albedrío ante la previsión de que cometa, no solo acciones buenas y actos de respuesta al amor de Dios, sino también innumerables acciones en extremo depravadas que infligen indecibles sufrimientos a otros seres? Esta es, en efecto, la pregunta que plantea, con todo dramatismo, el personaje Iván Karamázov en una célebre novela de Dostoievski, proponiendo así una gravísima objeción contra el valor del libre albedrío²⁹.

Ante el difícil juicio de valor que exige la respuesta a esta pregunta, los defensores del argumento del libre albedrío han tomado dos derroteros. Pues cabe interpretar, en primer lugar, la pregunta de Iván Karamázov como referida más bien al aspecto *cuantitativo* del problema del mal: ¿Por qué permite Dios que los seres libres cometan tan enorme cantidad de males? Pero cabe también entender, en segundo lugar, que la cuestión incumbe ante todo al aspecto *cualitativo* de ese problema: ¿Por qué permite Dios la comisión de siquiera un solo mal de naturaleza tan horripilante?

El examen del problema del mal que atiende predominantemente a su aspecto cuantitativo ha seguido dos caminos principales: el de señalar que la cantidad de mal permitida por Dios es limitada y el de mostrar que el monto de dicha cantidad no puede ser otro que el que es.

En su célebre libro *El problema del dolor*, C. S. Lewis trató de argumentar que no existe algo así como un dolor que fuera la suma de varios dolores individuales. Nadie, en efecto, padecería seme-

29. Vid. F. M. DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamázov* (Edición de Natalia Ujánova, Cátedra, Madrid, 1997) Parte II, Libro V, cap. IV, p. 398.

jante dolor, porque el dolor solo existe en la conciencia de cada individuo que lo sufre.

“Cuando hemos alcanzado” —escribe este autor— “el máximo que una sola persona puede sufrir, hemos alcanzado, sin duda, algo sumamente horrible, pero hemos alcanzado todo el sufrimiento que por siempre puede haber en el universo. La adición de un millón de otros sufrientes no añade más dolor”³⁰.

Por su parte, el filósofo británico Richard Swinburne ha señalado que el sufrimiento que Dios permite que un ser humano cause a otro tiene límites infranqueables. Tales límites los establece, por una parte, nuestra propia constitución psicofisiológica, que fija un umbral más allá del cual el dolor es imposible al desaparecer la conciencia; y, por otra, la propia finitud de la vida humana. Mientras que los condicionamientos psicofisiológicos son los “dispositivos de seguridad” (*safety-devices*) de que Dios se ha servido para limitar el sufrimiento, la muerte es, según este pensador, la “barra de seguridad” de Dios: *Death is God's safety barrier*³¹.

Pronto se echan de ver las deficiencias de estos ensayos. Aun cuando el concepto de un dolor insuperable no fuera absurdo, como se supone en estos razonamientos, y aun cuando cupiera encontrar aceptable que el límite de una vida de sufrimiento fuera la pérdida de la conciencia y aun la misma muerte, la cuestión de la justificación moral del mal sigue irresuelta. En efecto, lo que resulta válido en el caso de los males físicos no lo es en el caso de los males morales ni de los disvalores en que consisten los sufrimientos. No cabe sumar dolores individuales, pero sí los males morales que los producen o los disvalores que esos sufrimientos son: la existencia de varios actos moralmente malos es, sin duda, moralmente peor que la existencia de un solo acto moralmente malo, y la

30. C. S. LEWIS, *The Problem of Pain* (Harpers Collins, London, 2002 [ed. orig. 1940]) p. 117: “When we have reached the maximum that a single person can suffer, we have, no doubt, reached something very horrible, but we have reached all the suffering there ever can be in the universe. The addition of a million fellow-sufferers adds no more pain”.

31. R. SWINBURNE, *The Free Will*, cit., p. 591.

existencia de varios sujetos sufrientes es una situación objetivamente más disvaliosa que la existencia de un solo sujeto que sufre³². ¿Por qué entonces permite Dios tal cantidad de males morales y de sufrimientos causados por los hombres?

Los intentos de mostrar que la cantidad de males, no solo físicos, sino sobre todo morales, que Dios permite no puede ser distinta de la que es, parten del examen de los supuestos de la pregunta misma por la cantidad de mal. Así, Alvin Plantinga ha sostenido que cuestionar la cantidad de mal que Dios permite supone admitir que Dios podría crear un mundo habitado por seres libres en el que hubiera tanto bien como en el nuestro, pero menos mal de lo que hay en él. Ahora bien, este supuesto reposa en lo que el pensador norteamericano ha llamado “el lapsus de Leibniz”, esto es, la afirmación de que Dios, por su omnipotencia, podría actualizar cualquier mundo posible que hubiera querido. Mediante una compleja argumentación basada en la lógica de los mundos posibles, Plantinga ha tratado de mostrar que es lógicamente imposible que Dios cree un mundo en el que se diera el estado de cosas de que Dios mismo cause que un ser libre decida libremente no hacer una determinada acción. Si esto es así, entonces es lógicamente imposible que Dios, aun siendo omnipotente, cree un mundo que, conteniendo tanto bien como este nuestro, no contuviera, sin embargo, el mal que un determinado agente libre ha decidido realizar. La cantidad de mal que de hecho hay en el mundo —así cabría concluir el razonamiento de Plantinga— solo podría Dios rebajarla al precio de suprimir el libre albedrío humano³³.

Asimismo, Peter van Inwagen considera que la objeción que se basa en la cantidad de males supone admitir que Dios permite demasiada cantidad de mal, que Dios podría realizar los planes que se

32. Sobre esta crítica del argumento de C. S. Lewis, vid. J. SEACHRIS-L. ZAGZEBSKI, *Weighing evils: the C. S. Lewis approach*, “International Journal of Philosophy of Religion” 62 (2007) pp. 81-88 y J. J. GARCÍA NORRO, *Dolor de muchos, dolor de uno*, en M. GARCÍA-BARÓ-A.VILLAR EZCURRA (coord.), *Pensar la compasión* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2008) pp. 173-180.

33. Cf. A. PLANTINGA, *God, Freedom*, cit., pp. 34-44 y 55-57.

ha propuesto al crear seres libres sin permitir tan excesiva cantidad de males. Esta suposición, sin embargo, no parece tener sentido. Para probarlo, van Inwagen se sirve de un prolijo razonamiento, cuyo núcleo argumentativo, sin embargo, podría acaso reducirse a este esquema. Es cierto que, respecto de cada cantidad de males con cuya permisión Dios pudiera realizar sus planes al crear seres libres, es siempre pensable otra cantidad más pequeña con la que Dios pudiera realizar también el mismo fin. Esa cantidad, sin embargo, no puede ser ninguna, porque no permitir mal alguno equivale o a suprimir por completo el libre albedrío o a limitarlo de tal modo que impida la vida moral y el amor de Dios, y en cualquiera de los dos casos Dios no habría creado seres propiamente libres ni podría tener plan alguno sobre ellos. Dios ha de permitir, por tanto, alguna cantidad de males. Ahora bien, esa cantidad o es determinada o es indeterminada. Si es determinada, entonces es que hay un “mínimo de mal”, un “mínimo número de horrores” (*minimum number of horrors*) con el que Dios cumpliría sus fines. Pero tal cosa es imposible, porque respecto de cada cantidad de mal es siempre pensable otra más pequeña con la que se pudiera realizar el mismo fin. La cantidad de mal que Dios permite tiene que ser, pues, indeterminada. Pero entonces no tiene sentido decir que hay “demasiado” mal o que podría haber evitado este o aquel en particular: en todos los casos, el plan de Dios al crear seres libres requiere la permisión de incalculables horrores. O Dios renuncia a crear seres libres y a tener, por tanto, planes sobre ellos —así concluiría este argumento— o, trace donde trace la línea entre los males que permite y los que no permite que cometan los seres libres, la línea será arbitraria: siempre habrá innumerables males³⁴.

También se advierte enseguida que estas consideraciones no pueden proporcionar una solución concluyente del problema de la permisión divina del mal. Los referidos razonamientos de Plantinga y de van Inwagen coinciden en última instancia en afirmar que un Dios omnipotente no puede evitar, por ser lógicamente imposible, todo el mal que decidan cometer los seres libres que ha

34. Cf. P. VAN INWAGEN, *The Problem*, cit., pp. 204-216.

creado: si impide que los cometan, les suprime *eo ipso* su libertad. Este es, ciertamente, un punto capital que todavía necesita un examen más detenido. No obstante, aun cuando se conceda su verdad, todavía sigue en pie la cuestión decisiva: ¿Qué justifica que un Dios infinitamente bueno y omnipotente permita siquiera un solo mal y que no renuncie, por tanto, a la creación de seres libres?

No es de extrañar que la indagación de la cuestión de la permisión divina del mal haya seguido necesariamente un segundo derrotero: el de la consideración cualitativa del problema, que no puede ya evitar tomar la pregunta de Iván Karamázov en su pleno sentido: ¿Compensa moralmente el regalo del libre albedrío el precio del sufrimiento de un solo inocente?

En este caso, el intento de responder a la cuestión así planteada puede seguir también, en principio, dos vías, en modo alguno excluyentes: una constituida por el examen de las consecuencias que se siguen de la afirmación según la cual la creación de seres libres no tiene justificación moral; y otra consistente en aportar alguna nueva razón, además de la del valor de la moralidad y del amor de Dios que el libre albedrío hace posible, que justifique la creación de seres libres a pesar del mal uso que hacen de su libre albedrío.

Las consecuencias que se siguen de la consideración de que hubiera sido mejor que Dios no permitiera mal alguno y, por tanto, que no creara seres libres, son fáciles de extraer. Recientemente las ha puesto de relieve con claridad Armin Kreiner. Desde el punto de vista antropológico, la consecuencia inmediata es la necesaria desaparición de la persona humana: “Quien imputa a Dios” —escribe Kreiner— “la existencia de males morales le reprocha indirectamente la creación de la humanidad, pues la posibilidad de esos males pertenece a la naturaleza del ser humano”³⁵. Ciertamente, dado que el libre albedrío es una cualidad esencial del hombre y condición de su máximo bien, sostener que el libre albedrío no vale el sufrimiento que su mal uso cause a un inocente es tanto como

35. A. KREINER, *Gott im Leid*, cit., p. 263: „Wer Gott die Existenz moralischer Übel anlastet, wirft ihm indirekt die Erschaffung der Menschheit vor, denn die Möglichkeit dieser Übel gehört zur Natur des Menschseins“.

afirmar que Dios no tiene derecho a crear seres como el hombre. Pero resulta cuando menos paradójico disputar a Dios ese derecho en nombre del propio ser humano. Desde el punto de vista teológico, la consecuencia inmediata de semejante reproche es la imposibilidad de que Dios exista: “De la afirmación de que hubiera sido mejor para Dios” —escribe de nuevo Kreiner— “no asumir el riesgo de crear seres libres, se sigue ineluctablemente que Dios no existe”³⁶. En efecto, la voluntad creadora de Dios se concebiría en tal caso de un modo tan limitado, tan drásticamente recortada por el mal que pudiera causar una criatura, que Dios quedaría radicalmente despojado de su soberanía: Dios no sería Dios, el ser mayor que el cual no cabe pensar otro.

La “compensación sobreabundante” es la nueva razón que tradicionalmente se ha aducido para justificar la permisión divina del mal originado por los seres libres creados. Algún pensador contemporáneo se ha propuesto incluso ilustrar, mediante una narración más o menos verosímil, de qué modo el plan de Dios sobre las criaturas racionales libres compensa sobreabundantemente los males que existen en el mundo³⁷. No obstante, enunciada en sus escuetos términos, la razón aducida consiste únicamente en sostener que Dios permite los males, tanto morales como físicos, que son fruto del querer libre del hombre, no solo por el bien que representa el libre albedrío y lo que él hace posible, sino también para de esos males sacar bienes e incluso bienes mayores que los que existían antes de que surgieran los males. “Dios ha juzgado” —escribe Agustín de Hipona— “que sacar el bien del mal es mejor que el no permitir la existencia de algún mal”³⁸. No solo, pues, la creación de seres libres se justifica moralmente por los valores absolutos de

36. *Ibidem*: „Aus der Behauptung, daß es für Gott besser gewesen wäre, das Risiko der Erschaffung freier Wesen nicht einzugehen, folgt unausweichlich, daß Gott nicht existiert“.

37. Así, por ejemplo, Peter van Inwagen con lo que llama “la versión ampliada del argumento del libre albedrío” (*the expanded free-will defense*), en *The Problem*, cit., pp. 204-210.

38. AGUSTÍN DE HIPONA, *Enchiridion*, cap. XXVII: “Melius enim [Deus] iudicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere”.

lo bueno moral y de lo santo gracias a los cuales estos vienen al ser, sino que aun la permisión del mal que se origina por el uso indebido del libre albedrío encuentra también una justificación moral en el mayor bien que de ese mal obtiene Dios.

Como es claro, con esta nueva razón únicamente se trata de hacer de algún modo inteligible la compatibilidad de la existencia de los males del mundo con el querer infinitamente bueno de Dios. La razón aducida, en efecto, en modo alguno penetra el misterio de la permisión divina del mal, pues ni declara cuál sea ese “bien mayor” por cuya preferibilidad Dios creó los seres libres ni revela siquiera de qué recursos se sirve Dios para obtener de los males del mundo bienes mayores. Pero tampoco el defensor del argumento del libre albedrío se encuentra ayuno de todo fundamento al proponerla.

Ante todo, esta razón es concorde tanto con los datos de la aporía de la teodicea como con la solución de ella que se basa en el libre albedrío.

El mal, en efecto, por su naturaleza, presupone necesariamente algún bien y es por ello secundario respecto del bien en tanto que privación, corrupción o perversión suya o en tanto que aquello a lo que el mal se opone. “Los males no pueden existir sin los bienes”, declaró Agustín de Hipona³⁹. Por tanto, no es posible un mal absoluto y no puede haber en principio un mal que no pueda ser usado para el bien. Asimismo, pertenece a la bondad infinita y a la omnipotencia de Dios no, ciertamente, querer el mal, ni tampoco en modo alguno necesitar el mal para obtener el bien, pero sí utilizar los males que, por mor del libre albedrío, permite que existan para extraer de ellos bienes e incluso bienes mayores que todos los males.

“Pues Dios omnipotente,” —escribe de nuevo Agustín de Hipona— “de quien es propio, como reconocen también los infieles, el dominio soberano de las cosas, puesto que es suma-

39. AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra adversarium legis et prophetarum*, I, 7: “mala vero sine bonis esse non possunt”. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, XIV, 11.

mente bueno, de ningún modo permitiría que hubiera algún mal en sus obras si su omnipotencia y su bondad no se extendieran hasta sacar el bien incluso del mal⁴⁰.

Por ello mismo todavía cabe añadir, por una parte, que esta nueva razón de la compensación sobreabundante no es sino desarrollo consecuente de la principal razón que aducen los defensores del argumento del libre albedrío en favor de la creación divina de seres libres: el surgimiento y la preservación de la vida moral y del amor de Dios. Y, por otra, hay que señalar también que es una y la misma razón la que lleva a los defensores del mencionado argumento a sostener dos afirmaciones capitales. La primera, constitutiva del argumento mismo, según la cual es propio del poder infinito de Dios el haber concedido al hombre, al otorgarle el libre albedrío, cierta independencia respecto del querer divino. La segunda, aducida expresamente en la nueva razón propuesta, según la cual pertenece también al omnímodo poder divino que la voluntad de una criatura no se imponga definitivamente sobre el Creador y frustre la bondad de su propósito al crear el mundo. Nuevamente afirma Agustín: “El hombre, con su pecado, no pudo perturbar el plan divino”⁴¹.

Además, aunque no cabe desentrañar el misterio de la compensación de los males por los bienes sobreabundantes que Dios puede extraer de ellos, sí es posible, en cambio, aducir casos efectivos, tomados de nuestra experiencia, en los que los males han dado ocasión de bienes mayores que los que existirían sin ellos. Así, el arrepentimiento, la paciencia, el perdón, la compasión o la conversión son ejemplos de bienes morales o religiosos que presuponen males morales y físicos, hasta el punto de que no se podrían dar sin ellos, y que, sin embargo, en tanto que bienes, son mucho más valiosos que disvaliosos los males de los que dependen. Asimismo,

40. AGUSTÍN DE HIPONA, *Enchiridion*, cap. XI: “Neque enim Deus omnipotens, quod etiam infideles fatentur, rerum cui summa potestas, cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo”.

41. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, cap. XIV, 11: “Nec enim homo peccato suo divinum potuit perturbare consilium”.

las virtudes morales que nacen como respuesta a sufrimientos son bienes mucho mayores que los propios estados de bienestar.

Miradas a la luz de esta nueva razón moral, las soluciones propuestas al problema de la cantidad de mal pueden cobrar incluso un sentido más pleno: solo el que Dios, que quiere posibilitar la vida moral y la relación amorosa con Él creando seres libres, quiera y pueda, por su bondad infinita y su omnipotencia, compensar sobrebundantemente el mal que originan los seres libres, hace de algún modo inteligible la permisión de tanto y tan horrible mal.

5. EL LIBRE ALBEDRÍO Y LA OMNIPOTENCIA DIVINA

La indagación de si el argumento del libre albedrío se atiene a la tercera condición reclamada por una solución adecuada de la aporía de la teodicea, impone ocuparse de una cuestión que no ha podido dejar de aparecer en las consideraciones anteriores: ¿Puede el argumento que se discute mostrar, en efecto, la compatibilidad de la existencia del libre albedrío como condición de posibilidad del mal con el poder infinito de Dios? O planteada de otra manera: ¿Por qué un ser omnipotente no podría haber creado seres dotados de libre albedrío que siempre eligieran obrar moralmente bien?

La afirmación de que es propio de la omnipotencia divina poder crear seres con la posibilidad de elegir obrar el mal, pero que de hecho siempre eligieran obrar el bien, constituye una poderosa objeción contra el argumento del libre albedrío. En efecto, si la afirmación es verdadera, entonces es claro que la existencia de los males hay que imputársela en último término a Dios, que no ha querido crear seres libres que siempre obren moralmente bien.

Uno de los primeros que propuso esta objeción, convirtiéndola en su principal crítica contra el argumento del libre albedrío, es el pensador británico John Leslie Mackie⁴². En su obra *El milagro del*

42. La presentó por vez primera en su artículo *Evil and Omnipotence*, "Mind" 64 (1955) pp. 200-212, concretamente en las pp. 208-210. También la propuso, en ese mismo año, A. FLEW en su ensayo *Divine Omnipotence and Human Freedom*, cit.

teísmo plantea esta pregunta: “Si Dios ha hecho a los hombres de tal manera que en sus elecciones libres a veces prefieren lo bueno y a veces lo malo, ¿por qué no podría haber hecho a los hombres de tal manera que siempre eligieran libremente el bien?”⁴³. Según advierte, con esta cuestión no pretende afirmar que Dios habría hecho que los hombres elijan libremente el bien, porque ello es claramente contradictorio: “Si Dios hubiera hecho que los hombres eligieran, esto es, si los hubiera forzado a elegir de una manera en vez de otra, los hombres no habrían elegido libremente”⁴⁴. Antes bien, con esta pregunta Mackie quiere sostener que Dios podría haber creado seres que fueran de tal manera que siempre eligieran libremente el bien. Y para probar que en este caso no hay contradicción alguna, propone un argumento en tres pasos⁴⁵:

Primer paso: Como es lógicamente posible que un hombre elija libremente el bien en una ocasión, es también lógicamente posible que todos los hombres elijan libremente el bien en todas las ocasiones.

Segundo paso: En consecuencia, es lógicamente posible que los hombres fueran de tal manera que siempre eligieran libremente el bien.

Tercer paso: En conclusión, es lógicamente posible que Dios creara a los hombres de tal manera que siempre eligieran libremente el bien.

La crítica que contra el argumento del libre albedrío se desprende de este razonamiento la enuncia Mackie en estos términos:

“No hay, pues, ninguna incoherencia en la opción propuesta de que Dios hubiera hecho a los hombres (y tal vez a otros agentes libres) de tal manera que siempre actuaran bien y no

43. J. L. MACKIE, *The Miracle*, cit., p. 164: “If God has made men such that in their free choices they sometimes prefer what is good and sometimes what is evil, why could he not have made men such that they always freely choose the good?”.

44. *Ibidem*, p. 165: “If God has made men choose, that is, forced them to choose one way rather than the other, they would not have been choosing freely”.

45. Cf. *ibidem*, pp. 165-166 y 172.

mal; y, si esto es así, el supuesto decisivo valor de la libertad no proporciona explicación alguna de que ocurran males en un universo con un creador supuestamente perfecto⁴⁶.

Ocurre, sin embargo, que la prueba ofrecida por Mackie no es válida. Sin duda, su primer paso es perfectamente aceptable: en él no se declara sino la posibilidad de que el hombre, ante la elección del bien o del mal, opte siempre por obrar el bien, pudiendo, no obstante, en las mismas circunstancias, haber elegido obrar el mal. En ese caso, la posibilidad de elegir obrar el mal nunca se realiza. Y el concepto de “posibilidad nunca realizada” o de “lo posible nunca existente” no es en modo alguno contradictorio, como ha mostrado magistralmente Antonio Millán-Puelles⁴⁷.

El segundo paso de la prueba resulta, en cambio, sumamente discutible. Este segundo paso, como señala el propio Mackie —dedicando a ello toda una “digresión” sobre la naturaleza del libre albedrío—⁴⁸ es expresión de la tesis del llamado “compatibilismo”. Según esta posición filosófica, defendida, entre otros, por pensadores como Thomas Hobbes, David Hume, John Stuart Mill o Alfred J. Ayer, el libre albedrío y el determinismo son perfectamente compatibles. Es libre —se dice— quien hace lo que quiere hacer, quien no tiene estorbos, ni externos ni internos, para llevar a cabo lo que ha elegido. Nada impide, sin embargo, que el querer de ese alguien esté completamente determinado, es decir, que no pueda elegir otra cosa que la que ha elegido. No puede querer más que lo que quiere:

46. *Ibidem*, p. 172: “There is, then, no incoherence in the proposed alternative, that God should have made men (and perhaps other free agents) such that they would always act well rather than badly, and, if so, the alleged overriding value of freedom provides no explanation of the occurrence of evils in a universe with a supposedly perfect creator”.

47. Vid. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro* (Rialp, Madrid, 1990) pp. 549-559. En la p. 554 se lee: “La licitud del concepto de lo posible nunca existente se apoya [...] en la irreductible diferencia entre la intrínseca aptitud para existir y el extrínseco y mero hecho de carecer de existencia. Que este hecho sea efímero o, por el contrario, permanente, es cosa enteramente irrelevante para su esencial facticidad”.

48. Vid. J. L. MACKIE, *The Miracle*, cit., pp. 166-172.

está determinado; pero puede hacer lo que quiere: es libre. Luego determinismo y libertad —se afirma— son compatibles.

Creo que esta posición es insostenible. Lejos de afirmar una compatibilidad entre lo necesario y lo libre supone justamente la negación del libre albedrío. El compatibilismo, en efecto, aviene con el determinismo la llamada libertad de acción, de espontaneidad o de coacción, pero al precio de negar al hombre la capacidad de querer, en las mismas circunstancias, también de otro modo, y el libre albedrío consiste justamente en esa capacidad. No ha dejado de señalarse que, a tenor de la concepción de la libertad defendida por esta posición filosófica, se da la paradoja de tener que considerar como libres a seres que, a todas luces, juzgamos que no lo son. Así, los “deltas” y los “epsilon” de la famosa novela de Aldous Huxley *Un mundo feliz*, seres cuyo querer ha sido determinado desde antes de su nacimiento, merced a diversas técnicas, por los “alfas”, no pueden querer sino lo que otro quiere que quieran. Pero, como evidentemente hacen de modo espontáneo lo que quieren, son, según el compatibilismo, seres perfectamente libres⁴⁹.

Pero no hace falta discutir por menudo la tesis del compatibilismo para mostrar el error del razonamiento de Mackie y, al mismo tiempo, su aparente plausibilidad. Este error consiste en negar en el tercer paso de la prueba lo que se ha afirmado en el primero, encubriendo esa negación con la afirmación de la única libertad reconocida por el compatibilismo y ocultando así la contradicción que se origina.

En efecto, en el primer paso del razonamiento se afirma implícitamente la existencia del libre albedrío: justo porque el hombre puede elegir, en las mismas circunstancias, entre obrar el bien u obrar el mal, es perfectamente posible que siempre elija de hecho obrar el bien. En ese caso, como sabemos, la posibilidad de elegir obrar el mal no se realiza nunca. En el tercer paso de la prueba, sin embargo, se niega de hecho la existencia del libre albedrío, porque lo que en realidad se afirma es que Dios puede crear a los hombres

49. Cf. P. VAN INWAGEN, *The Problem*, cit., p. 200. La novela de Huxley, cuyo título original es *Brave New World*, se publicó en 1932.

de tal manera que no puedan sino elegir siempre obrar el bien, y nunca el mal, pero que el bien que quieren lo quieren, sin embargo, libremente, es decir, como fluyendo espontáneamente de su propia naturaleza. Pero adviértase que entonces ya no se afirma una “posibilidad nunca realizada”, a saber, la de elegir obrar el mal, sino, más bien una “posibilidad nunca realizable”, porque, según la afirmación que se considera, los hombres están constituidos de tal modo que nunca pueden elegir libremente obrar el mal. Ahora bien, el concepto de una “posibilidad nunca realizable” o de “lo posible que nunca podrá existir” es el concepto de un absurdo, de una “quiddidad paradójica”, en la terminología de Millán-Puelles, pues vale tanto como el concepto de una “posibilidad imposible”. Luego no es legítimo el tránsito de la afirmación de la posibilidad de que los hombres siempre elijan libremente el bien a la afirmación —que encierra una contradicción— de la posibilidad de que Dios cree a los hombres de tal manera que no puedan más que elegir obrar el bien y que, a la vez, lo hagan con verdadera libertad de arbitrio, y no solo con mera libertad de acción.

En definitiva, frente a la objeción de Mackie y otras semejantes, parece evidente que Dios no puede —porque es lógicamente imposible, no porque carezca de poder— crear un ser dotado de verdadera libertad de arbitrio y que, sin embargo, no pueda elegir otra cosa que obrar siempre el bien, por más que nunca encuentre obstáculo en la realización de aquello que no puede sino querer inevitablemente.

6. EL LIBRE ALBEDRÍO Y LOS MALES FÍSICOS DE FACTURA NO HUMANA

El argumento del libre albedrío se enfrenta todavía a una nueva dificultad, que ni siquiera implícitamente ha sido aludida en las consideraciones anteriores. Este escollo nace de su cotejo con la cuarta condición exigida por una solución adecuada de la aporía de la teodicea: ¿Da cuenta, en verdad, este argumento de la permisión divina de todo tipo de mal?

Los críticos del argumento suelen responder a esta cuestión negativamente. A lo sumo, el argumento justificaría la existencia de los males morales, que solo un ser libre como el hombre puede causar, y de los males físicos o padecimientos originados por el abuso del libre albedrío. Pero deja fuera de consideración toda la ingente cantidad de sufrimientos causados involuntariamente por los seres humanos y los debidos al mero curso de los acontecimientos de la naturaleza. A estas clases de mal podemos dar el nombre de “males físicos de factura no humana” o, sencillamente, el de “males naturales”, como es hoy usual, precisamente porque tienen su origen en las leyes de la naturaleza. ¿No constituye, pues, la existencia de estos males una limitación esencial de la validez del argumento del libre albedrío, que, como mucho, alcanzaría a explicar la permisión de un único tipo de sufrimiento, el de factura humana?

Los defensores del argumento han tratado de salir al paso de esta objeción explorando las virtualidades contenidas en la solución que proponen del problema de la permisión divina del mal. Tales virtualidades se hallan en la conexión que se cree descubrir entre el mal natural y el libre albedrío. De este modo, los ensayos de solución que, en principio, cabe proponer se dividen en dos clases principales, según que se conciba semejante conexión como directa o como indirecta.

Afirmar que entre el mal físico de factura no humana y el libre albedrío hay una conexión directa exige concebir esa conexión como meramente posible. Ciertamente, esa conexión no es real en el caso de los seres humanos, cuya voluntad no gobierna las leyes naturales causantes de sufrimiento, ni tampoco en el caso de Dios, cuya voluntad infinitamente buena excluye el querer producir padecimientos. Hay que suponer entonces que el mal natural es causado por seres libres distintos del hombre y de Dios, por seres que puedan y quieran causar el mal mediante las leyes de la naturaleza. Esta es, en efecto, la hipótesis que, como mera posibilidad, ha propuesto Alvin Plantinga, apoyándose en ciertas consideraciones teológicas de Agustín de Hipona, y que ha tenido eco entre algunos

propugnadores del argumento del libre albedrío. Escribe el filósofo norteamericano:

“Satanás, según dice la doctrina tradicional, es un poderoso espíritu no-humano que, junto con una multitud de otros ángeles, fue creado mucho antes de que Dios creara al hombre. A diferencia de la mayoría de sus compañeros, Satanás se rebeló contra Dios y desde entonces causa cuantos estragos puede. El resultado es el mal natural. Así, el mal natural que encontramos se debe a las acciones libres de espíritus no-humanos”⁵⁰.

Como esta hipótesis es compatible con la afirmación de que Dios es omnipotente e infinitamente bueno, la existencia de los males naturales no puede ser, según Plantinga, una razón a favor de la tesis del ateísmo. Adviértase, además, que a tenor de esta misma suposición, el mal físico de factura no humana sería de la misma índole que el mal moral y el mal físico causado por los hombres. Si el argumento del libre albedrío ofrece razones aceptables de la permisión divina de estos dos últimos tipos de males, esas mismas razones —concluye Plantinga— han de ser también válidas para justificar la permisión divina del llamado mal natural.

La hipótesis de Plantinga no es, ciertamente contradictoria ni tampoco incompatible con los atributos de Dios puestos en cuestión por la existencia del mal. Pero su elevada improbabilidad ha sido puesta claramente de relieve por otro defensor contemporáneo del argumento del libre albedrío. Según señala Richard Swinburne, como el mal natural es producido directamente por la operación de las leyes naturales y estas leyes presentan un carácter unificado, resulta sumamente improbable que unos agentes libres no humanos sean responsables de las leyes que producen el mal natural y otros,

50. A. PLANTINGA, *God, Freedom*, cit., p. 58: “Satan, so the traditional doctrine goes, is a mighty nonhuman spirit who, along with many other angels, was created long before God created man. Unlike most of his colleagues, Satan rebelled against God and has since been wreaking whatever havoc he can. The result is natural evil. So the natural evil we find is due to free actions of nonhuman spirits”. S. T. DAVIS, en su ensayo *Free Will*, cit., pp. 74-75, hace suya la hipótesis de Plantinga.

en cambio, de otras leyes que no lo producen o de esas mismas leyes cuando no originan males⁵¹.

Desechada, pues, esta hipótesis, cabe pensar que entre el libre albedrío y el mal físico de factura no humana hay una conexión indirecta, mediada justamente por las leyes de la naturaleza que producen dicho mal. Y si el argumento del libre albedrío ha de explicar adecuadamente la aporía de la teodicea, ha de mostrar que esa conexión es necesaria, y, por ende, real, no solo *in abstracto*, para cualesquiera leyes de la naturaleza, sino también *in concreto*, para las leyes que de hecho rigen nuestro mundo. Solo en ese caso, en efecto, cabría justificar que un ser omnipotente e infinitamente bueno cree seres libres en un mundo gobernado por leyes naturales que causan sufrimientos.

No es difícil establecer —otra cosa será explicarlo con todo detalle— que hay una conexión directa y necesaria entre el libre albedrío y un orden legal natural. Es evidente, en efecto, que en un mundo radicalmente determinista no es posible un obrar libre y responsable. Pero no es menos evidente que ese obrar también sería imposible en un mundo puramente indeterminista, en el que no hubiera ningún orden previsible. ¿Cómo cabría imputar a alguien la comisión de una acción cuyas consecuencias son necesariamente imposibles de prever? Que el mundo ha de poseer, por tanto, una estructura causal que, sin embargo, sea compatible con la existencia del libre albedrío, es uno de los “fundamentos ónticos” necesarios de la responsabilidad, como ha mostrado certeramente Roman Ingarden⁵².

51. Vid. R. SWINBURNE, *The Free*, cit., p. 593: “However, natural evil is brought about directly by the operation of natural laws, and I suggest that the unified nature of the natural laws which govern the Universe makes it most improbable that one free agent or group thereof is responsible for those laws which bring about natural evil; and another agent or group thereof is responsible for all other laws. Hence it is most improbable that there are bad angels who play the role which Plantinga suggests”.

52. Vid. R. INGARDEN, *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente* (Reclam, Stuttgart, 1970) pp. 99-108. Hay traducción española por J. M. PALACIOS, *Sobre la responsabilidad. Sus fundamentos ónticos*, (Caparrós, Madrid, 2001).

Ahora bien, ¿no podría ese orden legal de la naturaleza ser mejor de lo que es, en el sentido de que las leyes que lo constituyen no produjeran sufrimientos? La respuesta del defensor del argumento del libre albedrío tendría que ser acaso la siguiente: considerada la cuestión según la *potentia divina absoluta* —por decirlo en términos clásicos—, Dios podría crear, en efecto, un mundo gobernado por leyes que no causaran mal natural, pero atendiendo a la *potentia divina ordinata*, es decir, al propósito que Dios tiene al crear seres libres como el hombre, las leyes de la naturaleza tienen que causar necesariamente males naturales.

¿Consigue probar el defensor del argumento del libre albedrío esta atrevidísima tesis? Expondré y comentaré brevemente dos de los argumentos más interesantes de entre los varios que para defenderla se han aducido recientemente.

El primero de los argumentos mencionados se debe a Richard Swinburne. Lo llama el “argumento a partir de la necesidad del conocimiento” (*argument from the need for knowledge*). Cabe exponerlo sencillamente así. Poder elegir libremente entre obrar el mal o impedir que ocurra supone, como es obvio, el conocimiento de cómo producir o evitar el mal. Semejante conocimiento solo lo puede adquirir el hombre merced a la observación de experiencias pasadas y la inducción a partir de ellas. Tales experiencias pueden ser bien de las consecuencias de las acciones cometidas por otros seres humanos o por uno mismo, bien de los accidentes naturales o consecuencias que ocurren sin la intervención deliberada del hombre. Ahora bien, no cabe una primera vez en que un hombre elija libremente causar un determinado mal si antes no ha tenido experiencia de las consecuencias dañinas de su pretendida acción. Pero *ex hypothesi* este conocimiento no puede haberlo adquirido ni por la observación de las acciones de otros hombres ni por la de las suyas propias. Solo puede haberlo obtenido de la observación e inducción a partir de los males naturales, que necesariamente han debido preceder a los males causados libremente por los hombres. Luego elegir libremente causar el mal o evitarlo es imposible sin que Dios permita la existencia de males naturales.

“Si los hombres” —escribe Swinburne— “han de tener la oportunidad de causar serios males para sí mismos o para otros por acciones o negligencia, o de prevenir que ocurran, y si todo el conocimiento del futuro se obtiene por inducción normal, esto es, por inducción a partir de pautas de sucesos semejantes en el pasado, entonces a los hombres o a los animales tienen que haberles ocurrido serios males naturales”⁵³.

Se advierte que el punto crucial de este razonamiento se halla en la afirmación de que la observación y la inducción a partir de las experiencias pasadas es el único modo en que el hombre puede conocer las consecuencias de sus acciones libres. Pero ¿no podría un ser infinitamente bueno y omnipotente hacer que el hombre obtenga el conocimiento del carácter dañino de ciertas acciones suyas sin tener que permitir la existencia de males naturales? Swinburne ha respondido a esta objeción tratando de mostrar que cualquier otra noticia de las consecuencias perjudiciales de las acciones, sea debida a alguna revelación sea obtenida innatamente, o bien inhibiría la libertad de elección del hombre, que no podría evitar considerar que todas sus acciones se hallan bajo el “omnivigilante ojo de Dios” (*the all-watchful eye of God*)⁵⁴, o bien no equivaldría nunca a un auténtico conocimiento. Hasta tanto no se aduzca, pues, una forma de conocimiento genuino de las consecuencias de las acciones y que, a la vez, no impida la libertad humana, la cuestión planteada ha de permanecer abierta. Por lo demás, Swinburne completa su razonamiento con un argumento adicional —nueva versión de la razón de la “compensación sobreabundante” antes examinada— que llama “el argumento de los bienes de orden superior” (*the higher-order goods argument*), según el cual Dios permite los ma-

53. R. SWINBURNE, *The Existence*, cit., p. 211: “My main argument so far has been that *if* men are to have the opportunity to bring about serious evils for themselves or others by actions or negligence, or to prevent their occurrence, and if all knowledge of the future is obtained by normal induction, that is by induction from patterns of similar events in the past— then there must be serious natural evils occurring to man or animals”. Swinburne propone detalladamente su argumento, entre otras obras, en *ibidem*, pp. 202-214 y en *Providence and the Problem*, cit., pp. 176-192.

54. Vid. R. SWINBURNE, *The Free Will*, cit., p. 594.

les de factura no humana porque puede y quiere obtener de ellos bienes más elevados que los bienes que se dan sin aquellos males⁵⁵.

El segundo argumento mencionado para probar la tesis de que la permisión divina de los males naturales es necesaria para que exista el libre albedrío es, más bien, una hipótesis. La ha propuesto muy recientemente Armin Kreiner, que le ha dado el nombre, no exento, como él mismo reconoce, de cierta equivocidad, de “hipótesis de que no hay un mundo mejor” (*Keine-bessere-Welt-Hypothese*). En efecto, a la idea común de que sería pensable un mundo en el que hubiera seres libres como el hombre y en el que, sin embargo, las leyes naturales no causaran sufrimiento, opone Kreiner la hipótesis de que Dios, aunque podría haber creado un mundo absolutamente mejor, no podría haber creado un mundo, según sus palabras, que “en respecto axiológico relevante fuera semejante al nuestro, pero que contuviera decididamente menos males naturales”⁵⁶.

Como fundamento de su hipótesis aduce este pensador dos consideraciones principales. La primera versa sobre la imposibilidad de combinar de manera arbitraria, sin incurrir en contradicciones, las leyes que rigen el universo, porque, según afirma, “un universo estructurado según leyes naturales debe representar un sistema unitario matemáticamente describible”⁵⁷. La segunda consideración se refiere al llamado “principio cosmológico antrópico”, se-

55. *Ibidem*, pp. 594-595 y *The Existence of God*, pp. 214-216. Para una crítica reciente del “argumento a partir de la necesidad de conocimiento”, que recoge también las respuestas que proporcionó Swinburne en comunicación privada al autor, vid. N. TRAKARIS, *Is theism capable of accounting for any natural evil at all?*, “International Journal for Philosophy of Religion” 57 (2005) pp. 35-66, concretamente pp. 41-50.

56. A. KREINER, *Gott im Leid*, cit., 365: „Die Pointe dieser Hypothese besagt nicht, daß Gott keine andere schlechthin bessere Welt hätte erschaffen können. Sie besagt vielmehr, daß Gott keine Welt hätte erschaffen können, die in wertrelevanter Hinsicht grundsätzlich der unseren ähnlich ist, aber eben entschieden weniger natürliche Übel enthält“.

57. *Ibidem*, p. 369: „[...] daß ein naturgesetzlich strukturiertes Universum ein einheitliches mathematisch beschreibbares System darstellen muß“.

gún el cual la estructura y las características del universo físico guardan tal conexión con los requisitos imprescindibles para el surgimiento de la vida humana y, por tanto, de la existencia de seres libres, que la menor variación de los valores de las constantes de esas leyes haría de todo punto imposible la existencia de seres humanos.

De estas consideraciones habría de seguirse, por tanto, la osada hipótesis según la cual la creación de un universo en el que hubiera de surgir el género humano reduciría drásticamente el número de mundos lógicos y físicamente posibles, hasta el punto de que acaso Dios no pudo crear otro que, conteniendo tantos valores como los que contiene el actual, contuviera también menos males naturales.

“Si el surgimiento de la humanidad” —escribe Kreiner— “está inseparablemente unido con una muy determinada ‘prehistoria’ cósmica y biológica, entonces esa ‘prehistoria’ pertenece también —junto con sus condiciones físicas de partida, leyes y constantes, incluidos los males naturales— a la definición del ser humano”⁵⁸.

Un mundo sin males de factura no humana solo sería posible, por tanto, al precio de que en él tampoco existieran los seres humanos.

El propio Kreiner reconoce que esta hipótesis suya es, “como es obvio, especulativa” (*selbstverständlich spekulativ*)⁵⁹, porque las dos afirmaciones que le sirven de apoyo, la unidad de las leyes naturales y el principio según el cual la vida humana solo es posible en un mundo como el nuestro, son tesis sumamente controvertidas entre los científicos actuales. No obstante, esta hipótesis permite, a su juicio, entrever ciertas conexiones entre la validez de las leyes de la naturaleza y el libre albedrío que, cuando menos, no cierran

58. *Ibidem*, p. 377: „Wenn die Entstehung der Menschheit untrennbar mit einer ganz bestimmten kosmischen und biologischen „Vorgeschichte“ zusammenhängt, dann gehört diese „Vorgeschichte“ —samt ihren physikalischen Ausgangsbedingungen, Gesetzen und Konstanten einschließlich der natürlichen Übel— eben zur Definition des Menschseins“.

59. *Ibidem*, p. 379.

definitivamente la posibilidad de justificar la permisión divina de los males de factura no humana.

7. CONCLUSIÓN

Pensar es siempre seguir pensando. Y esto es tanto más verdad cuando de lo que se trata es de pensar la compatibilidad de la insondable realidad de Dios con el carácter misterioso de la existencia del mal. No ha de extrañar por ello que los defensores del argumento del libre albedrío como fundamento de la permisión divina del mal, además de ocuparse de las dificultades examinadas, hayan de enfrentarse también a otras aporías que tienen su origen en la necesidad de conciliar la posición teísta en general con la afirmación de la libertad humana. De esas aporías generales y de las dificultades especiales que respectivamente presentan contra el argumento del libre albedrío no pueden olvidarse las cuatro siguientes:

Primera: Si el hombre es un ser libre creado por Dios, es evidente que Dios mismo ha de ser libre. Ahora bien, ¿cómo es posible que la voluntad divina sea libre si necesariamente Dios ha de querer su propia bondad? Para el defensor del argumento que se examina, esta pregunta se traduce en esta otra, que recrudece anteriores dificultades: ¿No es inconsecuente afirmar, por una parte, que la voluntad divina es libre, por más que no tenga la posibilidad de elegir el mal, y sostener, por otra, que la voluntad humana solo puede considerarse libre si puede elegir entre el bien y el mal?

Segunda: ¿Cómo es posible que el hombre dependa totalmente en su ser de causas intramundanas que le preceden y, desde luego, de la causa primera divina de todo lo real y que, sin embargo, ciertos actos suyos de querer sean libres, es decir, independientes de la causalidad externa y del necesario concurso divino? La respuesta a esta pregunta parece forzar al defensor del argumento del libre albedrío a elegir entre abandonar la omnipotencia de Dios o rechazar su bondad infinita. Pues, por una parte, si Dios no concurre en las acciones libres del hombre, ¿no se hace entonces reo este argumento de la acusación de idolatría, puesto que concibe a Dios como

menos que el Creador de todas las cosas?⁶⁰. Pero, por otra, si Dios no puede sino concurrir en las operaciones de los agentes libres, ¿no es entonces Dios mismo autor del mal que causan las criaturas libres que ha creado?

Tercera: Un ser omnipotente es necesariamente un ser omnisciente; de lo contrario, en efecto, la omnipotencia de ese ser no sería tal, porque de ella quedaría excluida justamente el poder saber todo. ¿Cómo entonces un saber infalible del futuro, implícito en el concepto de la omnisciencia divina, puede ser compatible con el obrar libre y, por tanto, contingente de los seres humanos, incluso de los que todavía no existen? Tampoco es difícil advertir la peculiar dificultad que de aquí surge para el argumento del libre albedrío: ¿No podría Dios haber evitado definitivamente todo mal creando tan solo aquellos seres libres que su omnisciencia previó de modo infalible que obrarían siempre el bien?

Cuarta: ¿Por qué un ser infinitamente bueno permite que nos engañemos tan frecuentemente y vivamos las más de las veces en la ignorancia? ¿Por qué, además, permite este ser que padezcan incluso todos los seres vivos no humanos? Tampoco se oculta la nueva objeción que contra el argumento del libre albedrío suponen estas preguntas sobre formas de mal, humanas y no humanas, no tenidas en cuenta hasta ahora: ¿No está por completo excluida toda conexión entre estos diversos males del error, la ignorancia y el dolor animal no causado por el hombre con el libre albedrío humano?

Las consideraciones llevadas a cabo en lo anterior han mostrado que los defensores del argumento del libre albedrío han encontrado razones para apoyar su afirmación capital de que la libertad del hombre es la condición de posibilidad del mal moral y del mal físico de factura humana, y que el bien que el libre albedrío representa, así como los bienes que hace posible, justifican que Dios permita dichos males, sin que ello contradiga ni su infinita bondad ni su omnipotencia. También han podido los partidarios del argu-

60. Esta es, en efecto, la objeción capital que contra la *free will defense* dirige B. DAVIES en su libro *The Reality of God and the Problem of Evil* (Continuum, London-New York, 2006) pp. 116-129.

mento señalar que, cuando menos, no es descabellado pensar que hay alguna conexión entre el libre albedrío y la existencia de los males físicos de factura no humana. Estos resultados son necesariamente provisionales y no cabe inferir de ellos la validez definitiva del argumento en cuestión. Pero estos logros muestran ya inequívocamente el alcance que la admisión del libre albedrío tiene en la búsqueda de una solución de la aporía capital de la teodicea y, por ello, permiten abrigar la esperanza de que, sin renunciar a atribuir al querer humano la propiedad de la libertad, sea posible encontrar también respuesta a las nuevas objeciones que los defensores del argumento comparten con los que se adhieren a la posición propia del teísmo.

En cualquier caso, a la aporía capital de la teodicea y al argumento del libre albedrío como fundamento de la permisión divina del mal cabe aplicarles punto por punto aquellas palabras que, según el *Fedón* de Platón, dirigió Simmias a Sócrates cuando este, en las horas cercanas a su muerte, se afanaba por desentrañar con sus amigos el misterio del destino ultraterreno del alma. Con ellas concluyo:

“A mí me parece, oh Sócrates, sobre las cuestiones de esta índole tal vez lo mismo que a ti, que un conocimiento exacto de ellas es imposible o sumamente difícil de adquirir en esta vida, pero que el no examinar por todos los medios posibles lo que se dice sobre ellas, o el desistir de hacerlo, antes de haberse cansado de considerarlas bajo todos los puntos de vista, es propio de hombre muy cobarde. Porque lo que se debe conseguir con respecto a dichas cuestiones es una de estas cosas: aprender o descubrir por uno mismo qué es lo que hay de ellas, o bien, si esto es imposible, tomar al menos la tradición humana mejor y más difícil de rebatir y, embarcándose en ella, como en una balsa, arriesgarse a realizar la travesía de la vida, si es que no se

ROGELIO ROVIRA

puede hacer con mayor seguridad y menos peligro en navío más firme, como, por ejemplo, una revelación de la divinidad (λόγος θείου)⁶¹.

Rogelio Rovira
Universidad Complutense
rrovira@filos.ucm.es

61. ΠΛΑΤΩΝ, *Phaedo*, 85 c 1 -85 d 4 (trad. de Luis Gil): “ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, περὶ τῶν τοιούτων ἴσως ὥσπερ καὶ σοὶ τὸ μὲν σαφές εἶδεναι ἐν τῷ νῦν βίῳ ἢ ἀδύνατον εἶναι ἢ παγγάλεπόν τι, τὸ μέντοι αὖ τὰ λεγόμενα περὶ αὐτῶν μὴ οὐχὶ παντὶ τρόπῳ ἐλέγχειν καὶ μὴ προαφίστασθαι πρὶν ἂν πανταχῇ σκοπῶν ἀπέιπη τις, πάνυ μαλακοῦ εἶναι ἀνδρός· δεῖν γὰρ περὶ αὐτὰ ἐν γέ τι τούτων διαπράξασθαι, ἢ μαθεῖν ὅπῃ ἔχει ἢ εὔρειν ἢ, εἰ ταυτα ἀδύνατον, τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ δυσεξελεγκτότατον, ἐπὶ τούτου ὀγούμενον ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον, εἰ μὴ τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιότερου ὀχήματος, [ἢ] λόγου θείου τινός, διαπορενθῆναι”.