

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

“RELACIÓN ENTRE LA PROVIDENCIA DE DIOS Y EL MAL EN EL MUNDO”

Autor: Luis Raúl García Hernández

Tesis presentada para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Nombre del asesor:
Pbro. Lic. Javier Solís Muñoz

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación “Dr. Silvio Zavala” que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo “Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada”, se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TITULO:
**RELACIÓN ENTRE LA PROVIDENCIA DE DIOS Y
EL MAL EN EL MUNDO**

TESINA

Para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:
LUIS RAÚL GARCÍA HERNÁNDEZ

ASESOR DE TESIS:
PBRO. LIC. JAVIER SOLÍS MUÑOZ

CLAVE 16PSU0024X

ACUERDO No. LIC 121129



MORELIA, MICH., ABRIL 2022

Índice

Introducción.....	i
1. Causalidad humana y causalidad divina sobre el mundo.....	4
1.1. Aristóteles, vida y obras.....	4
1.2. Antropología en Aristóteles.....	6
1.2.1. La voluntad.....	7
1.2.2. La libertad.....	9
1.2.3. La elección.....	10
1.3. Teodicea en Aristóteles.....	11
1.3.1. Primer motor inmóvil.....	12
1.3.2. Dios y la creación.....	16
1.3.3. La libertad de Dios.....	17
1.3.4. El conocimiento de los seres creados.....	19
1.3.5. Causalidad de Dios sobre el mundo.....	20

2. El mal en el mundo ¿negación de la providencia de Dios?.....	23
2.1. Dios con su providencia conserva y gobierna el universo.....	23
2.2. El problema del mal.....	27
2.3. Generalidades del mal.....	28
2.4. Clasificación del mal.....	32
2.4.1. Clasificación de Leibniz.....	32
2.4.1.1. Mal metafísico.....	33
2.4.1.2. Mal moral.....	33
2.4.1.3. Mal físico.....	33
2.4.2. Clasificación del Aquinate.....	34
2.4.2.1. Mal moral.....	34
2.4.2.2. Mal de pena.....	34
2.4.2.3. Mal de la naturaleza.....	35
2.5. El Dios cristiano y el mal en el mundo.....	35
2.6. El mal amenaza la creencia en algunos atributos de Dios.....	43
2.6.1. El mal y la santidad de Dios.....	44
2.6.2. El mal y la bondad de Dios.....	44
2.6.3. El mal y la justicia divina.....	48

2.6.4. El mal y la omnipotencia divina.....	50
2.7. Dios y el mejor de los mundos posibles.....	55
3. Compatibilidad de la providencia de Dios con el mal.....	61
3.1. Causalidad del mal.....	61
3.2. Relación entre el mal y la libertad humana.....	65
3.3. Errores de la teoría de Leibniz sobre el mejor de los mundos posibles.....	68
3.4. Dios como anti-mal.....	71
3.5. Colaboración con Dios.....	76
3.6. Hacia una nueva imagen de la Providencia.....	77
Conclusión.....	79
Referencias.....	82

INTRODUCCIÓN

Desde hace mucho tiempo, existen grandes interrogantes que nos hacen dudar de la existencia, de la bondad y, sobre todo, de la Providencia de un Ser Supremo que gobierna sobre todo cuanto existe, pues el hombre, al contemplar su entorno, descubre que se encuentra inmerso en un mundo donde no parece existir ninguna huella de intervención divina y donde el mal abunda de manera considerable; de ahí que se pregunte lo siguiente: si existe Dios y tiene un plan perfecto para cada uno de nosotros, entonces, ¿Por qué experimentamos el dolor y el sufrimiento? ¿Por qué si Dios es tan bondadoso, permite que sus creaturas sientan la amargura y la pesadez de los acontecimientos que la vida nos presenta? ¿Acaso Dios, con su infinito poder, no puede evitarlo? ¿Será que puede evitarlo, pero no desea hacerlo? ¿Este es el mejor mundo que Dios pudo crear? ¿No sería mejor vivir en un mundo donde no existiera ni el más pequeño de todos los males? Sin duda, es un tema interesante en la actualidad; cada vez es más frecuente el surgimiento de corrientes ideológicas, en ocasiones de falsos y escasos fundamentos o fundamentalismos -que es el otro extremo al tener esos pocos fundamentos- que colocan dicho tema como una cuestión difícil de resolver. De ahí, que se convierta en un verdadero reto plantear con objetividad este tema: la relación que existe entre la Providencia de Dios y el mal en el mundo.

Estamos viviendo en medio de una sociedad en la que el tema “Dios” ha perdido todo valor y sentido, donde ha quedado como un ser de ciencia ficción, como una ilusión que carece de realidad, y la misma humanidad ha distorsionado por completo las cualidades divinas, creando así una serie de fetiches o imágenes que nos alejan por completo de quién es Dios verdaderamente. Por ello es importante, pues, responder a las cuestiones ya mencionadas; es necesario conocer como es la intervención de Dios en el mundo, para así mismo conocer la naturaleza del mal y el origen

del mismo. Cabe mencionar que, con este tema, queremos llegar a tocar fines apologéticos mediante una sólida respuesta filosófica al problema del mal.

Sin duda, uno de los objetivos del presente trabajo conlleva una finalidad práctica, pues busca poder acompañar adecuadamente, desde la correcta imagen de Dios, a tantas personas que diariamente experimentan en carne propia los efectos del mal, y que claman al cielo las mismas palabras de Jesucristo: “*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*” (Mt 27,46); muchos dejan de creer, cayendo en el error de culpar a Dios, otros creen y encuentran verdades lógicas como respuesta a sus interrogantes, gracias al acompañamiento coherente, necesario y adecuado.

El presente documento desarrolla, en tres capítulos, algunos aspectos sobre este interesante tema. En un primer momento, es importante detenernos para distinguir dos tipos de causalidades sobre el mundo, a saber, la causalidad humana y la causalidad divina. Así, en un segundo apartado, analizaremos la problemática del mal en diferentes aspectos, tales como su origen y algunos efectos sobre la creación entera, especialmente sobre el ser humano. Posteriormente, llegaremos a una novedosa conclusión, saliendo de la teodicea popular y clásica para aterrizar en una nueva visión del problema, de manera que, al final, el lector podrá replantearse las cuestiones mencionadas con anterioridad, alcanzando así una respuesta considerable y sobre todo razonable, basada en destacados fundamentos filosóficos.

Mencionamos que, después de estudiar las posturas de diferentes filósofos, hemos puesto nuestra atención e interés en el Estagirita, el Aquinate, Agustín, Pascal, y algunos otros, para defender una solución al problema ya mencionado anteriormente. Consideramos que, si bien no se logra entender por completo el tema de la Providencia de Dios y el mal en el mundo, es menester tener como base importante a estos filósofos, ampliamente reconocidos por su sólida doctrina, e influencia a lo largo de los siglos, para poder dar, de alguna manera, el inicio a un proceso de

seguimiento a las necesidades tocantes a este tema, así como sucedió en siglos pasados, también en el presente, que continuará a consideración del lector y de quien vive el problema del mal en su vida y sufre por reconciliarse con el Dios Providente; a quienes dedicamos esta modesta investigación.

Ante las cuestiones, hasta este momento planteadas, la Filosofía no puede permanecer ajena al cambio que se sucede en todos los niveles que la rodean. Pero también no debe cambiar como cambian las circunstancias modernas que lo hacen de un modo vertiginoso. Ella debe mantener un ritmo vivo que la sustente en su investigación y conocimientos, debe mantener sus bases para que, sosteniéndose en sus principios, se observe a sí misma y busque el cambio en la opción mejor de todo lo que se le ofrece en el ritmo moderno.

Es por ello que el desarrollo de esta tesina se presenta mediante de un orden lógico de investigación. Podemos afirmar que se ha seguido en gran parte el método deductivo, de manera que se convierta en una guía que nos conduzca hasta la profundidad de la metafísica, de la misma trascendentalidad del ser y las causas últimas de la relación existente entre la providencia de Dios y el mal en el mundo.

1. Causalidad humana y causalidad divina sobre el mundo

Méndez Aguirre (2002) señala que para el Estagirita Dios es pensamiento del Pensamiento, Acto Puro, Motor Inmóvil. En el presente apartado analizaremos como Aristóteles no renuncia a la concepción de un Dios amigo de los hombres, que desea el bien de las criaturas. Por lo tanto, podemos pensar que distingue una causalidad de Dios al buscar el bien del mundo, pero también hará una distinción en materia de causalidad humana (p. 8).

1.1. Aristóteles, vida y obras

Para Volpi (2005) Aristóteles es, sin duda alguna, el filósofo griego más importante de la edad antigua junto con Sócrates y Platón. Nació en Estagira, en la costa accidental de la península calcídea (Tracia). Su padre, llamado Nicómaco, era médico de profesión y prestaba su servicio personal al rey Amintas III de Macedonia (393-370), quien fue abuelo de Alejandro Magno (356-323). Su madre, de nombre Fetis, procedía igual que su padre de familia de médicos. Al fallecer sus padres, el Estagirita, todavía en edad adolescente, fue educado por el que luego habría de ser su cuñado, Próxeno de Atarneo (p. 88).

Candau (1946) refiere que a los quince años de edad fue enviado a Atenas, en donde ingreso a la Academia de Platón, en esa institución permaneció, primero, como escolar, y después, como colaborador y maestro a partir de año 367 y hasta el año 347. Ya durante esta época inicia la crítica a las teorías platónicas. A la muerte de Platón, su maestro, se ve obligado a abandonar la Academia por las discrepancias y oposiciones que surgieron entre él y Speusipo, sobrino y sucesor de Platón en la Academia. Por lo que permaneció durante algún tiempo en la

isla de Lesbos, hasta que en el año 343 fue llamado a la corte del Rey Filipo y elevado al trono su hijo, regresa a Atenas en el año 334, en donde funda un centro de enseñanza científica, similar a la Academia fundada por Platón, que recibió el nombre de Liceo por ser el nombre de un gimnasio anexo a la escuela. En el Liceo se cultivaron toda clase de ciencias filosóficas, científico-naturales, jurídicas e históricas. Aristóteles dirigió los trabajos de investigación con la colaboración de sus mejores discípulos, utilizando en menor escala el diálogo y prefiriendo la lección magistral como forma de enseñanza (p. 52).

Según Volpi (2005) al levantarse, tras la muerte de Alejandro (323 a.C.), una rebelión contra el dominio macedónico, Aristóteles se vio, por segunda vez, en la necesidad de alejarse del peligro que le amenazaba. Por ello decidió establecerse en la casa de su madre, en el lugar llamado Calcis de Eubea, donde murió, apenas a la edad de 62 años, en octubre de 322 a.C. (p.89).

Ferrater Mora (1994) argumenta que Aristóteles desarrolla su pensamiento en extensión no sólo por su afán de abarcar todos los saberes, sino porque, a diferencia de su maestro, Platón, tiene en cuenta particularmente las dificultades que plantea en la explicación del mundo la contradicción entre la necesidad de estudiar lo individual y contingente y el hecho de que solamente un saber de lo universal puede ser un saber verdadero. Tal es el tema central alrededor del cual gira todo el pensamiento del Estagirita (p. 224).

Para Müller (1986) es notorio, pues, que Aristóteles no es un mero filósofo, que no es un simple intelectual de su época, en el sentido actual de la palabra, sino un sabio en la plenitud de este nombre. Su saber e influencia abarca toda la cultura de su época. Es importante mencionar que los escritos de Aristóteles de la primera época son diálogos a la manera platónica, los cuales se han perdido y sólo se pueden reconstruir parcialmente, jamás en su totalidad. Los escritos posteriores son generalmente logoi, apuntes de clase redactados por Aristóteles mismo o por

algunos de sus discípulos. Cabe mencionar que su obra se ha conservado en lo esencial en la edición de Andrónico de Rodas, décimo sucesor de Aristóteles; su colección contiene: los seis escritos de lógica, el llamado *Organon*; los escritos de ciencias naturales, entre ellos De la vida de los animales, Del cielo, La meteorología, etc.; los libros metafísicos; los escritos filosóficos y políticos (p. 42-43).

Por su parte, para Rosental (2007) sin lugar a dudas, las principales obras del Estagirita son: *Ética a Nicómaco, Sobre el alma, Metafísica, Física, Política, Categorías, Analíticas I y II*. Estos escritos han sido ampliamente reconocidos a lo largo de la historia; incluso su influjo en la época actual es bastante notorio (p.28). Al respecto Reale Giovanni (2007) menciona que, si son leídas sin prejuicios, las obras del Estagirita, revelan una gran unidad filosófica de fondo; esta unidad es la que precisamente, y en ultimo termino, la que ha interesado notoriamente a la cultura occidental y la que continúa interesando a quienes se plantean algunos de los más enigmáticos interrogantes de la filosofía (p. 162).

1.2. Antropología en Aristóteles

Yarza (1987) argumenta que, en el pensamiento aristotélico, todos los entes naturales son móviles. De ahí que los diversos tipos de movimiento dan lugar, según Aristóteles, a la distinción de dos grandes órdenes de seres: los entes inanimados y los seres vivos, que no se mueven como los anteriores por impulsos externos, sino que, al contrario, se mueven a sí mismos en orden a su propio bien natural. Para el Estagirita, en la cima de los seres vivos se encuentra el hombre; por ello el estudio del hombre en cuanto ser sensible es un capítulo de ciencia natural y en este marco hay que situar su tratado *El alma* (p. 61).

Para Grenet (1984) es importante señalar que Aristóteles piensa y considera al hombre como una naturaleza particular cuyo fin conviene determinar. Como para toda naturaleza, debemos decir que el fin de la naturaleza humana es el ejercicio perfecto de su operación propia. Ahora bien, la operación específica del hombre es, evidentemente, el pensamiento; no obstante, el hombre utiliza su pensamiento no sólo en los actos de pensamiento, sino también lo utiliza en los actos de las facultades que no piensan, pero que exigen que no se ejerzan en el hombre independientemente del pensamiento. Es claro, pues, que toda la parte animal del hombre demanda estar penetrada por esta racionalidad, extrínseca a las facultades sensitivas. Ahora bien, el ejercicio actual y excelente del pensamiento no es otro que la contemplación; por lo tanto, el ejercicio contemplativo es el único que realiza de manera plena el fin de la naturaleza que posee el hombre; lo que implica inmediatamente que la vida contemplativa sea la felicidad (p. 374-375).

1.2.1. La voluntad

Señala Fraile (2011) que además del apetito sensitivo, que es la causa del movimiento en la parte sensible de los animales y de los hombres, admite Aristóteles otro apetito correspondiente a la vida intelectual, y que se halla en estrecha conexión con el entendimiento práctico. Según él, todo apetito es en vista de algún fin, y el fin es lo que mueve y determina la acción. Por lo tanto, lo que es apetecible es el principio del movimiento. Pero existe una gran y notoria diferencia entre el apetito sensitivo y el intelectual. En el apetito sensitivo, lo apetecible mueve de manera inmediata. Mientras que en el apetito intelectual la voluntad está bajo el influjo del entendimiento, que juzga en virtud del sentido del tiempo. El entendimiento manda resistir en vista del futuro, y el apetito sólo en virtud del presente.

En el apetito intelectual se da un engranaje de causalidad entre el entendimiento práctico y la voluntad. La voluntad quiere el fin. Pero al entendimiento práctico corresponde la deliberación acerca de los medios para conseguirlo. Los animales y los niños participan del voluntario, pero no tienen deliberación (p. 503).

Para Reale Giovanni (2007) es importante señalar que, basado en su realismo, Aristóteles, se había percatado perfectamente de que una cosa es conocer el bien y otra actuarlo y realizarlo, convirtiéndolo, por decirlo así, en substancia de las propias acciones; por ello trató de determinar de forma más concreta y específica cuáles eran los complejos y confusos procesos que presupone el acto (p. 109). El Estagirita explica que:

Una acción debe llamarse voluntaria o involuntarias según el momento en que se obra.

Ahora bien, el que obra lo hace voluntariamente, puesto que, en tales acciones, el principio del movimiento de sus miembros (que son como instrumentos de la voluntad) en él reside, y todo aquello cuyo principio está en él, también estará en él hacerlo o no hacerlo (Aristóteles, 2013, p. 37).

Es claro, entonces, que el Estagirita realiza una distinción entre actos voluntarios e involuntarios; a estos últimos los especifica así:

Como involuntarios nos aparecen los actos ejecutados por la fuerza o por ignorancia. Lo involuntario forzado es aquello cuyo principio es extrínseco, siendo tal aquel en que no pone de suyo cosa alguna el agente o el paciente, como cuando somos arrastrados a alguna parte por el viento o por hombres que nos tienen en su poder (Aristóteles, 2013, p. 37).

Según Reale Giovanni (2007), Aristóteles, además, incluye entre las acciones voluntarias aquellas que son inspiradas por la impetuosidad, por la ira y por el deseo, y por tanto llama también acciones voluntarias a las acciones realizadas por los niños. Está claro, pues, que voluntarias, en este sentido, son las acciones simplemente espontáneas que tienen su origen y principio en los sujetos que las realizan (p. 109).

1.2.2. La libertad

Para Marsich Humberto (1997), la definición aristotélica de libertad es ampliamente reconocida: la libertad es la capacidad de autodeterminación al bien. Esto significa que el hombre es causa sui, o sea, causa de sí mismo. Aristóteles se inclina más, con este concepto, a considerar un cierto tipo de libertad finita, o sea, condicionada y no absoluta. Sin embargo, su definición nos orienta hacia un concepto de libertad incondicionada, absoluta.

En su obra titulada *Ética Nicomaquea*, Aristóteles asegura que el hombre es principio y el padre de sus actos, tanto como de sus hijos. Por lo tanto, si el hombre es padre de sus actos será también, por consiguiente, su responsable. Para que exista la responsabilidad moral en el hombre, dice Aristóteles, son necesarias dos condiciones: que el sujeto no ignore las circunstancias ni las consecuencias de su acción, y que la causa de sus actos esté en el mismo y no en otro agente que le obligue a actuar de cierta forma, pasando por encima de su voluntad, presionándolo a obrar de una determinada manera (p. 31).

Señala Fraile Guillermo (2011) que es claro, también, que Aristóteles admite plenamente la libertad y la responsabilidad moral. Según él en poder del hombre se halla la virtud y también se encuentra el vacío. Por eso depende de nosotros el hacer o el no hacer, el sí y el no. Aunque es

notorio que la libertad del hombre queda disminuida por el influjo de los hábitos, los cuales son fáciles de vencer al principio, cuando todavía no están muy arraigados, mientras que después, cuando han penetrado en el hombre, resulta muy difícil (p. 503).

1.2.3. La elección

Según Reale Giovanni (2007) los actos, además de ser voluntarios en el sentido ya explicado, también están determinados por una elección (*proairesis*), y está parece ser una cosa esencialmente propia y exclusiva de la virtud y más apta que las acciones para juzgar las costumbres. La elección implica efectivamente siempre razonamiento y reflexión y, precisamente, el tipo de razonamiento y de reflexión que se refiere a las cosas y a las acciones que dependen de nosotros y que corresponden al orden de las cosas realizables. Aristóteles llama deliberación a este tipo de razonamiento y reflexión. La diferencia entre deliberación y elección radica en esto: la deliberación establece cuáles y cuántas son las diferentes acciones y medios que es necesario poner en acto para alcanzar ciertos fines; establece, por tanto, toda la serie de cosas que hay que realizar para llegar a un determinado fin, entre las que se encuentran las más remotas y las próximas e inmediatas; la elección, en cambio, actúa sobre estas últimas descartándolas, si son irrealizables, pero poniéndolas en acto si las considera realizables (p. 109). Por ello escribe Aristóteles:

El objeto de la deliberación y de la elección es el mismo, salvo que el de la elección es algo ya determinado, puesto que lo juzgado por la deliberación es lo que se elige. Todo el que indaga como obrar cesa en esta operación cuando refiere a sí mismo el principio de la

acción, y más concretamente a la parte gubernativa del alma que es la que elige.

(Aristóteles, 2013, p. 44).

Expresa Reale Giovanni (2007) que el Estagirita niega explícitamente que la elección pueda identificarse con la voluntad (*boulesis*), porque la voluntad solo considera los fines, mientras que la elección (al igual que la deliberación), se refiere a los medios. Para Aristóteles es evidente que la elección es lo que nos hace autores de nuestras acciones, o sea, nos hace responsables; es evidente que Aristóteles ha comprendido perfectamente que el hombre es responsable de los actos que realiza (p. 109). Por ello escribe:

La elección es manifiestamente voluntaria, pero no se identifica con lo voluntario, que tiene mayor extensión. De lo voluntario participan los niños y los demás animales, pero no de la elección. De otra parte, llamamos voluntarios a los actos repentinos, pero no decimos que han sido hechos con elección (Aristóteles, 2013, p. 40).

1.3. Teodicea en Aristóteles

Según Quiles Ismael (1963) el Estagirita dedica los últimos capítulos de su obra titulada *Metafísica* al estudio concreto y directo del Primer Principio del ser en el orden de la causalidad. Aristóteles concibe a Dios como el primer principio del movimiento, en sentido amplio, no sólo el movimiento local, sino de todo tránsito o mutación que se produzca en el universo, sea cualitativo, cuantitativo y sustancial (p. 103-104). Por su parte, Yarza Iñaki (1987) expresa que, Aristóteles en su *Metafísica* al ocuparse del ente en cuanto ente y sus propiedades debe dedicar parte de su reflexión también a Dios, principio causal de los entes. El motivo para el Estagirita es

obvio, porque se trata de dar la explicación última del universo. El núcleo de la teodicea aristotélica consiste en reconocer que los entes en potencia requieren como fundamento un Acto Puro, al que llama Dios. Si la conclusión de la *Física* es la existencia y naturaleza de un Primer Motor, la conclusión de la *Metafísica* es el Acto Puro.

Como puntos claros y de gran relevancia en su teología natural se pueden señalar: la naturaleza personal del primer Motor, capaz de entender y querer; un Dios que sólo se conoce a sí mismo, pero no por ello debe ignorar el mundo, pues para el Estagirita el conocimiento de la causa es también un conocimiento de lo causado. Para el Aristóteles, Dios no es la única causa; ciertamente es la causa motriz universal y es también causa final, sin embargo, junto a él coexisten otras causas independientes y necesarias para explicar el mundo: la causa material y formal (p. 155-160).

1.3.1. Primer motor inmóvil

Según los escritos de Yarza Iñaki (1987) como punto medular de su teología natural, Aristóteles demuestra la necesidad de que exista un Primer Motor Inmóvil que cause el movimiento de todo el universo. La argumentación tiene como primer fundamento el principio de causalidad. Aplicado al movimiento puede formularse de la siguiente manera: “todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo. Porque, si no tiene en sí mismo el principio de su movimiento, es evidente, que es movido por otra cosa” (Aristóteles, 2013).

Quiles Ismael (1963) señala que el Estagirita afirma que existe el movimiento, por ello los seres se mueven por sí mismos o bien pueden ser movidos por otros. Pero él mismo afirma que si alguna cosa se mueve a sí misma, es necesario que tenga en sí mismo el principio del movimiento; de lo contrario, manifiestamente sería movido por otro. Así mismo, es necesario,

que se mueva totalmente, y no por alguna de sus partes. Igualmente, el Estagirita afirma que todo lo que se mueve debe tener partes porque todo lo que se mueve es divisible.

Ahora bien, si lo que se mueve se mueve en virtud de todo su ser, resultaría que una cosa estaría en acto y en potencia respecto del mismo movimiento; lo cual es absurdo, porque nada puede estar en acto, en cuanto está en potencia, ni viceversa. Tampoco puede darse la escapatoria de que una parte del ser sea la que mueve y otra sea la movida. Porque entonces el ser que se mueve por una de sus partes dependería de ellas y en tal caso no se movería a sí misma totalmente o primariamente.

Además, la exclusión de una serie infinita de motores, de los que unos fuesen moviendo a otros, lo realiza Aristóteles con diversos argumentos. Supongamos, menciona el Estagirita, que estos motores se mueven de una manera que uno mueve al otro, aquel es movido por uno anterior, y así sucesivamente. Si los motores son infinitos en número resulta que no habrá ninguno que sea primer motor, porque señalando un supuesto primero, siempre habrá uno que añadir, sin que jamás pueda conseguirse un principio de la serie infinita (p.104-106). De esta manera, Fraile Guillermo (2011) argumenta que, por lo tanto, todo movimiento requiere un motor distinto del móvil. Pero la serie subordinada y ascendente de motores y de móviles no puede remontarse hasta el infinito. Por lo tanto, es necesario detenerse y llegar finalmente a una causa primera del movimiento, la cual mueva todas las demás cosas (p. 510). Esto queda evidenciado en el siguiente texto:

Y puesto que todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo, si una cosa es movida con movimiento local por otra que está en movimiento, y ésta que mueve es a su vez movida por otra, y así sucesivamente, tendrá que haber entonces un primer moviente, ya que no se puede proceder hasta el infinito (Aristóteles, 2013).

El Estagirita prueba de esta manera la existencia de un Primer Motor, cuya primera y más inmediata característica es que debe ser absolutamente inmóvil, es decir, que en él no debe producirse cambio de ninguna clase. Si él se moviese, no podría moverse por sí mismo, sino por otro, pues todo lo que se mueve es movido por otro, y dejaría de ser el Primer Principio. La exclusión del movimiento nos lleva, entonces, a determinar su esencia como la perfección absoluta. Por ello escribe: “puesto que es preciso que haya siempre movimiento y que no se interrumpa jamás, tiene que haber necesariamente algo eterno que mueva primero, y lo que primero mueva, sea uno o más, tendrá que ser inmóvil” (Aristóteles, 2013).

Según lo expresado por Quiles Ismael (1963), asimismo, el Primer Principio, nos dice Aristóteles, es tal que necesariamente debe estar siempre en acto. Es necesario que el Primer Motor esté esencialmente en acto, moviendo, y que su sustancia o esencia sea estar siempre en acto; pues lo que está en potencia puede a veces no obrar, y por ello, si el Primer Motor estuviese en potencia, tal vez dejaría de mover, y se suspendería el movimiento, lo que es imposible, pues éste es necesario y eterno. Puesto que existen sustancias primeras, si todas ellas son corruptibles, todo el universo lo sería; pero esto es imposible, porque el movimiento no puede tener comienzo ni tener final, sino que es eterno; y lo mismo al tiempo, porque es imposible que haya un antes y un después, sin el tiempo. Por lo tanto, el movimiento y el tiempo no pueden dejar de existir; necesariamente son eternos; luego, el principio del movimiento, debe ser también eterno.

Y, siendo Dios un ser que existe por sí mismo, debe tener en sí todas las perfecciones posibles; debe ser una sustancia perfectísima, y por lo tanto excluir toda potencia o cambio; ahora bien, el paso del no ser al ser supone potencialidad o imperfección. Luego, no puede concebirse en Dios. Si no hubiese una sustancia eterna, nada existiría; por lo tanto, puesto que algo existe,

necesariamente debe existir una sustancia que sea eterna. La razón es porque para que una cosa pase del no ser al ser, se necesita una causa preexistente, puesto que la nada nada puede producir.

Además, el Primer Principio es único. Aristóteles fundamenta este postulado principalmente en el orden del universo para demostrar que debe ser uno solo el principio (p. 104-108):

En cuanto a los que toman por principio el número matemático, y que admiten también una sucesión infinita de esencia y principios diferentes para las diferentes esencias, forman de la esencia del Universo una colección de episodios, porque ¿qué importa entonces a una esencia que otra esencia exista o no exista? Estos tienen una multitud de principios; pero los seres no quieren verse mal gobernados: el mando de muchos no es bueno. Basta un solo jefe (Aristóteles, 1983, p. 278).

Pero según Reale y Antiseri (1988) es necesario preguntarnos, este Primer Motor ¿cómo puede mover, permaneciendo absolutamente inmóvil? Aristóteles afirma que, análogamente, el Primer Motor mueve al igual que el objeto de amor atrae al amante y, en cuanto tal, permanece absolutamente inmóvil. Como se hace evidente, la causalidad del Primer Motor no es una causalidad de tipo eficiente, hablando con propiedad, se trata, más bien, de una causalidad final, Dios atrae y por tanto mueve como perfección que es (p. 171).

Lo bello en sí y lo deseable en sí entran ambos en el orden de lo inteligible; y lo que es primero es siempre excelente, ya absolutamente, ya relativamente. La verdadera causa final reside en los seres inmóviles, como lo muestra la distinción establecida en las causas finales, porque hay la causa absoluta y la que no es absoluta. El ser inmóvil mueve con

objeto del amor, y lo que él mueve imprime el movimiento a todo lo demás. (Aristóteles, 1983, p. 267).

1.3.2. Dios y la creación

Para Quiles Ismael (1963) en el pensamiento aristotélico, Dios no es la causa de todos los seres mudables, sino que, frente a Dios y con independencia del mismo en su ser, existe otra u otras realidades autónomas y necesarias. Que tal sea la concepción aristotélica puede asegurarse por las siguientes pruebas: 1) según Aristóteles, la materia prima no ha sido hecha. 2) Parece que el Estagirita niega a Dios toda actividad o influjo activo respecto del mundo; pues, tal actividad significaría en Dios movimiento o tránsito de la potencia al acto, y Dios es por esencia el motor inmóvil y acto puro (p. 111-112).

Méndez Aguirre Víctor Hugo (2002) señala que en Dios coinciden plenamente *εἶδος* y *οὐσία*. Y es claro que Dios es fundamental para el sistema aristotélico por el hecho de que eso es lo que pretende, ser un sistema que no puede prescindir de la máxima realidad, aquella de la cual depende el orden de la naturaleza tal como lo conocemos. El Dios de Aristóteles está muy lejos de ser un Dios creador; pero no por esta causa deja de mover todo el universo en tanto que causa final y Bien (p. 27-28).

No obstante, existe cuando menos un pasaje relevante e interesante de la *Ética nicomaquea* que perturba la lectura del Dios que señorea el libro de la *Metafísica* y libro de la *Física*:

El hombre que desenvuelve su energía espiritual y que cultiva su inteligencia, es de creerse que sea a la vez el mejor dispuesto de los hombres y el más amado de los dioses.

Si, como puede admitirse, los dioses toman algún cuidado de las cosas humanas, parece puesto en razón que reciban contento de lo que es en el hombre lo mejor y lo más próximo a ellos, y también que recompensen a los hombres que aman y honran sobretodo este divino principio, pues que éstos cuidan lo que los dioses aman, y se conducen con rectitud y nobleza. Que todos estos atributos se encuentren sobre todo en el filósofo, no es difícil verlo. Por ende, él es el más amado de los dioses, y también naturalmente el más feliz; y de este modo, aun por este concepto, el filósofo será el más feliz de los hombres (Aristóteles, 1994, p. 143).

1.3.3. La libertad de Dios

Para Quiles Ismael (1963) sin duda, la libertad en Dios es un problema central para una metafísica. Si Dios no es libre, sino que toda su actividad se desarrolla según una necesidad absoluta, además de la imperfección fundamental que ello supone, se emerge la idea de Dios en un ambiente panteísta: lo que procede de Dios (por vía de eficiencia) necesariamente ha de ser de la misma naturaleza de Dios (panteísmo). Dentro de este punto, se han dado dos posturas completamente opuestas a los escritos del Estagirita:

Primero, la interpretación determinista en la cual, según Aristóteles, Dios obra por absoluta necesidad. La eternidad del movimiento es absolutamente esencial, y precisamente por ello prueba que es necesario admitir la existencia de una sustancia eterna, que esté siempre moviendo y actuando. Si existe el motor inmóvil no debe estar en potencia, porque lo que está en potencia está para moverse, sino que sea sustancia existente por sí misma y que sea acto (p. 113-114). Por ello escribe Aristóteles:

Si hay una causa motriz, o una causa eficiente, pero que no pase al acto, no por ello resulta el movimiento, porque lo que tiene la potencia no puede obrar. No adelantáramos más aun cuando admitiésemos esencias eternas, como hacen los partidarios de las ideas, porque sería preciso que tuvieran en sí mismas un principio capaz de realizar el cambio. No bastan estas sustancias ni ninguna otra sustancia: si esta sustancia no pasase al acto, no habría movimiento ni tampoco existiría el movimiento, aun cuando pasase al acto, si su esencia fuera potencia. Es preciso, por lo tanto, que haya un principio tal que su esencia sea el acto mismo (Aristóteles, 1983, p. 264-265).

Por otro lado, Quiles Ismael (1963) señala que la interpretación antideterminista considera que Dios mueve libremente. El Doctor angélico lee así el pensamiento de Aristóteles: hay que prestar atención al Estagirita cuando dice que la necesidad del primer movimiento no es necesariamente absoluta, sino necesidad de fin, cuyo principio llama Dios, en cuanto, por medio del movimiento se asemeja a Él; pero la asimilación de uno que goza de entendimiento y voluntad, debe ser según la inteligencia y la voluntad de aquel a quien se asimila, como una obra de arte se asimila al artista, en cuanto en ella se cumple su voluntad; de aquí se sigue que toda la necesidad del primer movimiento está sujeta a la voluntad de Dios, luego, no es necesario en absoluto. De esta manera se salva, pues, la libertad de Dios, que pudo producir o no haber producido el movimiento (p. 113-114).

1.3.4. El conocimiento de los seres creados

Sucede eternamente con el pensamiento lo que con la inteligencia humana, con toda inteligencia cuyos objetos son compuestos, en algunos instantes fugitivos. Porque la inteligencia humana no se apodera siempre sucesivamente del bien, sino que se apodera en un instante indivisible de su bien supremo. Pero su objeto no es ella misma, mientras que el pensamiento eterno, que también se apodera de objeto en un instante indivisible, se piensa a sí mismo durante toda la eternidad (Aristóteles, 1983, p. 264-265).

Para Quiles Ismael (1963) al parecer Dios no puede conocer cosa alguna diferente de sí mismo. Pues Él debe conocer solo lo más perfecto, lo más excelente y divino; asimismo, la facultad y el ejercicio de conocer reciben en cierta parte la nobleza del objeto; por lo tanto, el conocimiento de un objeto bajo sería contra la excelencia de la inteligencia. Más aun, dice claramente el Estagirita, que no es precisamente el entender en cuanto tal lo que implica perfección y felicidad, sino los objetos que se conocen.

Otra dificultad por la que Aristóteles no parece conceder a Dios el conocimiento de todas las cosas contingentes, es porque él exige que el conocimiento cierto verse sobre objeto cierto, es decir, que son de tal manera y no pueden serlo de otra. Ahora bien, las acciones libres son de tal manera que pudieran ser diferentes de lo que son, o sencillamente no ser, y por lo tanto si Dios las conociese debería decirse que está en potencia para conocerlas de una u otra manera, según que se realicen o no (p. 114-115).

Indica Reale Giovanni (2007) que si Dios es el principio supremo queda claro que deberá conocerse a sí mismo en cuanto tal; y se conocerá a sí mismo también como objeto de amor y de atracción del universo entero. Sin embargo, para Aristóteles, es cierto que los individuos en

cuanto tales, o sea con sus limitaciones, deficiencia y pobreza, no son conocidos por Dios; este conocimiento de lo imperfecto representa a los ojos del Estagirita una disminución de Dios. Así pues, los individuos empíricos, según Aristóteles, son indignos del pensamiento divino precisamente por el carácter empírico y particular de los mismos.

El Dios aristotélico es objeto del amor, pero no ama. Los individuos, en cuanto tales, no son objeto y fin del amor divino; Dios no se vuelve hacia los hombres y menos todavía hacia el hombre individual y concreto. Cada uno de los hombres, al igual que cada cosa, tiende de diferentes maneras hacia Dios, pero Dios, así como no puede conocer a ninguno de los hombres individuales y concretos, tampoco puede amarlos (p. 67-68).

Por ello, para Yarza Iñaki (1987) es claro que Dios, conociéndose a sí mismo, debería saber que es el Principio primero del mundo, y también que mueve el universo entero como objeto de amor y atracción. Sin embargo, los individuos en cuanto tales, con sus limitaciones, deficiencias y pobrezas, parece que no son conocidos por Dios. Eso lleva consigo que la providencia divina no desciende hasta los casos particulares. No obstante, se hace notar que Aristóteles en algunos pasajes de sus escritos parece afirmar que la providencia se llega hasta las acciones particulares de los hombres (p. 159-160).

1.3.5. Causalidad de Dios sobre el mundo

Señala Fraile Guillermo (2011) que Dios es, pues, una sustancia distinta y separada del mundo, viviente con la forma más alta de la vida, que es el pensamiento puro. No es infinito, sino que es limitado, porque para los griegos, hasta los neoplatónicos, la infinitud equivalía a una imperfección. Siendo Dios perfectísimo no puede tener ningún conocimiento fuera de sí mismo, pues esto implicaría una imperfección. Por lo tanto, su vida y su pensamiento se cierran dentro de

sí mismo, en una autocontemplación. Como ya se aclaró, el hombre puede conocer a Dios, pero Dios no puede conocer el mundo, porque su entendimiento no puede estar en potencia respecto de ningún objeto fuera de sí.

Para el Estagirita Dios tampoco es el creador del mundo. Por ello afirma que el primer ser es causa de todo ser, como la primera verdad es causa de toda verdad. Más bien, el Acto puro, Dios, ejerce su causalidad sobre el mundo. Pero no como la causa eficiente, sino como causa final, por atracción y amor, a la manera del Bien de Platón. Está claro, pues, que Dios no conoce el mundo, pero cabe mencionar que sí es conocido por la inteligencia del primer motor del cielo, el cual al conocerlo lo ama, sintiéndose atraído hacia Dios. Esto da origen al movimiento circular, en que el primer motor se mueve dentro de su propia esfera, de la cual no puede salir, causando a la vez los movimientos de las esferas inferiores, a través de las cuales se va transmitiendo el movimiento hasta llegar al Zodíaco, cuya inclinación es causa de la diversidad de los movimientos del mundo sublunar, que da origen a las generaciones y corrupciones. En este sentido indirecto y mediato es Dios causa del movimiento y de todas las cosas. Pero como el Acto puro no conoce el mundo, por lo mismo quedan excluidos su providencia y gobierno sobre el Universo (p. 514-515).

Méndez Aguirre Víctor Hugo (2002) especifica que el Motor Inmóvil mueve como causa final; pero es necesario mencionar que para el Estagirita la causa final y la formal son muy cercanas; no se violenta excesivamente su pensamiento si se afirma que Dios es causa final y formal de este mundo (p. 60-61):

Admitiendo con ellos que hay algo divino, bueno y deseable, afirmamos que hay por una parte algo que es su contrario y por otra algo que naturalmente tiende a ello y lo desea de acuerdo con su propia naturaleza. Pero para ellos se seguiría que el contrario desearía su

propia destrucción. Sin embargo, la forma no puede desearse a sí misma, pues nada le falta, ni tampoco puede desearla el contrario, pues los contrarios son mutuamente destructivos; lo que desea es la materia, como la hembra desea al macho y lo feo a lo bello (Aristóteles, 2013).

Advierte Méndez Aguirre Víctor Hugo (2002) que el motor inmóvil, en tanto que causa final, mueve el universo precisamente en tanto que Él es amado. Tal situación no cuestiona su autarquía. Él es el que es amado, y a partir de la materia que desea forma el Acto Puro, puede decirse Padre de la naturaleza, lo cual resulta compatible incluso con la impassibilidad atribuida explícitamente a la divinidad. Sin duda, hasta aquí se ve la necesidad de esclarecer cual es la verdadera concepción aristotélica de Dios, ya que por un lado niega rotundamente el conocimiento de Dios sobre las creaturas, pero existe al menos un pasaje bastante controversial que deja una puerta abierta a la existencia de la providencia divina sobre el mundo y cada hombre concreto (p. 60-61).

2. El mal en el mundo ¿negación de la providencia de Dios?

En el presente capítulo realizaremos una reflexión filosófica sobre lo que se ha planteado desde los clásicos hasta filósofos más contemporáneos. Es decir, analizaremos las posturas que se levantan contra la fe en Dios y en su Providencia a la luz de los innumerables males que observamos en el mundo. Expresa Aguilar Sahagún (2010) que muchas personas se cuestionan por qué existe el mal en un mundo creado por un Dios bueno, pero toda respuesta carece de fundamento si no supone una caracterización adecuada de los conceptos implicados por la pregunta, y los supuestos ontológicos y epistemológicos de la misma (p. 139).

2.1. Dios con su providencia conserva y gobierna el universo

Según el autor Ángel González (1985) Dios es creador y conservador de las cosas. Él es la causa universal creadora y conservadora que alcanza todo lo que es, haciendo dependiente en el ser y en el obrar todo lo que hay en la criatura, incluso los fines que buscan la misma. El cuidado que Dios tiene para que las criaturas vayan a su fin es la providencia. Esta sólo compete a Dios ya que en las cosas hay bien, no sólo por lo que se refiere a su naturaleza, sino también, en cuanto al orden que dicen al fin, y especialmente al fin último, que claramente es la bondad divina. La causalidad divina en la creación, conservación y el obrar mismo de los entes es acción eficiente; la providencia es la misma acción divina respecto a la finalidad. Dios dirige las cosas a sus fines, tiene cuidado de que todo alcance su fin particular, y al mismo tiempo sea acorde con el fin general del universo (p. 306-307).

Por su parte, Grison (1968) señala que la providencia es la concepción eterna del orden dado por la inteligencia divina. Santo Tomás de Aquino la define como *ratio ordinis rerum in*

finem, como el plan según el cual las cosas son ordenadas a su fin (p. 206). Así mismo, Enrique Domenge (1971) expresa que la providencia divina consiste en perdurar y ordenar las cosas, dirigiéndolas hacia su bien. Es natural y claramente entendible que Dios, que ama a sus creaturas, cuide siempre de ellas. No dispensarles ese cuidado implicaría no querer o no poder dárselo, lo cual sería incompatible con la infinita perfección divina (p. 82).

Volviendo a Grison (1968), menciona que es importante señalar que, las actividades de las criaturas tienden a fines particulares y se orientan, por medio de ellos, hacia Dios, que es su fin último. Desde toda la eternidad Dios concibe por qué caminos vuelven a Él las cosas creadas. La providencia es un acto de la inteligencia de Dios, pero, además, presupone que su voluntad se adhiere al bien que Él mismo es.

El plan providencial se realiza por medio del gobierno divino, a través del régimen de Dios. De ahí que la providencia y el gobierno divino se deducen del principio de finalidad, todo agente obra por un fin. Cuando Dios obra, quiere un bien y, en último término, quiere su propia bondad que todo bien refleja. Todo aquello a lo cual da el ser y hace que se desarrolle se asemeja a Él y, en este sentido, el gobierno divino tiende a ser un efecto único: *est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono*. La providencia y el gobierno divino se extienden a todas las cosas, porque Dios es causa eficiente y final de todo. Por lo tanto, la providencia no dispone sólo lo universal, sino también lo singular. La providencia llega, evidentemente, hasta al más mínimo detalle (p. 207-208).

Según Enrique Domenge (1971) a primera vista, la providencia de Dios parece innecesaria, porque vemos que ya todas las cosas, de acuerdo con su naturaleza, obran movidas por una tendencia hacia su fin, su perfección, hacia el bien. La voluntad del hombre elige entre todos los bienes solamente aquellos que pueden conducirlos a la felicidad, aquellos que le llenan de placidez. Además, la naturaleza de las cosas está hecha para ayudarse unas a otras, ya sea a

producirse o a avanzar en el camino hacia el fin que cada una de ellas posee. Parece, entonces, que basta dejar que las cosas obren de manera natural, para que se dirijan solas hacia su fin, sin que nada más se necesite.

Por otro lado, la providencia parece imposible. En efecto, cada cosa obra precisamente según es, o sea, de acuerdo a su naturaleza. Entonces, ¿qué lugar parece quedar para directivas que intervengan en el curso de las cosas? Originarían, a primera vista, que las cosas ya no obrarían de acuerdo con sus naturalezas. Sin embargo, el hecho de que las cosas sigan subsistiendo en lugar de volver a la nada y desaparecer completamente, el que sigan teniendo una naturaleza que obra de determinado modo y tiende hacia el bien de las cosas y de otras cosas, el que esas cosas tengan dinamismo para actuar, se debe precisamente a la providencia de Dios. Sin esta última, las cosas, su naturaleza, sus operaciones, que nos parecen ya tan naturales, ordinarias y comunes, dejarían de existir de manera inmediata, de manera alguna surgiría una especie de aniquilamiento. Es por ello que, la providencia de Dios, que a primera vista parece totalmente innecesaria, es totalmente indispensable para que el universo entero, inclusive el hombre, siga existiendo y actuando como ha sucedido hasta ahora.

Entonces, podemos asegurar que, absolutamente todas las cosas actúan por voluntad de Dios, nada escapa de su providencia, más no porque las ordene a actuar de una manera que no corresponde a la naturaleza de estas cosas, sino porque Dios le ha dado desde el momento de la creación una naturaleza especialísima que habrá de obrar por siempre en la forma querida y deseada por Él.

Es importante señalar que, la providencia divina no se limita a dar a todas las naturalezas reglas generales, sino que cuida todas y cada una de las operaciones concretas de cada cosa, y conoce todas las situaciones que las operaciones originan. Una potencia es, en efecto, más intensa y penetrante, en la medida en que mejor conoce los pormenores de lo que plantea y realiza. Dios,

infinitamente sabio y poderoso, tendrá presente todos los actos y todas las situaciones concretas de sus criaturas. Por consiguiente, Dios conoce igualmente todas las coincidencias que habrá en las operaciones de las diversas criaturas.

También Dios, con su providencia, no actúa ocupándose sucesiva y aisladamente de cada una de las diversas situaciones a medida que van presentándose en el tiempo real, como lo hacemos frecuentemente los seres humanos. Aunque los hechos se despliegan sucesivamente en el tiempo, Dios los ve simultánea y paralelamente desde afuera del tiempo, en la eternidad en que Él se encuentra.

Dios lo alcanza todo poderosamente, al conservar las cosas y al dar y conservar las naturalezas con su correspondiente poder de obrar; y lo dispone todo suavemente, ya que todo lo que la cosa haga, lo hará de acuerdo con su naturaleza, naturalmente y en pos de la perfección plena que conviene a la cosa y que es su bien (p. 82-90). De ahí que Ángel González (1985) afirme que todas las criaturas están sujetas a la Providencia divina. Por ello se afirma que la providencia de Dios es universal. La razón de ello es que a todas las criaturas se extiende la causalidad del Primer agente, como todo agente obra por un determinado fin, la ordenación de los efectos al fin se extiende en absoluto a todos los seres, y no sólo en cuanto a sus elementos específicos, sino también en cuanto a sus principios individuales, por lo cual todo lo que de algún modo participa del ser en determinado grado, necesariamente ha de estar ordenado por Dios a un fin; en la misma medida en que las cosas participan del ser, están sujetas a la providencia divina (p. 307-308).

2.2. El problema del mal

Señala Juan José García Norro (2010) que, apenas comenzada, hace más de 2500 años, la meditación filosófica sucumbió a la tentación de explicar el mal por el procedimiento, tan simple como insatisfactorio, de negarlo. La oscuridad e impenetrabilidad del mal llevó a muchos pensadores al intento, siempre baldío y casi blasfematorio, de negar su existencia real, aun cuando resultaba evidente su existencia y efectos en la vida del hombre.

La expresión, no hay mal que por bien no venga, recoge, como una fórmula de lenguaje coloquial, la esencia de muchos sistemas de teodicea, incluido el de Leibniz, que reputan como ilusoria la experiencia de la maldad, el sufrimiento y el dolor, ya que un mal que trae consigo un bien no es un completo y genuino mal. Sin embargo, el mal está en todas partes, nos aplasta con su carga y mana sin cesar desde nuestro interior. Evacuarlo de la realidad es renunciar a comprenderlo. Como decía Ricoeur el mal es lo que es y no debería ser y de lo que no podemos decir que es. De sus efectos perversos no es menos el de su ininteligibilidad (p. 215).

Montserrat Abulmalham (2010) ostenta que la presencia del mal en el mundo es una cuestión esencial que se plantea casi en todos los sistemas religiosos y de pensamiento. Es evidente que el mal forma parte de la experiencia en el mundo, y por lo tanto muchos personajes a lo largo de la historia se han interesado en descubrir el enigma que encierra este fenómeno que parece oponerse a la divinidad, y que incluso parece ser contrario al hombre y se dedica a llenar su vida de sufrimiento y a distanciarlo de Dios (p. 155-156).

Grison (1968), retomando a San Agustín, afirmaba que Dios existe, que es bueno y providente, por tanto, siendo bueno sólo pudo crear cosas buenas, y de esa manera las rodea y las llena. Pero entonces ¿dónde está el mal? ¿De dónde proviene? ¿Por dónde ha llegado hasta nuestros días? ¿Cuál es su raíz?, en pocas palabras, si Dios existe, ¿cómo es posible que exista el

mal? ¿Por qué existe el mal? ¿Dios permite el mal, siendo bueno y creador de todo cuanto existe? (p. 220).

De ahí que José Rubén Sanabria (1966) considere que estos interrogantes son los que hacen dudar a muchas personas que incluso se identifican como creyentes. Según él, Lactancio expresó claramente la dificultad de este problema diciendo que Dios o quiere quitar el mal y no puede; o ni quiere ni puede; o quiere y puede. Si quiere y no puede es débil, lo cual no se da en Dios. Si puede y no quiere es envidioso, lo cual tampoco se da en Dios. Si quiere y puede, y es lo único que conviene a Dios, ¿de dónde surgen pues los males?, o siendo Dios, ¿por qué no los impide?

La existencia del mal es una de las razones por las que muchas personas no creen en la existencia de Dios. Muchos ateos dicen que existe el mal y por ello Dios no existe y es mera ficción, dirá Albert Camus que es el problema del mal. Sin duda, esta es la pregunta que abate la existencia de miles de personas a lo largo del mundo: ¿Por qué existe el mal? La solución a este problema es tan difícil que no existe una respuesta única y uniforme (p. 138).

2.3. Generalidades del mal

Expresa Juan Antonio Estrada (2010) que el hombre de todos los tiempos ha vivido la experiencia de mal acumulada en la historia y el mundo, es por ello que Hegel calificó nuestra existencia como un terrible y espantoso «matadero». La vivencia del mal en todo lo que nos rodea viene a romper por completo con la visión armoniosa del ser, por ello los distintos sistemas metafísicos tienen que explicar su origen, significado y funciones. De ahí la importancia de detenerse y analizar todo lo que este fenómeno implica; sin duda lo más inmediato y fundamental sería definirlo, indicando en qué consiste y cuál es su procedencia (p. 189).

Según los postulados de Ma. Cruz Cardete del Olmo (2010) para el hombre de la antigüedad, especialmente para el grecorromano, no existía el mal como entidad aislada del bien, en cuanto al ámbito religioso se refiere. Pero si conciben los horrores que acechan al ser humano como una manifestación palpable y evidente de castigos divinos originados por las faltas cometidas por los hombres contra la justicia y contra las deidades; y cabe mencionar que en muchos casos no se trata de castigos individuales, perpetrados sobre el culpable, sino que se extienden a la familia del impuro e incluso a la comunidad dentro de la cual se desenvuelve (p. 107-110).

Es por ello que José Rubén Sanabria (1966) manifiesta que, tradicionalmente, y a partir de Aristóteles, se dice que el mal es una falta de medida, una privación de un bien que se debería poseer. Por lo mismo, la idea de mal presupone la idea de bien a la cual se opone, como las tinieblas son opuestas a la luz. Para saber que es el mal es necesario saber que es el bien, pero el bien es una de las primeras nociones universales que no admiten definición. Es posible sin embargo recurrir a una descripción o acercamiento a la idea del bien. Dicen los escolásticos que el bien provoca en nosotros cierta atracción, cierta admiración y fascinación, pues el bien agrada y por ello atrae, el bien es el objeto de una tendencia (p. 138). Por ello, Enrique Domenge (1971), expresa que, si el bien es ser, el orden, la unidad, la perfección, el fin y lo que todos apetecen, por consiguiente, el mal será no ser, falta de orden, falta de unidad, falta de perfección, será una falla en alcanzar el fin y, en lugar de ser algo apetecible como el bien, será algo repulsivo.

En efecto, si el ser es bien, todo ser es bueno. El mal no puede por consiguiente ser un ser, puesto que, ya que todo ser es bueno, si el mal fuera un ser, sería bueno, lo cual es absolutamente contradictorio. El mal será, entonces, el no ser, la falta de ser, la falta de un bien debido.

Ya que el ser es perfección, el mal será falta de ser, será falta de perfección. La falta de perfección, de grado de ser, pueden deberse a un exceso o defecto en algún elemento que debe

existir en determinada proporción o medida, o sea dentro de un orden. Si falta esta perfección o medida, existe una falta de orden, que es el mal, por opuesto al orden que es convertible en la noción de bien.

Este desorden implica la falta de unidad y una falta de ordenación al fin o sea el bien del ser. El mal es también falta de fin, o sea fracaso en el intento de llegar a la meta apetecida, buena, en que está la plenitud de la perfección. Entonces, será un mal que un niño muera y no llegue a la edad adulta; que un ojo padezca un desorden por el que no realice su fin, que es ver; que un hombre, que anhela la felicidad eterna, no llegue a ella sino a la eterna infelicidad.

Por otro lado, mientras el bien, que es ser, que es fin, perfección, orden, unidad, lo que todos apetecen, y cuya posesión colma la tendencia natural de la cosa, el mal, que será falta de perfección, de orden, de unidad, de ser, de fin, repugna a toda tendencia, la frustra. Será algo que todos los seres rehúyan y nadie apetezca, aquello que todos repugnan y evitan. Así, el hombre rehúye la enfermedad, la mutilación, la ignorancia, la miseria, la muerte, la eterna condenación.

Ahora bien, es importante destacar que no toda carencia de un bien es un mal. No es un mal que una piedra no tenga ojos; que un manzano no dé peras; que un animal no construya aviones. Es mal, usando las palabras de Tomás de Aquino, es entendido solamente como la carencia de un bien que se puede y se debe tener. Se puede y se debe tener la perfección que corresponde a cada naturaleza. Esta carencia de lo que se puede y debe tener según la naturaleza de cada cosa, es una privación, que es la que constituye, claramente, un mal. El mal es pues la privación del grado de ser, de la perfección, del orden, de la unidad, del fin, que cada cosa, según su naturaleza debe tener.

Con lo mencionado hasta ahora, es evidente que el mal, que es privación de ser, padecido por un ser, no puede existir sino en el ser. De esto se comprende y queda manifestado que no puede existir el sumo mal, sin nada de ser o sea de bien. La existencia del mal puro es imposible

e irrealizable. Este mal, privación del bien debido, o sea de la perfección debida, existe no solamente en las cosas, sino también en las operaciones de las cosas, en las acciones del hombre. Es mala una operación que está privada de la perfección que debería tener (p. 119-182). Es por ello que Grison (1968) postula que el mal siempre reside en un sujeto bueno. Por tanto, no podemos imaginar un mal absoluto; el ser que no poseyera ninguna partícula de bondad, no podría poseer ninguna partícula de ser, por lo tanto, no podría tener existencia. Las cosas buenas no pueden corromperse hasta el punto de perder todo el bien que hay en ellas. Por consiguiente, no hay paridad entre el bien y el mal, como tendía a imaginar el dualismo; Dios es el bien por esencia y principio primero de todo bien, pero no puede existir un ser que sea el mal por esencia y causa primera de todo mal. Queda claro que nada puede ser malo por naturaleza, puesto que el mal es privación de lo que es natural en un ser; además el mal no podría ser causa primera, puesto que él mismo resultaría de una actividad que es un bien; así pues, siempre es segundo. Pero es evidente que existe un bien primero, que es a la vez el ser primero, Dios (p. 221-222).

Para José Rubén Sanabria (1966) el mal es un hecho brutalmente evidente e irrecusable en todos los órdenes. Sin que pueda decirse que las plantas sufran, es claro que los animales sufren, aunque sea tan solo con dolor sensible. Además, el dolor en los animales es limitado en la duración y en el espacio. En cambio, el hombre está sujeto a toda clase de males y sufrimientos que amargan su existencia (p. 138).

Según George Augustin (2016) la vida debe ser, pero reina la muerte; la justicia debe ser y el mal no debe ser, pero es claro y evidente que el mal reina en todos los aspectos y dimensiones del mundo; el sentido debe ser, pero el hombre a lo largo de la historia se ha encontrado sinsentido. Estas situaciones generan en el hombre un sentimiento de dolor y sufrimiento profundo y radical, que nadie más que él es capaz de experimentar con todos sus sentidos, de ahí que muchos filósofos expresen y postulen que el único ser en el universo que

sufre es el ser humano, pues él además de poseer conciencia de su corporeidad posee una conciencia de su tendencia hacia la vida del espíritu, que muchas veces choca con su vivencia cotidiana, donde solamente percibe dolor, muerte, sufrimiento y agonía (p. 110).

2.4. Clasificación del mal

Muchos filósofos a lo largo de la historia se han interesado en profundizar sobre diferentes aspectos del mal. Acerca de una tipología, categorización o clasificación del mal, el filósofo más reconocido es Leibniz, sin embargo, resulta interesante detenerse y analizar otras posturas y puntos de vista, dignos de ser estudiados, como es el caso del Aquinate.

2.4.1. Clasificación de Leibniz

Según expresa Guillermo Fraile (2000) una filosofía que presenta el mundo actual como el mejor de los posibles no podía eludir la tremenda dificultad que plantea el problema de la existencia del mal. ¿Cómo puede conciliarse la existencia de un Dios bueno, que obra y crea conforme a la ley de lo mejor, con la realidad de un mundo en que abundan los males? Ante estas cuestiones surge una de las divisiones más clásicas del mal, la propuesta de Leibniz (p. 686-687).

Por ello, Fernández y Soto (2006) defienden que Leibniz fijó tres dimensiones del mal, con su distinción clásica sobre el mal físico, el que ocasiona la naturaleza; el mal moral, causado por el hombre; y el metafísico, el resultante global del ser creado. Los tres se relacionan y están vinculados, pero según él, el metafísico es la explicación última de la que derivan los otros (p. 140).

2.4.1.1. Mal metafísico

Para Fernández y Soto (2006) este mal es una limitación propia de la naturaleza de la criatura, por naturaleza todo lo creado posee limitaciones; de lo contrario, si poseyera todas las perfecciones sería otro dios, lo cual es totalmente absurdo; de esta manera es claro que Dios o no crea absolutamente nada, o solamente crea seres limitados e imperfectos, que no posean el mismo grado de perfección que Él mismo posee. El mal, así entendido, es algo impregnado en la esencia de todas las cosas, aunque no como algo positivo, sino como algo negativo, de manera que en lugar de tener causa eficiente parece más bien poseer una causa deficiente (p. 141-142).

2.4.1.2. Mal moral

Argumenta Santacruz (1991) que este mal es prácticamente el pecado, que está totalmente disfrazado de un bien aparente. Leibniz afirma que, es el origen de todos los males físicos y que Dios de alguna manera lo permite. Tiene su causa en el hombre, aunque al final se basa en la imperfección que posee la criatura por naturaleza (p. 195).

2.4.1.3. Mal Físico

Según Fernández y Soto (2006) el mal físico es consecuencia del mal moral, es una especie de producto del pecado. Sin el mal moral no existiría el mal físico en las criaturas racionales; así parece exigirlo el paralelismo entre la finalidad y la eficiencia (p. 140-141). Por ello Veda (1987) también ensaya otra explicación, dice que el mal físico se justifica como secuela de la limitación de la criatura. Esta limitación es lo que hace resplandecer mejor el orden

universal. Dios crea un cosmos y no un caos, un universo ordenado y no un mundo sin medida. Pero dicho orden implica la jerarquía y subordinación de lo inferior a lo superior (p. 222).

2.4.2. Clasificación del Aquinate

Expresa Grison (1968) que es importante considerar también la clasificación de Santo Tomás sobre el mal, a saber, el pecado, el mal de pena y los males de la naturaleza. Aunque esta definición es más desconocida que la Leibziana, podemos asegurar que es más aceptable porque cumple con más requisitos metafísicos y corresponde a una realidad más fundamentada y coherente en sus nociones.

2.4.2.1. Mal moral

Podemos afirmar que el pecado o mal moral es el mal por excelencia, porque se opone estrecha y directamente al bien increado; contradice claramente el cumplimiento de la voluntad divina. Este tipo de mal excluye por completo el orden que viene del fin último, por tanto, es absolutamente un mal.

2.4.2.2. Mal de pena

La pena, en el ser personal, es lo que repugna a la voluntad. Para la experiencia humana es la causa del sufrimiento, los males del cuerpo, el hambre, la enfermedad y la muerte, los males del alma, la tristeza, los fracasos, las pérdidas, obstáculos para alcanzar el conocimiento de la

verdad, pasiones que lo oscurecen, etc. La pena es un mal menor que el moral. La pena se opone al bien de la criatura, como el pecado la pena puede ser infinita en cierto modo.

2.4.2.3. Mal de la naturaleza

Los males de la naturaleza se sitúan en un plano muy inferior. El dominio inferior de las corrupciones arrastra necesariamente el devenir de los seres. Los minerales se transforman en sustancia viva, los alimentos son quemados en nuestro organismo, la planta perece al alimentar al animal, el cual, a su vez, se convierte en presa de una especie más fuerte. En el animal el dolor afecta el orden de la sensibilidad. La naturaleza es la sede de muchos males de los que habrá que dar cuenta (p. 223-224).

2.5. El Dios cristiano y el mal en el mundo

Neusch (2010) ostenta que el mal no es desconocido para nadie, puesto que ronda alrededor de toda la vida humana. Sea cual sea el aspecto del que se revista, el mal, golpea a la humanidad de manera interminable, el mal parece adosado a la existencia como su sombra, parece que aunado a la existencia humana se encuentra la vivencia del mal a lo largo de la vida. Las dimensiones de este enigma se incrementan aún más si se tiene en cuenta que la existencia nos es dada por un Ser Supremo, Dios; el mal pone entonces en cuestión la existencia misma de Dios, del cual además se dice que es bondadoso y todopoderoso. Pues bien, el mal hace cuestionarse, o bien su bondad, o bien su omnipotencia, puesto que el mundo parece reflejar que el mal es más fuerte que Dios en todos los aspectos posibles (p. 9-10).

Enuncia Estrada (2001) que la fe cristiana en nuestros días tiene como gran trasfondo acontecimientos concretos impregnados por completo de maldad, sufrimiento, dolor y muerte, tal como lo son Auschwitz y Hiroshima, las hambrunas en muchas regiones del mundo o las guerras del Oriente, la muerte de inocentes a causa de conflictos de poder entre diversas naciones del mundo. No es posible defender y seguir manteniendo el antiguo fideísmo providencial, no puede sostenerse la idea de un Dios cuidador de su creación. En la actualidad es necesario analizar y reformular la creencia en la paternidad de un Dios creador y providente (p. 169).

De ahí que Fraijó (2010) considere de suma importancia señalar que la historia de la religión cristiana, desde sus orígenes, es una prolongada meditación sobre el mal y una generosa actuación contra él, pues es esencial para el cristianismo conferir un nuevo significado al sufrimiento. El dolor, el mal, ya no puede ser concebido al estilo de Leibniz, que creía que era casi nada. El mal es siempre excesivo, todos sufrimos, desde los más jóvenes hasta los más adultos, desde los más buenos hasta el peor de los malvados. Pero, en nuestros días, es insuficiente que se dulcifique el mal, el sufrimiento, con el aroma de una espiritualidad, sin duda bien intencionada, pero torpemente aducida, que muchas veces sólo viene a crear un mundo lleno de fantasía, enajenado de la realidad que vive la humanidad (p. 264-265).

Gesché (2010) expone que, en la actualidad, se ha descifrado que Dios está verdaderamente afectado por el mal. Desde el justo Abel, pasando por Raquel que llora por sus hijos y a la que nunca se le dio una respuesta, desde Jesús abandonado al morir en el madero, esas voces jamás han dejado de oírse, se han prolongado a lo largo de la historia, de generación en generación, en las circunstancias adversas que experimenta el hombre, que se hacen oír por medio de gritos desesperados que nacen en el seno mismo de la fe (p. 183).

Abumalham (2010) postula que muchas personas creen que las malas acciones son castigadas por Dios, pues argumentan que cuando se trata de descifrar el porqué del sufrimiento

de los niños, principalmente, la respuesta es un castigo divino, pues Dios sabe que aquellos infantes, una vez llegados a la edad adulta, se convertirían en infieles, y, por lo tanto, les enviaba un castigo que los hiciera reflexionar y escarmentar.

Pero si se tratará solamente de castigar y reprender a los injustos, ¿por qué incluso los justos experimentan el mal, la pena, el sufrimiento y la angustia? El precedente lo hallamos incluso en el libro bíblico de Job, en el cual se plantea por una parte la intervención del Diablo y, por otra, se acude a la retribución para recompensar los sufrimientos del justo. Pero lo que en el libro es importante subrayar es que el personaje, uno de los profetas, sufre una serie de desgracias inducida por el espíritu maligno, que intenta apartar a este hombre del buen camino. Como resiste a pesar del sufrimiento, e invoca a Dios para que lo libere, especialmente acudiendo a su misericordia, este lo hace y le compensa dándole otra familia y retribuyéndole con creces los bienes de los que se había visto privado (p. 168-172).

De esta manera, según García Norro (2010), el sufrimiento de Job, el justo que padece todo tipo de males, no procede de una falta previa, su dolor es inexplicable de acuerdo con la ley de la retribución. El mal es un escándalo inexplicable; el justo sufre, el injusto goza. Negarlo añade nuevos males al mundo, la falsedad y la injusticia respecto del sufriente. No hay vínculo patente entre la perversidad y la infelicidad, entre la bondad y la vida dichosa, al menos no lo encontramos en nuestro paso por la vida terrenal (p. 218).

Algo parecido cabe afirmar del Nuevo Testamento, manifiesta Fraijó (2010). El gran grito final de Jesús en la cruz legitimó para siempre el desgarró de la teodicea. El mal estuvo abrumadoramente presente en la historia de Jesús, el mal llegó al punto máximo en la crucifixión. La sobrecogedora pregunta de Jesús: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? debió turbar hondamente a los escasos testigos de aquella ejecución. Estremece pensar cuántas veces, a gritos o en silencio, se habrá repetido la misma pregunta desde todas las esquinas de la tierra,

cuántas personas en diversas circunstancias han experimentado el abandono, el silencio, la indiferencia y hasta cierto punto la crueldad de un Dios totalmente apático a la vivencia de la humanidad (p. 257-263). Respecto a la vivencia del mal experimentada por Jesús en el momento de la crucifixión, escribe Nietzsche:

¿Podríamos imaginar, aun sirviéndonos de todos los mayores refinamientos del espíritu, un cebo más peligroso que éste? ¿Algo que igualara por su poder de seducción, por su fuerza de atracción y fascinación este símbolo de la santa cruz, esta terrible paradoja de un Dios crucificado, ese misterio de una inimaginable y última crueldad, la crueldad loca de un Dios que se hace crucificar él mismo por la salvación de la humanidad? (Nietzsche, 1993, p. 153).

Fraijó (2010) enuncia que la ejecución de Jesús no puede ser, evidentemente la respuesta cristiana al enigma del mal. Al contrario, lo agudiza, la muerte de Jesús viene a complicar por completo todo el panorama. Es importante destacar que, Pablo fue consciente de ello, captó que el Crucificado, filosóficamente, sólo podía ser motivo de plena necesidad y escándalo. Tampoco los cristianos que vinieron después cifraron grandes expectativas filosóficas en el Viernes Santo. Más bien, estuvieron de acuerdo en que había que dar a Dios una nueva oportunidad de que se justificase sobre esta cuestión.

Los evangelistas fueron conscientes de la pasión en la vida de Jesucristo. Cabe mencionar que, incluso los primeros siglos del cristianismo fue una prolongación de la pasión de Jesús, muchos cristianos fueron martirizados injustamente. El problema del mal fue siempre, incluso para los creyentes, la prueba de fuego de la fe. Él es quien convierte a Dios en profundamente objetable. Cabría incluso afirmar que, para el creyente, el mal es una pesada sobrecarga. Además

de padecerlo, el creyente tiene que compaginarlo con la existencia de un Dios bueno y todopoderoso. El paciente y sostenido dialogo con Dios sobre las vicisitudes de este mundo puede convertirse en sobrecarga. Al sostener que Dios es el creador de toda la realidad, el cristiano convierte a Dios, indirectamente, en responsable último y misterioso de todo lo que ocurre, incluso del sufrimiento y del dolor.

El problema del mal, tratando de dejar una buena imagen de Dios, es un tema aún pendiente. Siguen resonando a lo largo del mundo y en todas las etapas de la historia, ¿no había otra salida? ¿No podía Dios evitar los incontables viernes santos de la historia de la humanidad? ¿Por qué Jesús debía morir crucificado? ¿No podía Dios escoger otro camino? ¿Es mejor un mundo con guerras, campos de concentración, terremotos, volcanes en erupción, y niños famélicos que sin ellos? ¿Es que Dios no podía elegir otra alternativa? (p. 257-274).

Gesché (2010) expone que, desde el libro del Génesis, Dios no ha dejado de verse acusado por el mal que existe en el mundo. “Es la mujer que tú me has dado”, replicó Adán. Caín dirá a Dios respecto al fratricidio de Abel: “no eres tú, Creador, ¿el guardián de mi hermano?, ¿por qué voy a serlo yo? Martha dirá a Jesús: “si hubieras estado aquí, no habría muerto nuestro hermano”. En la Escritura los textos son tan numerosos, variados y elocuentes que sería complicado mencionarlos todos. Además, incluso en el culto católico sigue resonando está acusación, de manera muy discreta se difunde la idea de un Dios cruel, pues al recitar *Kyrie eleison* puede darse a entender que Dios podría no tener piedad de la humanidad. Esto lleva a pensar que la Escritura presenta de alguna manera un pensamiento arcaico que ha conservado las huellas de un Dios sin misericordia, un Dios irracional (p. 187-189).

Según Estrada (2001) los que siguen al Dios de Jesús, a ese Dios que al parecer no es capaz de enviar legiones angélicas contra los malvados, tendrán que beber también del cáliz del sufrimiento y de la amargura. La fe en la paternidad divina acarrea a los seguidores de Jesús la

misma persecución de los piadosos, quien sigue a Jesús tendrá que experimentar en mayor intensidad el dolor y el sufrimiento (p. 173).

Bahnse (1996) manifiesta que, el filósofo del siglo dieciocho, David Hume, expresó el problema del mal de una manera fuerte y desafiante: “¿Está Dios dispuesto a impedir el mal, pero no es capaz?, entonces es impotente. ¿Es capaz, pero no está dispuesto?, entonces es malévolo. ¿Es capaz y al mismo tiempo está dispuesto? ¿De dónde, entonces, viene el mal?”. Lo que Hume estaba argumentando es que el cristiano no puede aceptar de manera lógica estas tres premisas: Dios es todo poderoso, Dios es absolutamente bueno, y, sin embargo, el mal existe en el mundo. Si Dios es todopoderoso, entonces debe ser capaz de impedir o eliminar el mal, si lo desea. Si Dios es absolutamente bueno, entonces ciertamente desea impedir o eliminar el mal. Sin embargo, es innegable que el mal existe (p. 167).

Estrada (2010) expresa que preguntar a Dios sobre porque existe tanto mal en este mundo pensado, querido y creado por Él, es una comprensible reacción creyente de todo hombre ante un mundo que genera dolor. Estas grandes interrogantes son totalmente filosóficas y religiosas, por lo tanto, van más allá de todos los datos de la ciencia, aunque no pueden colisionar con ellas, y las posibilidades de una creación diferente surgen espontáneamente, es normal que el hombre anhele, sueñe y fantasee con un mundo más perfecto, donde no exista ninguna clase de mal y donde todo refleje claramente la bondad de Dios. Desde la concepción de un Dios creador y libre, siempre se podría preguntar por intervenciones divinas en el universo, en la línea de Newton sobre el gran relojero que ajusta la maquinaria para mejorarla; el ser humano quisiera que Dios remediara todos los males y la creación fuera más bella. Desde la ciencia hay que rechazar al dios tapagujeros, es más, desde la ciencia se cuestiona la misma existencia de Dios, pero desde la religión, ¿que impide que Dios intervenga en el curso natural para mitigar el dolor que produce? El cristianismo siempre ha defendido la posibilidad de intervenciones divinas, sin que

necesariamente vayan en contra de las leyes naturales. Si el universo no está absolutamente cerrado y hay márgenes de indeterminación y posibilidades no realizadas, no habría que excluir por principio una acción del creador en contra de males evitables. Pero el hombre experimenta constantemente que Dios no interviene o, desde la expectativa humana, sólo lo hace excepcionalmente mediante los milagros y casos concretos que muestran su poder y majestad. Pero, sin duda, la mejor respuesta a esta interrogante humana es la ciencia y el progreso.

Con todo lo mencionado anteriormente, es claro que la sociedad ofrece una malla de instituciones, costumbres y usos, leyes y orientaciones en las que cristaliza el mal como una fuerza envolvente que lo impregna todo. Se hace presente en estructuras sociales de pecado (familiares, educativas, religiosas, políticas, etc.) que influyen en los miembros de la sociedad. Hay estructuras pecaminosas que preconditionan a las personas y favorecen los males sociales.

De ahí que el sufrimiento del inocente impugna la teodicea y cuestiona la providencia divina, que asume el riesgo del mal inútil y sin provecho. Más allá de la queja, que no rompe la relación con Dios, hay una rebelión contra una divinidad permisiva, cómplice del mal por acción u omisión. La realidad del mal bloquea la confianza en Dios y en su providencia omnipresente. Su silencio se interpreta como signo de su inexistencia. ¿Por qué Dios no se muestra más en los sufrimientos? ¿Qué es lo que hace que algunas personas tengan experiencias potenciadoras, que achacan a Dios, mientras que otras nunca las tienen? Si Dios es omnisciente y omnipresente, su ausencia cuestiona su existencia o su bondad. Si la fe es un don y una gracia, poco pueden hacer las personas que no la tienen. Referirse al misterio de Dios implicaría intentar explicar el mal desde alguien que es también inexplicable.

Por eso, el mal escandaliza y cuestiona el control divino. Y si la divinidad no interviene, porque la historia, como la naturaleza, tiene su propia dinámica autónoma, ¿para qué recurrir a Dios en los acontecimientos? Una deidad ociosa es innecesaria y el silencio cuestiona su bondad

¿No será que no existe?, dicen los ateos. Ignorar la validez de la pregunta es apagar la razón. La teodicea quiere justificar una providencia que no aparece como tal y justificar el desorden moral, haciéndolo un pretexto para el bien. La desgracia humana alcanza a un Dios que se pretende garante del hombre, desde Abel y Caín hasta nuestros días. Si a esto se añade su opción providente por los pobres, los que sufren y los oprimidos, más resalta la limitación de su acción. Pero no cabe duda de que estas experiencias oscurecen la creencia en su providencia e, intuitivamente, dificultan creer en su poder, omnisciencia y bondad infinitas (p. 212-224).

George Augustin (2016) pone de manifiesto que en la actualidad se afirma que el ser humano, al confesar alguna creencia religiosa, se crea enredosos espejismos llenos de ilusión y fantasía, de ahí que brote espontáneamente una manera distinta de sufrir, cuando sus expectativas no son cumplidas, cuando son abandonados por la idea del dios que se han creado, cuando no son socorridos por el ser que posee más poder en el mundo. ¿No es con esto el ser más estúpido de todo el cosmos?

Se comprende que la protesta, que puede ser noble desde una actitud creyente, como en Dostoievski, o respetuosa con la fe, como en Camus, acabe por convertirse en auténtico sarcasmo, cuando se pasa al ataque directo contra una idea de Dios que, a base de matizaciones sutiles o de retóricas edificantes, no puede ocultar la terrible y escandalosa contradicción que propone a la conciencia humana, como si representase la fe en el Dios de Jesús, y no exactamente su contrario. El sarcasmo puede ir desde la única disculpa de que Dios no existe de Stendhal, una boutade que Nietzsche envidiaba, hasta la terrible ironía de Sartre en *Le Diable et le bon Dieu*; ironía injusta y aun burda en la idea de Dios que presupone; pero que, todo hay que decirlo, cuenta con demasiados apoyos en esa nebulosa teológica que no quiere aclararse del todo, dejando siempre flotando la idea de que Dios podría si quisiese, pero ha decidido crear el mundo de esta manera (p. 111-112).

2.6. El mal amenaza la creencia en algunos atributos de Dios

Die Eigenschaften der höchsten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, sind also auch drei: Erstlich die Heiligkeit desselben als Gesetzgebers (Schöpfers) im Gegensatze mit dem Moralisch-Bösen in der Welt.

Zweitens die Gütigkeit desselben als Regierers (Erhalters) im Contraste mit den zahllosen Übeln und Schmerzen der vernünftigen Weltwesen.

Drittens die Gerechtigkeit desselben als Richters in Vergleichung mit dem Übelstande, den das Mißverhältniß zwischen der Straflosigkeit der Lasterhaften und ihren Verbrechen in der Welt zu zeigen scheint (Kant, 2011, p. 18).

Para Torres Queiruga (2011) el problema es difícil de solucionar, porque, incluso negando a Dios, no por eso el mal deja de estar ahí, ni preserva su coherencia con la cultura secular en que se mueven, pues ha quedado claro que la objeción sólo tiene sentido bajo el presupuesto de un intervencionismo extra-mundano. Son las pístediceas creyentes; en concreto, es la teodicea cristiana, pues de ella tratamos, la que tiene la verdadera exigencia de aceptar sin atenuaciones el sinsentido de la pregunta. En realidad, aquí hay un sujeto a quien preguntar; sin embargo, en sí también para ella carece de sentido el dilema. Porque, como ha mostrado, ese sujeto, Dios, en quien cree y a quien se dirige la pregunta, es totalmente refractario a lo que esta supone: la idea de un dios que fuese o impotente o cómplice del mal, negaría lo más esencial de la experiencia bíblica, que confiesa a Dios como creador y por tanto omnipotente, como salvador y por tanto amor y bondad sin medida (p. 168-171).

2.6.1. El mal y la santidad de Dios

Según Neusch (2010), el mal es un desmentido de su santidad. De Dios se dice que es el legislador lleno de sabiduría, pero, ¿quién puede seguir creyendo en su santidad cuando se le ve en medio de los malvados, favoreciendo sus planes, y que al mismo tiempo no hace caso de sus amigos, los fieles a la ley? Al parecer, en lugar de defender al inocente, Dios pacta con los malvados, Dios da la espalda a quienes permanecen con Él y se muestra favorable hacia quienes le dan la espalda (p. 26-28).

Por ello Torres Queiruga (2011) expresa que el desafío es tan serio, que realmente, pareciera que Dios es todo lo contrario a lo que se dice y piensa de Él. Incluso la confusión llega a hacer sentir sus fuertes efectos incluso dentro de la fe y la teología. En la misma discusión teodiceica, y no siempre por autores increyentes, aparecen expresiones que reconocen lo contradictoria y absurda, incluso inmoral, que puede resultar la idea de Dios. Valgan como muestra estas palabras de D. Z. Phillipps, que se refiere directamente a un ensayo sobre el libro de Job, pero donde él ve retratada la teodicea, retrata a Dios peor que un padre decente normal. Poniéndonos en lo peor, dada la extensión del experimento divino con el sufrimiento humano, retrata un verdadero monstruo. Lejos de aceptar la idea de un Dios santo, parece afirmarse la imagen de un Dios sádico (p. 171-172).

2.6.2. El mal y la bondad de Dios

Él sólo nos ha hecho ver cuánto nos ama Dios y con qué exactitud ha provisto todo cuanto nos atañe; que teniendo cuidado de los pajarillos, no abandonará a las criaturas racionales, que le son infinitamente más queridas; que están contados todos los cabellos de nuestra

cabeza; que el cielo y la tierra perecerán antes que se cambie la palabra de Dios y lo que pertenece a la economía de la salvación; que Dios atiende mejor a la más pequeña de las almas inteligentes que a toda la máquina del mundo; que no debemos temer a los que puedan destruir los cuerpos, pero que no podrían dañar a las almas, puesto que sólo Dios puede hacerlas felices o desdichadas (Leibniz, 1955, p. 83).

Para Estrada (2010) todo deriva de la esencia divina, y la acción libre creadora es también necesaria. La deidad no puede por menos que crear el mundo, que es parte de su divinidad. Ésta es la línea a la que apuntan los diversos panteísmos clásicos y los panenteísmos modernos, como el hegeliano y el de la filosofía del proceso de Whitehead, que defiende una fuerza divina que acompaña el devenir del universo y se realiza simultáneamente con él. Una respuesta coherente con este planteamiento es la del humanismo ateo. La mejor excusa para este Dios amoral, por su indiferencia hacia una creación con mal, sería su no existencia. Si todo lo que ocurre remite a Dios, más allá de las causas segundas, resulta inviable la afirmación de un Dios bondadoso (p. 197).

Neusch (2010) argumenta que el mal es un desmentido de la bondad de Dios. Se dice que Dios vela providencialmente de por sus criaturas. Pero ¿cómo detectar la bondad de Dios en un mundo en el que el mal no deja de testimoniar lo contrario? Por citar algún ejemplo del personaje que ha experimentado estas cuestiones, podemos decir que, más que una criatura envuelta por la bondad de Dios, Job se siente mercenario, maltratado, lleno de amargura, sin esperanza. Así, en lo más profundo del sufrimiento, el hombre tiene la experiencia, no de un Dios de bondad, sino de un cazador que persigue a su presa con furia (p. 26-28).

Para Torres Queiruga (1995) todas nuestras afirmaciones acerca de la bondad divina parecen estrellarse contra la roca, del mal, clavada en el corazón de la humanidad (p. 89).

Igualmente, Claudel (1959) expresa que el hombre actual tiene la noción de un Dios de amor y de generosidad infinita, pero también percibe en el mundo los signos de una catástrofe supracósmica. De ahí que surja su inquietud, pues se pregunta cómo es que este mundo que depende de una bondad infinita, amorosa y soberana lleve unos estigmas que más bien se asemejan a la obra de una voluntad totalmente perversa y llena de maldad (p. 255).

Neusch (2010) pone en manifiesto que, recientemente, la madre Teresa decía a una persona que el sufrimiento es signo del amor y la bondad de Dios. A la pregunta: ¿Cómo entiende usted el sufrimiento? Respondía que es un beso de Jesús, una muestra de cercanía en el Calvario. La persona la miro y expresó que entonces le dijera a Jesús que dejara de besarla. Al parecer, Dios no es bueno, al contrario, Él es responsable de todo mal. En el lenguaje expresado por esta mujer, reconocida por la Iglesia como Santa de la caridad, se establece un vínculo demasiado directo y estrecho entre Dios y el sufrimiento, en el que es inevitable que Dios sea considerado como perverso. Un Dios que produce o permite el mal con vistas a estar cerca de nosotros es un Dios del que no se puede sino desear que se aleje de nosotros (p. 96-98).

Señala Estrada (2010) que hablar de la bondad de la creación y del mejor de los mundos posibles resulta cínico para las personas afectadas por el sufrimiento, la angustia y el sinsentido. No es que no tengan fe en Dios, sino que la creación óptima carece de plausibilidad. La indiferencia leibniziana ante el sufrimiento contraviene la concepción de un Dios que actúa por amor y bondad; defiende al creador y su obra, a costa de legitimar el sufrimiento, como los amigos de Job. La respuesta a esta hermenéutica es el ateísmo contemporáneo (p. 204).

Torres Queiruga (2011) aclara que es una consecuencia que no se escapa siquiera a la consideración de la conciencia sencilla y espontánea, que jamás aceptaría la bondad ni reconocería la mínima honestidad de una persona que, pudiendo acabar con el hambre y el sufrimiento de los niños, o impedir el horror de los distintos holocaustos, no lo hiciese, fuesen

cuales fuesen los motivos. Basta hojear la prensa o escuchar los telediarios cada vez que se produce una gran catástrofe, para advertir lo viva y extendida que está esta percepción, y lo suicida que para la fe resulta alimentarla con ambigüedades en un Dios ajeno a todo mal acaecido a la humanidad entera. Este es el momento más adecuado para calibrar en toda su devastadora eficacia las protestas que en la literatura han puesto en carne viva la pregunta.

Pues bien, siendo incomprensible verdaderamente y para siempre, el sufrimiento constituye una verdadera manifestación de la incomprensibilidad de Dios en su ser y en su libertad. En su ser, porque nosotros, a pesar de la terribilidad y de la amoralidad del sufrimiento, tenemos que confesar la pura bondad de Dios, la cual, sin embargo, no puede por lo mismo ser declarada inocente ante el tribunal del hombre que ha experimentado el dolor, el sufrimiento y el abandono de Dios en los momentos más terribles de la existencia humana. En su libertad, precisamente porque esa libertad de Dios, si es que ella quiere el sufrimiento de las criaturas, sigue siendo incomprensible, porque los fines sagrados que esa libertad pretende a través del sufrimiento, esos mismos fines, podrían alcanzarse también sin sufrimiento.

La gravedad final consiste en que este tipo de enfoque no se queda en las meras ideas o recluido en los gabinetes teológicos, sino que pasa a la pastoral, con consecuencias que, a medida que avanza la conciencia crítica y se pierde la contención tradicional de respeto ante lo sagrado, resultan cada día más graves, llevando en no pocos casos a la pérdida de la fe. Se multiplican, en efecto, los casos no sólo de niños horrorizados porque Dios ha querido llevarse a su mamá, sino también de adultos que ante desgracias terribles no pueden conciliar su visión de que Dios podría, pero no quiso evitarlas, la idea de un Dios que al parecer no quiere escucharlos y les da la espalda (p. 169-175).

2.6.3. El mal y la justicia divina

Dócil y humildemente, debemos someternos a cuantas pruebas nos envía. Como cuenta de Job la Biblia, debemos resignarnos con nuestro destino. Sin la voluntad del Todopoderoso, ni un solo cabello puede desprenderse de nuestra cabeza. Por grandes que sean nuestros pecados y nuestros crímenes, no tenemos derecho a condenarnos nosotros mismos ni alejarlos de la Santa Iglesia por nuestra propia voluntad; sería un crimen más grande e imperdonable, porque de ese modo nos mezclaríamos en las decisiones del Juez Supremo. Quizá, con motivo de su oficio de usted, le envía Dios una prueba, de la misma suerte que envía enfermedades y otras desgracias (Leónidas, 1951, p. 65).

Para Neusch (2010), el mal es un desmedido de la justicia divina. De Dios se dice que es justo, que recompensa a los buenos con abundantes gracias y dones y que castiga a los malos con toda clase de desdichas. Pero esta justicia se ve defectuosa, porque en el mundo los malvados generalmente quedan sin castigo, mientras que los buenos son mal recompensados. Un Dios que se comporta como un enemigo de los buenos y que se muestra inconstante hasta el punto de destruir lo que hace no puede ser considerado justo. En otros términos, pareciera que la Alianza, que es un pacto de fidelidad recíproca, no es traicionada sólo por el hombre, sino también por Dios, que le es infiel a sus creaturas (p. 26-28).

Señala Estrada (2010) que, ante la protesta de Job, que cuestiona el esquema de retribución de pecado-castigo y afirma que no hay fundamento moral para los sufrimientos que padece, la divinidad se remite a su obra creadora. Job se rebela contra un mundo indigno del creador y su queja refleja la exigencia humana de justicia y sentido, en Job se ven manifestadas las exigencias de la reciprocidad en el cumplimiento de la alianza (p. 199).

George Augustin (2016) expone que hace algunos siglos diversos ilustrados, ampliamente reconocidos en nuestros días, rompieron el estrecho, y hasta entonces importante, vínculo entre Dios y el hombre. Dios era considerado como el legislador universal, supremo y el mejor dador de recompensas y castigos. Quien en su actuación se atenía a Dios como Señor de la justicia, estaba también aliado con el Dios que recompensa con bondad y amor. Dios era la garantía de que el que actuara de manera correcta y adecuada recibiría también una recompensa en las mismas proporciones, o incluso una mayor compensación. Incluso en el caso de que una persona, como los mártires, hubiese de soportar desdicha y muerte, Dios la recompensaría junto a sí en el reino eterno, en el reino de su padre, el reino de los cielos, mientras que castigaría a los malvados para toda la eternidad, en la así llamada condenación eterna (p. 113).

Dios, por su infinita misericordia, ha tenido a bien librar a un pequeño número de hombres de esta condenación, y al dejarlos expuestos durante esta vida a la corrupción del pecado y a la desdicha, les ha prestado auxilios que les ponen en estado de obtener la beatitud del Paraíso que no concluirá jamás (Leibniz, s.d., p. 115).

Sucedería lo contrario, señala Estrada (2010), con aquel que violento o atente contra Dios, pero hay que cuestionar la posible condenación eterna, porque el imaginario religioso la define como el mal absoluto, sin posible bien alguno, con el que la providencia castigaría una libertad limitada. ¿No es una trampa, que mete el mal en el mismo Dios? Y, sin embargo, ¿podemos renunciar a la justicia divina, ante el sinsentido que genera la humana? ¿Se puede aceptar que Dios sea permisivo con el verdugo y deje sin respuesta el sufrimiento de la víctima? Compaginar el ansia personal de justicia y la misericordia infinita de Dios es una síntesis imposible para la

razón humana. Cualquier respuesta deja insatisfecho y persisten los males que generan absurdo (p. 222).

2.6.4. El mal y la omnipotencia divina

Entonces el tren hizo una maniobra, nos acercábamos sin duda a una estación principal. Y, de pronto, un grito se escapó de los angustiados pasajeros: "¡Hay una señal, Auschwitz!" Su solo nombre evocaba todo lo que hay de horrible en el mundo: cámaras de gas, hornos crematorios, matanzas indiscriminadas. El tren avanzaba muy despacio, se diría que estaba indeciso, como si quisiera evitar a sus pasajeros, cuanto fuera posible, la atroz constatación: ¡Auschwitz! (Frankl, 1991, p. 18).

Postula Neusch (2010) que en el Holocausto no hubo ningún milagro salvador, no hubo ninguna intervención divina en Auschwitz, Dios callaba. El filósofo Hans Jonas, especialista en religión, afirma que Dios no intervino, no porque no quisiera, sino porque Dios no pudo. Para él, la bondad de Dios sólo es compatible con la existencia del mal si Dios no es omnipotente. Después de Auschwitz no se puede seguir proclamando a Dios como Señor de la Historia. Dios no puede evitar ni remediar lo que allí ocurrió. Ninguna oración impidió la solución final, Hitler salió victorioso sobre millones de víctimas. El "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" forma parte esencial del suceso en Auschwitz. A veces no existe una respuesta y lo único que queda es la pregunta (p. 89).

Torres Queiruga (2011) expresa que, en este sentido, resulta especialmente llamativo lo sucedido con las palabras de Benedicto XVI en Auschwitz. Sus preguntas, nacidas de la buena intención del corazón y expresando la solidaridad con las víctimas, fueron a pesar de eso sentidas

por muchos como una paradójica confirmación del ateísmo: “¿Por qué, Señor, permaneciste callado?, ¿cómo pudiste tolerar todo esto?”. Y es que, más allá de la intención de quien las pronuncia, en su significado objetivo, esas preguntas dan por supuesto que, si Dios decidiese no callar o no tolerar, Auschwitz no hubiera acontecido. Pero, si eso fuese verdad, el papa estaría dando la razón a Epicuro, y a los que, suponiendo esa misma lógica, afirman que después del Holocausto la fe en Dios carece de sentido (p. 175-176).

Al entrar, a cada prisionero se le entregaba una pastilla de jabón y después..., pero gracias a Dios no necesito relatar lo que sucedía después. Muchos han escrito ya sobre tanto horror. Los que nos habíamos salvado, la minoría de nuestra expedición, supo aquella tarde la verdad. Pregunté a los prisioneros que llevaban allí algún tiempo a dónde podrían haber enviado a mi amigo y colega P. "¿Lo mandaron hacia la izquierda?" "Sí", repliqué. "Entonces puede verle allí", me dijeron. "¿Dónde?" La mano señalaba la chimenea que había a unos cuantos cientos de yardas y que arrojaba al cielo gris de Polonia una llamarada de fuego que se disolvía en una siniestra nube de humo. "Allí es donde está su amigo, elevándose hacia el cielo", fue su respuesta. Pero entonces todavía no comprendía lo que quería decir hasta que me revelaron la verdad con toda su crudeza (Frankl, 1991, p. 22).

Para Estrada (2001) Auschwitz y Hiroshima son el símbolo por antonomasia de la antiteodicea del siglo XX, se han transformado en el símbolo máximo de la crisis en Occidente. La ausencia de Dios en el holocausto ha generado un debate sobre si hay redención posible. Auschwitz es el acontecimiento más violento de la historia por la potencialidad de la razón instrumental al servicio del mal. En ningún momento de la historia encontramos una mayor

sistematicidad y poder destructivo del hombre. Además, el silencio divino acompaña las crueles imágenes bíblicas e interroga sobre una elección divina que ha favorecido la tragedia judía. ¿Qué decir de un Dios que ha sido el referente vital para la supervivencia de un pueblo disperso entre los otros y que, sin embargo, ha guardado silencio ante el holocausto? Si la religión ha salvado a Israel de la desaparición como pueblo, también ha sido la causa del holocausto. Ha sido un acontecimiento mucho más masivo que el de la pasión de Jesús, que constituye para los cristianos la gran crisis de sentido. Muchos hebreos asumieron Auschwitz desde una teología ortodoxa. Dios castigó con esa experiencia histórica los pecados del pueblo judío. El problema surge ante ese Dios castigador, que no vacilaría ante el genocidio, y con el mantenimiento de la teoría de la retribución, que interpreta los hechos históricos como castigos. Seguir rezando a ese Dios incomprendible es lo que les permite mantener esperanza y sentido en una experiencia que lo deroga (p. 157-168).

Cuando los prisioneros sentían inquietudes religiosas, éstas eran las más sinceras que cabe imaginar y, muy a menudo, el recién llegado quedaba sorprendido y admirado por la profundidad y la fuerza de las creencias religiosas. A este respecto lo más impresionante eran las oraciones o los servicios religiosos improvisados en el rincón de un barracón o en la oscuridad del camión de ganado en que nos llevaban de vuelta al campo desde el lejano lugar de trabajo, cansados, hambrientos y helados bajo nuestras ropas harapientas (Frankl, 1991, p. 43).

Torres Queiruga (2011) ostenta que la callada pregunta de tantos “¿por qué, Señor?”, la falta de claridad, la ausencia empírica de respuestas, la difícil relación con Dios, forman un conjunto que oscurece la vida humana, incluso la que se entregó en la fe. Y esto, en épocas como

la nuestra, de doloroso e intenso eclipse de Dios, se hace muy especialmente sensible (p. 148). Igualmente, Fraijó (2010), expresa que, según Nietzsche, Dios murió de piedad, de pena por no poder responder a todos los gritos de la humanidad, que constituyen el auténtico armazón de cualquier teodicea. Por otro lado, Bonhoeffer evoca la presencia de un Dios impotente y sufriente. Y es que un Dios que quiere y no puede, un Dios en debilidad, en definitiva, termina siendo el Dios crucificado (p. 279).

Ignoro con qué palabras debe una dirigirse a Dios. ¿Y qué pedirle? ¿Ganar el Reino de los Cielos? No creo en Él. Aquí abajo, las oraciones no dan gran resultado; yo recé en otro tiempo para que mi hijo no se separase de mí, y murió en un asilo. Yo pedí, cuando aún era muy joven, muchas cosas a Dios, y mis oraciones no sirvieron de nada. Ya no rezo nunca (Leónidas, 1951, p. 75).

Señala Fraijó (2010) que los creyentes eran conscientes de que la historia no les daba la razón, de que a la gente buena le pasaban cosas malas, y de que, con frecuencia, a los tiranos no les iba nada mal. La mirada bíblica sobre la omnipotencia de Dios no es nada filosófica. Lo que la Biblia hace es recordar acontecimientos históricos concretos en los que se cree que intervino el poder divino, pero no se ofrecen definiciones filosóficas de su omnipotencia. Es más, no es el concepto de *potentia* el que acapara la atención, sino el de *potestas*, traducido como autoridad. La Biblia ve en el poder de Dios un aliado contra el mal, pero siempre a largo plazo. El cristianismo cree que Dios es todopoderoso, pero es consciente de que ese poder no puede manifestarse en esta tierra. Lo bueno queda redimido al futuro (p. 274-282).

De la misma manera, Estrada (2010) argumenta que la teodicea cristiana se mueve en un doble frente: la defensa a ultranza de la trascendencia divina, de la que depende exclusivamente

lo creado, y el rechazo de que Dios sea la causa del mal. Las dos hermenéuticas son parciales y fragmentarias, se contraponen y equilibran. El resultado de esta doble dinámica es no poder explicar cómo surge el mal, la ambigüedad de Dios, como creador de un mundo con mal, y la relativización del concepto tradicional de omnipotencia, en cuanto que el mal subsiste, a pesar de las intervenciones divinas.

Si el creador no puede crear sin mal, sería como pedir la cuadratura del círculo, pues, ¿cómo se puede esperar que lo supere el redentor, que es el mismo creador? ¿Si Dios no puede superar el mal al crear, cómo puede salvar? ¿Qué esperanza es posible en un más allá sin mal si se afirma que el mal de lo creado es irrebasable? Se afirma la limitación del creador y, simultáneamente, se dice que, al salvar, crea sin esos límites, e incluso se utilizan las metáforas de una nueva creación.

La estrategia del bien como resultado del mal moral no convence racionalmente, porque el posible bien final no justifica los medios. Si se añade, además, la idea de condenación eterna, como resultado de una libertad contingente y muy limitada, el contrasentido del riesgo de la libertad aumenta. Surge el viejo problema de la tragedia griega, que contrapone la decisión última de los dioses a la libertad limitada del hombre; y la omnipotencia retributiva del dios justo sería una consagración del mal cuando afecta al que es más víctima que culpable.

Hay una contradicción en afirmar que el sujeto divino, que no puede evitar el mal al crear, lo va a superar posteriormente, con lo que afirmamos que sí puede evitarlo. La ontologización del mal acaba jugando una mala pasada a Leibniz y a sus seguidores.

Esto no obsta para devolver a Dios el billete de la creación, como proponía Dostoievski, ante el sufrimiento de los niños. Si intuitivamente la contemplación del universo lleva a la pregunta por Dios, también la magnitud del dolor humano lleva a interrogarse sobre su creador. Mucho más cuando los textos de las religiones, incluidos los bíblicos, narran múltiples sucesos en

los que Dios es causa directa o indirecta del mal. La idea de omnipotencia y permisividad lleva a recusar a Dios ante la acumulación de mal que hay en la vida. El ateísmo humanista está cargado de razones que motivan su rechazo de un ser divino, aunque la negación no sea el resultado de una demostración lógica por incompatibilidad con los hechos naturales. La repulsa de una vida que no merece la pena, se vuelve contra el creador y los otros, aunque no sean los causantes del mal. Hay males que quitan las ganas de vivir y de luchar. También dejan espacio a los que esperan en Dios, desde una creación fragmentaria, en la que la persona juega un papel esencial. El sufrimiento del inocente es inevitable desde la perspectiva de la naturaleza y de la historia (p. 201-222).

2.7. Dios y el mejor de los mundos posibles

Dios se resolvió libremente a producir las criaturas, y escogió entre una infinidad de seres posibles los que le plugo, para darles la existencia y componer el universo, y dejó a todos los demás en la nada. Esta proposición es, como la precedente, muy conforme también con esta parte de la filosofía que se llama teología natural. Es preciso fijarse un poco sobre lo que dice aquí, de que escogió los seres posibles que le plugo. Porque debe tenerse en cuenta que cuando yo digo: esto me place, es lo mismo que si dijera: yo lo encuentro bueno. Y así, la bondad ideal del objeto es la que agrada y la que hace que se le escoja entre otros muchos que no placen, o que placen menos, es decir, que encierran menos de esa bondad que me conmueve. Es así que sólo los verdaderos bienes son capaces de agradar a Dios, luego lo que más agrada a Dios y que es digno de ser escogido, es lo mejor (Leibniz, s.d., p. 114).

Hadjadj (2011) explica que el primero de noviembre de 1775 los muy católicos habitantes de Lisboa festejaban el día de todos los Santos cuando un enorme temblor de tierra sacudido tres veces la ciudad. Los fieles son triturados de un golpe mientras claman cantando la misericordia de Dios. Se abren del suelo grietas de cinco metros, los que pudieron escapar de ese abismo son conducidos hacia el mar que retrocede después de un maremoto; momentos después, el fuego arrasa por completo con el pueblo devastado. En total mueren más de sesenta mil personas, grandes y pequeños, buenos y malos, repartidos en cuatro categorías: los aplastados bajo los escombros, los tragados por la tierra, los ahogados por el oleaje y los carbonizados por las llamas. ¿A quién culpar? ¿A Dios? ¿Al destino? Este caso se comenzó a divulgar y lleno de avives el pensamiento de los ilustrados. Este temblor bastó para que Voltaire tirara por la borda la teodicea de Leibniz. Sin duda, lo que ha hecho tambalear la tierra hace que se tambalee la visión del cielo.

Es evidente que Voltaire no tiene en cuenta el mal personificado en un ser demoniaco, él va atribuyendo el mal de forma progresiva a la Providencia de Dios, según él este no es el mejor de los mundos posibles, sino que este mundo es el peor que pudo haber existido, para él Dios no es más que un maléfico ser que goza haciendo daño (p. 139-142).

¡Oh infelices mortales! ¡Oh tierra deplorable!

¡Oh espantoso conjunto de todos los mortales!,

¡De inútiles dolores la eterna conversación!

Filósofos engañados que gritan: "Todo está bien",

¡Vengan y contemplen estas ruinas espantosas!

Esos restos, esos despojos, esas cenizas desdichadas,

Esas mujeres, esos niños, uno sobre otro, apilados,

Debajo de esos mármoles rotos, esos miembros diseminados;
Cien mil desventurados que la tierra traga
Ensangrentados, desgarrados, y todavía palpitantes,
Enterrados bajo sus techos, sin ayuda, terminan
En el horror de los tormentos sus lamentosos días.
Frente a los gritos, a medio formar, de sus voces moribundas
y frente al espantoso espectáculo de sus humeantes cenizas
¿Dirán ustedes: "Es el efecto de las eternas leyes
que, de un Dios libre y bueno, necesitan la decisión?
¿Dirán ustedes, al ver ese montón de víctimas:
"Se ha vengado Dios; ¿su muerte paga sus crímenes?"
¿Qué crimen, qué culpa cometieron esos niños,
sobre el seno materno aplastados y sangrientos? (Voltaire, s.d., s.d.)

Para Estrada (2001) la filosofía de Leibniz sobre el mejor de los mundos posibles cayó por tierra en el terremoto de Lisboa. A partir de ahí se denunció la perversidad de la fe. La fe actual busca ante todo la justificación de Dios ante el tribunal de la razón, reconciliar a como dé lugar la paternidad bondadosa de Dios con el mal que se percibe en diferentes manifestaciones en el mundo. Al derrumbarse este optimismo fideista sobre la creación, arrastró la caída de un Dios Padre y Creador (p. 156-157).

Expresa Fraile (2001) que según Leibniz el mejor mundo no es aquel que está exento de dolor y de todo tipo de mal; si fuera de esta manera podríamos decir a priori que Dios lo habría elegido con preferencia al presente. Él argumenta que existen razones suficientes para que Dios haya tomado esta elección, y estas razones son, sin duda alguna una manifestación clara de su

bondad y de su amor; de donde se saca que lo que Dios ha elegido aventaja en diversos aspectos a lo que no ha sido elegido, y, por consiguiente, este mundo que Dios ha elegido y ha creado es el mejor de todos los mundos posibles. Podemos imaginar un mundo utópico o novelesco, pero esos mundos serían muy inferiores por no contribuir al bien pleno y óptimo de la humanidad entera (p. 686-687). Según Neusch (2010) para Leibniz Dios sólo ha podido crear el mejor de los mundos posibles, Él, siendo la bondad y sabiduría infinita, sólo ha podido elegir lo mejor. De ello se deduce que el mundo que vivimos, a pesar del mal, es mejor que cualquier otro.

A los ojos de muchos filósofos, este optimismo inasequible al desaliento que Leibniz mantiene contra viento y marea es indefendible ante el mal que reina en el mundo. Voltaire hace de él un hazmerreir. Camus afirma que, si el mal es necesario para la creación divina, entonces esa creación es inaceptable. Marcel Gauchet dirá que Dios es totalmente inaceptable. Otros, en base a lo dicho por Leibniz, niegan la existencia de Dios, puesto que, entre Dios y el mal, pues uno es considerado infinito y el otro finito, uno es considerado como victorioso y otro como vencido; ahora bien, a Dios se le ha considerado a lo largo de la historia como ser infinito; por lo tanto, si Dios existiera, ya no habría mal, pero el mundo se encuentra lleno de maldad; por lo tanto, Dios no existe (p. 89-90). Para Ángel González (1985) también el voluntarismo pesimista de Schopenhauer muestra una absolutización del mal. Para él, este mundo es el peor de los mundos posibles; él asegura que toda vida es dolor; por su origen y por su esencia, la voluntad está condenada al dolor, por ello, el mal de este mundo consiste en haber nacido (p. 311).

Ostenta Estrada (2010) que el ojo de Dios abarcaría el conjunto del universo y la infinitud de posibilidades, y su bondad le inclinaría a escoger lo mejor para el hombre, Él por su infinita bondad crearía toda una realidad maravillosa para la existencia de sus creaturas. El presupuesto es una creación perfecta, la que es posible para Dios, absolutizando el orden como punto de partida, a costa de minusvalorar la realidad del desorden (p. 202).

López Villegas (2010) manifiesta que lo que es propio de Leibniz es justificar este mundo como el mejor de los mundos partiendo de los mundos posibles que había en el entendimiento de Dios, de los cuales Dios escoge el mejor. Si los seres humanos entendieran suficientemente el orden del universo, se darían cuenta de que no puede ser mejor de lo que ya es, asegura Leibniz. ¿Qué es lo que habría que comprender mejor? Pero ya ha quedado bastante claro que existe una pregunta angustiante y que necesita respuesta en un mundo creado por Dios, por qué existe el mal. Leibniz no puede prescindir de Dios, al contrario, es un autor muy teocéntrico y hasta cierto punto apologeta, pues es un cristiano que defiende apasionadamente la existencia de Dios, la creación del mundo, la inmortalidad del alma y la recompensa y el castigo en la eternidad.

Para Leibniz, el crear un mundo que proviniera sólo de Dios y en el que los seres fueran dioses hubiera tenido mayores inconvenientes que este mundo, por eso Dios creó este mundo, siendo este el mejor que pudo pensar, desear, elegir y crear. La imperfección le viene a los seres porque fueron creados de la nada y porque ya tenían imperfección en las ideas eternas de Dios. En el entendimiento de Dios estas ideas de los seres ya tenían imperfección porque las ideas eran de hombres y no de dioses, no es que Dios les puso voluntariamente esta imperfección. Dios escoge este mundo y no es libre de equivocarse, es decir, su libertad es el no equivocarse. No hay para Leibniz libertad de indiferencia. Dios escoge el mundo que es el mejor de los mundos que hay en su entendimiento y no se equivoca.

Antecedentemente, Dios no quiere el mal, pero consecuentemente lo permite, como resulta evidente. Es importante resaltar, aun con todo lo mencionado anteriormente que quizá Dios pensó en un mundo sin mal, pero tomando en cuenta todos los detalles consideró como mejor un mundo con mal, por ello consecuentemente lo permite y su voluntad decretoria crea el mundo así. Dios escoge lo más conveniente. Antecedentemente, Dios no quiere el mal, pero

consecuentemente lo permite para no tener que sacrificar grandes bienes. Esta justificación del mal ya aparece en Santo Tomás y en San Agustín (p. 149-154).

3. Compatibilidad de la Providencia de Dios con el mal

Refiere Torres Queiruga (2005) que muchas de las soluciones que se han dado a lo largo de la historia a este problema muestran variadas incoherencias, e incluso, en muchas ocasiones, manifiestan algunas contradicciones. Ni un dios finito, ni un dios malvado y perverso, carente de toda bondad, resultan un concepto aceptable para dar una solución absoluta y definitiva. Más aun, el confuso recurso tradicional de un dios que podría evitar el mal, pero que, sin embargo, por razones inescrutables, no quiere hacerlo, e incluso, ama al mundo hasta el extremo de entregar a su hijo a la cruz para salvarlo, tampoco resiste el embate de una razón fuera de la teología estrictamente dicha (p. 98-108).

3.1. Causalidad del mal

Señala García Norro (2010) que para Ricoeur, en el mito adámico, la creación ha sido buena desde un comienzo, desde que Dios creó, movido por su inmenso y bondadoso amor, todo cuanto existe; pero en dicha narración, Dios ha dado un paso atrás, se ha quitado del centro para que así el hombre ocupe todo el escenario, para que él sea el protagonista central de toda la historia. En consecuencia, el mal aparece después de que se haya creado el mundo, y, por lo tanto, de ello no podemos culpar del todo a Dios, de él no queda más que responsabilizar por completo al ser humano con su voluntad, capacidad de elección y de obrar. No hay que buscar sus razones, no es necesario indagar en el conocimiento de estas causas, pues es el acto ininteligible de la libertad por el que la voluntad se desvía, se separa por completo del bien al que todo ser humano tiende. Por ello damos por entendido que todo mal es expulsado del ámbito divino, queda fuera de Dios.

En dicho mito aparece un tentador, manifestado en la forma de reptil astuto y engañoso que provoca la terrible caída del ser humano; pero sería interesante detenernos y analizar objetivamente este pasaje, pues quizá esta serpiente no es más que una parte existente en el interior y en las capacidades del ser humano, la seducción y elección de sí mismo proyectada hacia un objeto, cualquiera que este sea; cuando el hombre se siente tentado por el mal, no es Dios su causa y origen, sino el mismo ser humano, pues Dios no es tentado a causar el mal, ni se lo pone en bandeja de plata al hombre para que cometa ciertas acciones y equivocaciones, como mucha gente suele pensar erróneamente, incluso en nuestros días. Por ello, podemos afirmar que el ser humano es el único autor del mal, y las víctimas de sus actos son los demás hombres que sufren las consecuencias, muchas veces totalmente inhumanas, de los actos egoístas y desviados de un solo ser humano (p. 240-245).

Aquí surge para Grison (1968) una interesante cuestión, ¿si Dios no es causa del mal, al menos lo permite? Al respecto expresa San Agustín que, Dios, en dado caso de que permita el mal, no lo permitiría si su potencia y su bondad no fueran suficientemente grandes para obtener el bien, incluso del mal. Pero sólo Dios puede comprender el orden del mundo, sólo Él capta con toda claridad este bien del todo en vista del cual suceden imperfectos en los seres particulares. Incluso, el Doctor de la gracia, llega a afirmar que Dios ha juzgado mejor obtener un bien del mal que no permitir la existencia del mal, pues se rompería el orden que vemos en la naturaleza.

Pensemos por ejemplo en los males que observamos en nuestro entorno. En cuanto al mal acaecido en la naturaleza, podemos afirmar que Dios ha permitido que estos acontecimientos existan y ocurran porque sin ellos no habría generaciones para la perfección del universo. Sabemos que las transformaciones del mundo viviente se han hecho en el sentido de los organismos más complejos y más independientes de su ambiente. Dios los ha preparado dejando que desaparecieran multitudes de especies; con el paso de los siglos infinidad de especies han

desaparecido y muchas otras se han perfeccionado. En cuanto a la sensibilidad animal y al dolor que de ella resulta, surge la función en la conservación del individuo y en la evolución de las especies. El Doctor angélico ve una belleza suprema en la diversidad de los seres que existen; pero tiene muy en cuenta que, para que esta variedad sea perfecta y se realicen los grados del bien, son necesarios, en el orden material, criaturas corruptibles, y en el orden espiritual, voluntades libres, magníficamente dotadas, pero falibles por naturaleza. Sin embargo, el mal sigue siendo mal, no pertenece por sí mismo a la perfección del todo, sino sólo indirectamente (p. 228-233).

Por otra parte, según Fernández y Soto (2006), Dios no es la causa del mal metafísico, pues no puede impedir las limitaciones, si lo hiciese, la criatura sería ilimitada, completamente infinita. Y aunque no lo impide, tampoco lo produce, porque el término de la actividad creadora de Dios no puede ser algo negativo, sino algo positivo, es decir, no puede ser un no ser; Dios no es, pues, responsable del mal metafísico.

Tampoco, Dios, puede ser responsable del mal moral, pues este tipo de mal es consecuencia de esa limitación original del ser humano. Dios es la causa de la perfección de las acciones de las criaturas, pero la causa de los defectos que hay en sus acciones es limitación original de las criaturas, no es culpa o querer divino.

Dios, además, no es responsable del mal físico, porque el sufrimiento es consecuencia del mal moral, es decir, una consecuencia del pecado cometido por los hombres. Dios no puede evitar el mal físico, pues tampoco puede evitar el mal metafísico; y, por otra parte, además, tampoco puede producir el mal físico, porque tampoco puede causar el mal metafísico. De ahí que se deduzca que Dios no puede ser la causalidad del mal existente en el mundo (p. 140-141).

Para Torres Queiruga (2005), más que aceptar y hacer nuestra la postura agustiniana, es necesario tener presente y comprender que, si hay mal en el mundo no es porque Dios lo quiera o

lo permita, sino porque realmente no puede ser de ninguna otra manera. Por ejemplo, si vemos a un niño sufriendo de cáncer, y a su madre junto a él, no necesito hacer un esquemático y vicioso ejercicio lógico para saber que se trata de una situación que la madre no puede evitar, que no está en sus manos darle solución. De ahí podemos deducir que el precio de nuestra condición no tenía otra salida; dando por supuesto que un mundo sin mal fuera posible, la inevitabilidad objetiva se convertiría en impotencia subjetiva de Dios. Por otra parte, confesarle omnipotente y no negar el mal amenaza por completo el atributo de su bondad. No obstante, siendo realistas no se trata de que Dios no quiera evitar el mal porque no es bueno, o que no pueda porque, como la madre ante su hijo, Dios no es omnipotente. Lo que pasa es que esas frases son como azotar el viento, son argumentos que construyen edificios sobre el viento, es como edificar una casa sobre la arena del mar. Dado que un mundo sin mal es una contradicción, una nada, un mero *flatus vocis*, decir que el mal es inevitable no repercute en la bondad y omnipotencia divina. Dios no es ni menos omnipotente ni menos bueno porque nosotros enunciemos que no puede hacer un hierro de madera o un círculo cuadrado. El mal no es un problema de Dios, sino de la creatura; no del Ser, sino del ente; simplemente enuncia las limitaciones del mundo (p. 110-122).

Expresa Estrada (2001) que la fe en una paternidad divina que se hace presente en la historia exige también exculpar a Dios del protagonismo que le atribuimos en la actualidad. Dios no quiere, ni es la causa de lo que acontece en la historia. Debe quedar muy claro que Dios no es quien nos castiga, pero tampoco es quien nos recompensa con los sucesos acaecidos en la historia; la historia posee autonomía y un dinamismo propio. Dios no es el agente de cuanto acontece con el transcurso del tiempo, es el hombre, y Dios sólo puede serlo en cuanto que el ser humano se deja inspirar por Él, motivar y conducir (p. 170-171).

Por otra parte, Cornman y Lehrer (2006) argumentan como importante resaltar que, Dios creo a los seres humanos a su propia imagen y semejanza, sin lugar a dudas, es esta la razón por

la que las personas gozan y disfrutan de libertad. Y puesto que los seres humanos son seres libres, son ellos y no Dios los responsables del sufrimiento y del mal que vemos en el mundo. La actitud de los hombres contra los mismos hombres llega incluso a ser terriblemente inhumana, ejemplos tenemos muchos: el canibalismo, la inquisición, los campos de concentración y el bombardeo a miles de personas, asesinatos, extorciones, secuestros, y demás atrocidades, de las cuales Dios queda excluido por completo (p. 416-417).

Entonces, Torres Queiruga (2005), manifiesta que el mal, ya no puede ser simplemente extrínseco, de suerte que atribuirlo sin más a Dios equivale a negar la misma autonomía en que se apoya la protesta contra Él. La nueva situación exige un nuevo planteamiento. En este sentido la teodicea debe retomar la confesión de un Dios amor, pero que al mismo tiempo no puede negar la inmensa herida del mal en el mundo creado por Él (p. 98-108).

3.2. Relación entre el mal y la libertad humana

Precisa Fernández del Valle (1986) la claridad de que no sólo Dios posee el poder de obrar, también se ha dotado al hombre con la capacidad de la libertad. Podemos decir que, Dios es la causa primera de todas las cosas, pero es evidente que no es la única causa operante. Los hombres libres somos las causas segundas. Por lo tanto, entre Dios y el mundo existe una mutua cooperación. Por el hecho de que Dios sea la causa primera, no queda eliminada la libre colaboración del hombre con su Creador como una causa segunda. El plan divino que se ejerce sobre el mundo y la suprema dirección de Dios cuenta con la libertad operante de sus creaturas (p. 113).

Para Domenge (1971) allí radica una de las grandes diferencias entre el hombre y el mundo animal, pues este último es movido automáticamente por su instinto, sin que tenga una

voluntad y capacidad de elección que le permita escoger libremente lo que ha de hacer. La libertad humana nos permite decidir, esta elección puede conducirnos a Dios, que es el Bien Absoluto; sin embargo, también puede llevarnos al extremo opuesto, pues esa elección puede serlo de una cosa que nos aparta del camino que conduce a Dios, a nuestro Sumo Bien. Es por medio de ese dinamismo por lo que el hombre puede realizar actos que le permitan alcanzar la felicidad (p. 135-138).

La existencia del mal, ostenta González Álvarez (1987), no constituye una objeción seria contra la providencia de Dios, que lo permite, como ya mencionamos, recordando las enseñanzas de San Agustín, para sacar bienes aún mayores. Uno de ellos es, sin lugar a dudas, la libertad humana, la más alta participación de la soberanía de Dios. Aunque, cabe mencionar que, es imperfecta por llevar consigo la posibilidad del hombre de negarse a un comportamiento del todo natural, siendo así fuente de mal; pero también la libertad es la posibilidad de autoperfeccionamiento, de autoconstrucción (p. 501).

Grison (1968) explica que la posibilidad del mal está vinculada, entonces, al orden de la libertad humana, pues los hombres son seres libres por naturaleza, es lo que los hace verdaderamente hechos a imagen y semejanza de su Creador; las criaturas inteligentes son capaces de dominarse y escoger el bien, y con él a Dios, o, por el contrario, rechazarlo para siempre. Cuando el hombre se inclina por otra realidad distinta de Dios, el mismo decide situarse fuera de la amistad divina, rompe toda relación y estrecho vínculo con el Creador; esto provoca que él mismo busque, bajo apariencia de bien, sus propias penas, y con ellas las penas de la humanidad (p. 228-233).

Expresa Torres Queiruga (2005) que, queda claro de esta manera, que somos libres, con una libertad de elección, que es, completamente, toda ausencia de determinación, y no existe por lo tanto una predestinación para cada hombre. Todos nuestros actos son libres, y nosotros somos

dueños absolutos de nuestras decisiones, constructores de nuestro presente y futuro. Pero es importante señalar que, nosotros que vivimos en el tiempo, no podemos conocer jamás con certeza incuestionable los efectos de nuestro obrar.

Por su parte, Dios conoce los efectos, no en sus causas, sino en sí mismos y como actuales. Sin embargo, la moción divina no quita la libertad a nuestros actos, dicha moción los hace libres. Producir lo que quiere y de la manera que quiere es un signo de la fuerza suprema y de la eficacia del querer divino. De este modo, Dios hace libre lo que es libre. No obstante, Dios, no acciona jamás la voluntad, pues le da aquello a lo cual ella inclina. Si cambia una voluntad, no lo hace por medio de la violencia, sino que le da una inclinación nueva, lo atrae hacia sí, y lo conduce hacia el correcto uso de la libertad que le ha sido otorgada.

Por ello, es de suma importancia que el hombre luche contra sí mismo, contra sus ideales y principios, en ocasiones egoístas y tergiversados, pues debe construirse venciendo constantemente su conformismo ante el esfuerzo por ser quien está llamado a ser. Se manifiesta así en el hombre una constante dedicación para edificarse, pero es lógico que también cae, pues no es un ser absolutamente perfecto; esta es la ardua pelea que diariamente debe combatir entre su naturaleza y su libertad.

Decir que la voluntad es libre, no es afirmar que Dios sea exterior a su elección, y afirmar que Dios mueve la voluntad a escoger no significa que ella no escoja. Libertad y providencia divina son conciliables si se acepta que Dios obra a la manera de una causa trascendente; aunque situadas en niveles ontológicos distintos, libertad humana y libertad divina no se contradicen (p. 105).

3.3. Errores de la teoría de Leibniz sobre el mejor de los mundos posibles

Varios errores pueden deducirse en el razonamiento de Leibniz, según Grison (1968) sobre el mejor de los mundos posibles. Primeramente, el principio de razón suficiente no puede aceptarse, pues conduce directamente a un racionalismo rígido, que excluye la contingencia de la naturaleza, y a un determinismo que suprime por completo la libertad. Muy distinto es el principio de razón de ser: como todo lo que es, el acto creador tiene su razón de ser, pero Dios es libre cuando crea, es libre cuando escoge este mundo. Además, el concepto de un mundo que es el mejor de los posibles aparece inconsistente, pues cualquiera puede imaginar un mundo más rico en el ser y el bien (p. 212-235).

Fraile (2011) señala a la objeción de que, si Dios no quiere el mal, por lo menos lo permite, contesta Leibniz distinguiendo en Dios dos tipos de voluntades: voluntad antecedente y voluntad consiguiente. Por la voluntad antecedente quiere Dios todo bien, y esta voluntad sería eficaz si en concreto no hubiera alguna razón suficiente para permitir el mal. Y es precisamente para lograr un bien mayor por lo que Dios permite el mal con voluntad consiguiente. Dios con su voluntad antecedente quiere que los hombres no pequen. Pero en un mundo mejor sería una imperfección que los hombres no estuvieran dotados de la libertad que les permite determinarse al bien o al mal. Si Dios creara al hombre sin libertad, ciertamente el mal no sería posible, pero tampoco la moralidad y la virtud, no existiría la voluntad ni la capacidad de elegir, estaría estancado y no podría perfeccionarse a sí mismo. Por esto, un mundo con mal moral posible es mejor que otro en el cual no hubiera libertad.

Pero el pensamiento de Leibniz hay que completarlo con otro concepto, que será uno de los temas favoritos de la Ilustración. Este mundo es el mejor de los posibles, pero no es perfecto, se trata, más bien, de un mundo que es perfectible. El mundo mejor tiende a mejorarse cada vez

más, desarrollándose y progresando indefinidamente con el perfeccionamiento que le dé el hombre. Leibniz cree en el progreso de la ciencia, tal como la veía desarrollarse en su tiempo; en un Arquímedes, un Galilei, un Kepler, un Descartes, un Huygens, un Newton. Esos hombres pertenecen, por decirlo de alguna manera, al consejo privado de Dios, pues todos de alguna manera contribuyeron al progreso de la humanidad. Todos los espíritus deben perfeccionarse por el desarrollo interno de su percepción, hasta llegar a constituir la Ciudad de Dios en este mundo (p. 686-689).

Argumenta Torres Queiruga (2005) que, siendo menos racionalistas que Leibniz, es claro y resulta evidente que no es posible un mundo mejor, porque la raíz última del mal, su condición de posibilidad, radica en la finitud de su ser, y ésta se identifica con su misma existencia. De otro modo, el mundo simplemente no podría ser, pues Dios no podría darle todo sin hacer otro dios. Pensar en un mundo finito sin mal equivale pues, a pensar en un círculo cuadrado o en un hierro de madera, porque, en definitiva, sería pensar en un mundo finito-infinito (p. 98-108).

Según Grison (1968), Santo Tomás se cuestionó y planteó explícitamente este problema, a la pregunta ¿Podría Dios hacer mejor lo que hace? Responde que Dios no podría haber hecho nuestro universo de otra manera, con más sabiduría y bondad, Él ha establecido en el mundo un orden conveniente y totalmente necesario; de esta manera, cada realidad, por el modo de ser que le es suyo, ocupa un lugar importante en el orden y armonía que no podría ser mejor. Incluso nuestros actos libres entran en este plan de conjunto, pero con la cualidad moral que nuestra voluntad determina, bajo el influjo de la causa primera, el optimismo tomista no desemboca en un quietismo (p. 236-237).

Además, Torres Queiruga (2005), expresa que un mundo finito necesariamente debe presentar desajustes y poseer ciertas imperfecciones. Al nivel físico, en un planeta como la tierra, que se va construyendo a través de un largo y complicado proceso geológico, de esta manera

resultan inevitables las catástrofes, como el terremoto de Lisboa, los huracanes, los tsunamis, tornados, y demás fenómenos que vemos en la naturaleza; al nivel de la vida, la cadena ha de sostenerse a base de muchas contradicciones: las plantas viven a base de minerales, los animales a costa de todos, es parte de la lucha por la supervivencia; al nivel humano, la finitud resulta una fuente inagotable de dolor y sufrimiento; al nivel moral, donde aparece la libertad surge la sombra del fallo.

Desgraciadamente, aun suponiendo un mundo distinto, ese mundo tendría que ser finito, pues, como ya dijimos, de lo contrario poseería todas las cualidades de Dios; y, por lo tanto, un mundo de un modo o de otro, por fuerza tendría que repetirse la misma dialéctica, pues tendrían que surgir contradicciones parecidas. Se trata, pues, de la estructura radical de la esencia de lo finito. Lo del querer y anhelar un mundo mejor que este se convierte claramente en una utopía, en algo que no puede ni debe existir.

Deberíamos decir que esta postura Leibziana es un *non-sense*, que carece de sentido. Debe bastarnos decir que vivimos en este mundo real, en el que existimos. En él intuimos la estructura constitutiva de lo finito y, con ella, la insuperable posibilidad del mal. Verdaderamente, no existe escapatoria alguna, si hay mundo, por ser finito, aparece el mal. Si queremos suprimir el mal, tenemos forzosamente que renunciar a cualquier mundo; solamente en Dios resulta pensable la ausencia del mal. Cabe mencionar que, Dios decidió crear el mundo y no otro porque verdaderamente, a pesar de todo lo que pensamos de él, el mundo vale la pena (p. 98-103).

3.4. Dios como anti-mal

Refiere Torres Queiruga (2011) que algunos filósofos y personajes ilustres a lo largo de la historia han tendido a situar a Dios al otro lado de nuestro sufrimiento, como quien lo ve desde fuera, o peor aún, como quien lo manda y produce. Pero la situación es exactamente la contraria, Dios no actúa de esta manera. Dios no está fuera, sino que está siempre trascendiéndonos desde dentro, impulsándonos con amor hacia nuestro bien y nuestra propia realización. De modo que, Él es el primer afectado, pues el mal consiste ante todo en una contradicción directa a su acción creadora, en una oposición frontal a su intención salvadora (p. 266-267).

Asimismo, Torres Queiruga (1995), expresa que la actitud de Dios no es otra que del lado del hombre y luchando frecuentemente contra el mal. Es necesario quitarnos los fetiches, dejar de expresar: ¿por qué me manda Dios esta enfermedad?, ¿por qué permite que muera mi marido, mi mujer, mi hijo, mi amigo? Y comenzar a expresar nuevas experiencias, afirmando que, en esas circunstancias tan terribles de la vida, fruto inevitable de la finitud, Dios está a nuestro lado acompañándonos y asistiéndonos siempre con su comprensión, su amor y ayuda. Sólo así estaremos seguros de que nuestra vida tiene sentido, porque todo, absolutamente todo, está envuelto en el amor de Dios, débil en apariencia, no dispensado de cargar con su cruz, pero que al final tiene la última palabra y es quien posee la victoria sobre todo mal. Él es poderoso, incluso, para romper los mismos límites de la finitud (p. 141).

Enuncia Torres Queiruga (2011) es más coherente afirmar que, Dios aparece a nuestro lado frente al mal, que lo afecta a Él en su amor, incluso antes de que nos afecte a nosotros, del mismo modo que la enfermedad o la herida del niño afectan a la madre, que, antes y más hondamente que él, comprende su gravedad y de algún modo sufre su dureza. ¿Quién, llorando de niño por algún dolor, no escuchó a su madre decirle: ojalá que me doliese a mí y no a ti?

Metáfora, ciertamente, pero que nos deja una verdadera enseñanza del obrar divino, nos muestra claramente el estremecimiento ante lo que podemos vislumbrar como el abismo insondable de la compasión divina por el mal y el sufrimiento de sus creaturas.

Quizá muchos se mantengan en la creencia de la antigua teodicea, que manifiesta la impasibilidad e inmutabilidad de Dios. Pero la teodicea actual ha superado ciertas falsas derivaciones de la idea de infinitud divina y del carácter plenísimo de su actualidad, arrumbando para siempre la visión falsamente metafísica de un Dios impasible, tan elevado por encima de nuestras miserias que quedaba indiferente e inmutable, sublimemente intocado por ellas. Pero Dios realmente manifiesta la compasión de un amor creador, que respeta nuestra justa autonomía, pero que por eso mismo no sólo está siempre íntimamente afectado por nuestro sufrimiento, sino infinitamente volcado sobre nuestra realización y nuestra posible felicidad, atento para apoyar nuestro esfuerzo frente a todo lo que nos daña y hace sufrir. Lo hace sin forzar la libertad, pues sin ella no habría verdadera realización humana; siempre se manifiesta atento a cada hombre.

Por eso la actitud verdadera, la que debe moldear nuestra reacción espontánea ante el mal que nos hiere, es la de ver a Dios ya de nuestro lado, combatiendo junto a cada hombre el mal que abate su existencia, compadeciendo nuestro sufrimiento, ofreciendo su ayuda, movilizando todos los recursos posibles, solicitando nuestra libertad para, colaborando con Él, responder del modo más adecuado y necesario (p. 263-268).

Para Neusch (2010) queda claro que Dios no está del lado del mal. Ya platón presintió la incompatibilidad fundamental que hay entre Dios y el mal, y este mismo filósofo incitaba al hombre desdichado a buscar el refugio en los dioses y a evitarlo lo más posible. Constatando que el mal ronda permanentemente en torno a la naturaleza humana, no veía mayor solución que la búsqueda de la morada divina (p. 180):

Sin embargo, Teodoro, los males no pueden desaparecer, pues es necesario que exista siempre algo contrario al bien. Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad (Platón, Teeteto 176a).

Describe Torres Queiruga (2005) que, roto el embrollo de este dilema tan escandaloso y controversial, el amor de Dios aparece con toda su fuerza y esplendor como un criterio importante y decisivo de todo este problema. Ninguna interpretación que ponga en cuestión ese amor puede ser verdadera. El Dios que crea por amor es el Anti-mal, eso está inmerso en la esencia divina, y toda ideología y tesis que no lo represente luchando siempre al lado de su creatura, contra los males que la amenazan de manera cotidiana, queda a priori denunciado como falso, como carente de toda justificación objetiva.

Jesús nos enseña desde la cruz, en el Calvario, que debemos confiar, a pesar de todo, en que Dios está siempre con nosotros; que, aunque la eliminación empírica del mal concreto no fue posible dentro de la historia, ello no es sinónimo o reflejo del abandono, ni menos aún de castigo o maldición por parte de Dios, el mal nada tiene que ver con la justicia divina. Jesús nos muestra la presencia del Abbá, que nos permite asegurarnos de que su poder consiste en ayudar y en amar. Jesús tuvo que soportar el asalto de la duda en la cruz, pero gracias a Él nosotros estamos en mejores condiciones; ya no poseemos el derecho de poner en duda que detrás del mal no se esconde un Dios que abandona, calla o se desentiende, sino un Dios providente, que siempre vela por el bien de sus creaturas, que permanece en todo momento junto a nosotros.

En el mal encuentra Dios su propio enemigo. Sorprendido por el mal, escandalizado por esa objeción que le hace a su creación, que Él consideraba sumamente buena, no ha dejado de combatir desde entonces. El mal no tiene el poder y la fuerza para vencer a Dios, que lucha

constantemente contra él; pero es importante destacar que esa lucha es muy larga, pues Dios quiere contar con la libertad del ser humano, con sus capacidades de elegir voluntariamente aquello que es mejor, facultad que no puede desaparecer como por arte de magia, pues el hombre no ha sido creado al estilo de una marioneta, sino que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (p. 110-122).

De esta manera, para Gesché (2010), el mundo vuelve a escuchar la fe. El hombre de hoy se ha puesto a llamar a la puerta de los dioses, como hiciera en otro tiempo en Delfos, para poder comprender más el misterio. Esto era necesario pues el mal se ha convertido en una objeción contra el hombre. La nueva teodicea nos lleva al encuentro del cordero que lleva personalmente el peso del mal y nos libra de él. La teodicea clásica ha fracasado en su defensa de Dios y también del hombre (p. 192-196).

Torres Queiruga (1995) señala que, a ejemplo de Dios, desde una filosofía cristiana, se motiva al hombre a luchar constantemente contra el mal, partiendo del postulado de la bondad y el amor de Dios, que se manifiesta como el enemigo del mal, pues envía siempre a sus testigos a luchar contra él. Jesús es el enviado de Dios como el anti-mal por excelencia; él rechaza el esquema de culpa y castigo, y no hace la menor alusión al mal como prueba a superar, como purificación, castigo o como pedagogía divina; Dios se alegra cuando el mal es vencido, y este se encuentra en la enfermedad, el pecado y la pobreza, pues tiene sus raíces en el corazón del ser humano. Entonces, la vida de Jesús es la de la lucha contra el mal en toda su integridad.

Lo novedoso en la vida de Jesús es la manera de abordar este problema, pues el sufrimiento no lo deshumaniza ni endurece su corazón; murió haciendo del mal una experiencia enternecedora, llena de amor y compasión, que suscita solidaridad y cercanía, en lugar de amargura, crispación y despecho. Jesús en ningún momento recriminó a Dios como Job, nunca exigió venganza alguna contra quienes lo traicionaron y llevaron a una muerte injusta y

vergonzosa, una muerte de cruz. Esa es la mayor enseñanza divina de la lucha y combate contra el mal. Nunca el hombre ha sido más imagen y semejanza divina que el Crucificado, fijándose desinteresadamente en Dios.

Jesucristo nunca dudó de que Dios es amor y se fío siempre de Él. Nunca mantuvo la idea de un Dios milagrero al servicio de los deseos y caprichos humanos; es, más bien, la fe pura y bien cimentada en la convicción del amor divino, siempre presente, más aún en la vivencia y experiencia del mal en la humanidad. Y, sobre todo, nos enseña que el mal no tiene la última palabra, pues es posible esperar una nueva vida, el venció el peor de los males con su Resurrección. Por ello, es posible la esperanza para las víctimas de la historia.

Únicamente en el seguimiento de Jesús resulta posible la experiencia del amor liberador de Dios. Frente a los escandalizados por el mal del mundo, no cabe otra teodicea que la de la lucha eficaz y comprometida con dicho mal. Claro que para comprenderlo no basta la razón matemática del dios aristotélico, es necesario también la razón cordial de Pascal; más aún es necesaria la experiencia de la praxis liberadora. En la lucha contra el dolor, contra la opresión, contra el sinsentido, contra el mal, cuando se hace en el seguimiento vivo de Jesús, se experimenta, más allá de un concepto teórico, la certeza concreta de la presencia salvadora de Dios que está con nosotros.

Debemos dejar de pensar que Dios permanece callado ante los males que acontecen a la humanidad, pues, verdaderamente, el silencio de Dios no existe, no hay tal silencio, ni lo habrá jamás. Si existe un silencio, este existe, no en el callar de Dios, sino en la sordera de la creatura, causada por no escuchar, por nuestro vivir distraídos, divertidos, como decía Pascal (p. 144-150):

Quand je m'y suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes, et les périls, et les peines où ils s'exposent dans la Cour, dans la guerre d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises, etc., j'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre (Pascal, s.d., 168).

Expresa por ello Torres Queiruga (1995) que, por encima de todo, detrás de ese supuesto silencio, no se esconde el vacío de la nada ni la maldad de una Omnipotencia que no quiere, sino un Dios de amor salvífico que trata por todos los medios de hablar, acercarse y permanecer en todo momento y lugar junto a cada hombre (p. 151).

3.5. Colaboración con Dios

En efecto, menciona Torres Queiruga (2011) que el mensaje decisivo que Dios intenta entregar a la humanidad es el grito de su llamada a que colaboremos libremente con Él en aquello que constituye su máxima preocupación: el remedio y la ayuda frente al mal y el sufrimiento del hombre. Aparece en el inicio mosaico como compasión por el pueblo oprimido y llamada a colaborar en su rescate; continúa en el incansable clamor de los profetas a favor del huérfano, de la viuda, del esclavo y del extranjero; y culmina con Jesús insistiendo en que dar de comer al hambriento, visitar al preso y al enfermo y vestir al desnudo constituye el criterio supremo para conocer donde está la máxima preocupación de Dios cuando mira para su creación.

De ahí que sea importante que el cristianismo poco a poco deje de lado la negatividad, la sumisión al dolor y al sufrimiento, y que se ponga en actitud de combate para luchar contra el mal manifestado en la injusticia y defender los derechos y dignidad de todo ser humano, sólo de esta

manera se asume la cruz de Jesús. La resignación ante el mal no debe seguir siendo el pretexto de que hay que conformarse con la voluntad de Dios, como comúnmente las personas suelen expresar (p. 266).

3.6. Hacia una nueva imagen de la Providencia

Afirma Estrada (2011) que la providencia de Dios es creer que la vida tiene sentido, a pesar de todo, y que podemos dárselo a los acontecimientos y conservar la esperanza, en medio de tantas desgracias y desdichas. Debemos someter a una revisión nuestras ideas de Dios. Una omnipotencia más limitada, en la línea de un Dios que se impone a los acontecimientos, sin que esto implique que sea su causa, podría resultar más comprensible. Sería la providencia que puede triunfar sobre el mal (p. 139-152).

Es, pues, importante, según Torres Queiruga (1995), quitarnos la falsa idea providente donde el creador juega a las marionetas con sus creaturas, privadas de todo dinamismo e iniciativa propia, privadas de toda libertad y más bien predestinadas; queda claro que de ahí no proviene la solución al problema del mal, pues de algún modo resulta completamente absurdo (p. 101-102). Es necesario, para Estrada (2001), romper con un providencialismo que hace de la persona humana una marioneta de designios divinos. Es conveniente devolver el protagonismo al hombre; siempre que alguien comete un acto es importante recordar que Dios no es la causa o su legitimación última. Por ejemplo, Auschwitz revela la complicidad humana para provocar y causar el mal, mezclada con el resentimiento y la envidia.

Pero, ¿cómo es posible hablar de Dios en el Holocausto mostrando la paternidad providente de Dios? Levinas afirma que la responsabilidad ante el otro, debe ser el principio del que debe partir toda filosofía. Dios necesita de testigos y de rostros que hagan presente su acción

salvífica en el mundo. Ante el sufrimiento no hay que hablar primero de Dios, sino volverse al rostro del otro, que es donde se puede descubrir a Dios. No hay que consolar al otro explicándole el porqué de su mal, sino comprometiéndonos a luchar contra ese mal y a testimoniar la presencia de Dios, ante ese acontecimiento lleno de angustia, desaliento, confusión y sufrimiento. Eso es importante, pues así asumimos el mal, y no el mal a nosotros; pues, el mal asumido humaniza, sensibiliza y universaliza. Sólo así Dios se hace presente en sus testigos, que se convierten en corredores de una historia de sufrimientos y cocreadores de un mundo imperfecto e inacabado, así el hombre se convierte en portador y en verdadero rostro de la providencia y de la presencia de Dios en el mundo (p. 153-179).

Según Torres Queiruga (2011), al ver las cosas desde este enfoque es más fácil ver a Dios ya de nuestro lado, compadeciendo nuestro sufrimiento, ofreciendo su ayuda, movilizándolo todos los recursos, solicitando nuestra libertad para responder del modo más adecuado posible. Dios no está con la enfermedad, sino con el enfermo, apoyándolo a él o a ella y suscitando en los demás el deseo y capacidad de ayuda (p. 268).

Al parecer, para Gesché (2010) el problema del mal y la providencia de Dios no se responde con un discurso racional proporcionado por la teodicea, sino que esta problemática se resuelve a base de lucha y combate. Dios es quien objeta y combate contra el mal. Es aquí donde Dios queda justificado y bien librado, y, por otro lado, la teodicea puede recuperar por completo todos sus derechos (p. 194-196).

Conclusión

Hemos llegado al final de este apasionante e interesante recorrido, que todo hombre vive de alguna manera, más existencial que racionalmente. Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que el objetivo planteado en las primeras líneas de este documento ha sido alcanzado con éxito, pues ahora contamos con herramientas filosóficas que han ampliado nuestro panorama sobre la relación existente entre Dios y el mal en el mundo, y no es una doctrina falsa o carente de fundamentos, pues se han presentado diferentes posturas: unas, en perfecta conformidad; otras, con notorias contradicciones, pero lo importante es que se ha dado una solución. Ciertamente, encontramos algunas limitaciones en el transcurso de la realización de este trabajo: principalmente, el mantenernos al margen de la teología natural, dejando de lado la teología revelada, pues la filosofía busca la verdad a través de la luz natural de la razón; aunque, dicho sea de paso, se trata de una limitación que preferimos dejar a consideración de la reflexión teológica.

Muchos frutos podemos recoger de esta investigación y reflexión filosófica, pues de ella emergen muchas enseñanzas. De entre ellas, distinguimos que vivimos en un mundo que ha sido creado por un Ser Superior a todo cuanto existe, y que, como sabemos ahora, toda creación implica cierta imperfección, pues es imposible que algo creado sea totalmente perfecto, lo cual nos lleva a ver la perfectibilidad de nuestro mundo, más que un bizarro perfeccionismo; así, el ser humano, con su obrar, puede y debe mejorar la creación de la que gozamos, mediante las facultades con las que ha sido dotado y que ningún otro ser posee: la voluntad, la libertad y la capacidad de elección. El crearnos de esta manera ha sido parte del plan divino; por ello, Él no interfiere ni, mucho menos, manipula dichas facultades; al contrario, las respeta. De ahí que afirmemos que el hombre es dueño y señor de sus actos. Ya no es razonable seguir culpando a Dios de todo cuanto sucede en el mundo, pues no es el responsable de las guerras, la hambruna,

el narcotráfico, los asesinatos, y de tantas situaciones que el hombre enfrenta cotidianamente; el único responsable es el mismo ser humano, que con sus obras tergiversadas en la búsqueda del bien, comete los males más inhumanos y bestiales que podemos frecuentemente observar, pues parece que, movido por intereses particulares, se olvida por completo del bien de toda la humanidad.

No es correcto pensar que, sin libertad, el mundo sería mejor de lo que ahora es, pues, si Dios controlara nuestras facultades, nos convertiríamos inmediatamente en títeres o marionetas con las que Él podría jugar; seríamos una especie de robots que se mueven mecánicamente mediante toda una programación. Afortunadamente, Dios ha querido que el hombre mediante sus actos vaya perfeccionando al mundo y a la vez a sí mismo, pues lo convierte así en co-creador.

También es importante que el hombre recuerde que Dios camina siempre junto a él; que, ante las adversidades de la vida, tenga siempre presente a Dios, cuya imagen y verdadero modelo para el ser humano viene a ser representado en la persona de Jesucristo, verdadero hombre, que lo anima e inspira a seguir luchando contra el mal; la actitud de Dios no es otra que la de estar del lado del hombre y luchando frecuentemente contra el mal. Pero es importante destacar que, aun siendo esa lucha muy larga, Dios quiere contar con la libertad del ser humano. Es necesario quitarnos los fetiches, las ideas falsas de Dios, para permitirnos experimentar su presencia en cada momento de nuestra vida, pues Él está siempre a nuestro lado acompañándonos y asistiéndonos siempre con su comprensión, su amor y ayuda. Tenemos un ejemplo claro de la presencia de Dios en medio de los males que el hombre sufre, como ya mencionamos: Jesús, quien nos enseña desde la cruz, en el aparente fracaso total del Calvario, que debemos confiar, a pesar de todo, en que Dios está siempre con nosotros; en este misterio divino reconocemos que el mal no tiene el poder ni la fuerza para vencer a Dios, pues la última palabra se manifestará en el acontecimiento de la resurrección.

Queda pendiente profundizar el cómo enfrentar realidades concretas que causan algún mal al hombre, tal como la muerte; así mismo puede hacerse todo un trabajo sobre el uso correcto del lenguaje en cuestión del tema “Dios” pues, muchos de los problemas en la relación Dios-hombre se deben a las incorrectas concepciones acerca de lo divino y de una falta de reflexión enfática sobre el carácter personal que tiene. Por ahora, es necesario llevar este trabajo a la praxis, compartir esta visión con los que diariamente sufren los estragos causados por el mal, para que encuentren en Dios un verdadero Ser Supremo que acompaña al hombre en cada momento de la vida. Afirmar la Providencia de Dios es creer que la vida tiene sentido a pesar de todo, y que podemos dárselo a todos los acontecimientos de nuestra vida y conservar la esperanza, en medio de tantas desgracias y desdichas que, por nuestra naturaleza, también llegamos a vivir.

Referencias

- Abulmalham M. (2010). Dios y el Diablo, destino y libertad: el mal en el Islam.
Los rostros del mal. Madrid, España. Ed. Khaf.
- Aristóteles (1994). *Ética nicomaquea*. México. Ed. Porrúa.
- Aristóteles (2013). *Ética nicomaquea*. México. Ed. Porrúa.
- Aristóteles. *Física*. L.VII.
- Aristóteles. (1983). *Metafísica*. México. Ed. Espasa-Calpe.
- Augustin G. (2016). *La fuerza radiante de la fe, identidad y relevancia de ser cristiano hoy*.
España. Ed. Sal Terrae.
- Bahnse G. (1996). *Siempre listo, directrices para defender la fe*. Estados Unidos. Ed.
American Vision.
- Cardete M. C. (2010). El mal en el imaginario religioso grecorromano. *Los rostros del padre*.
Madrid. Ed. Khaf.
- Claudel P. (1959). *El mal está en nosotros*. España. Ed. Fomento de cultura económica.
- Cornman J.W., Pappas G. S. y Lehrer K. (2006). *Introducción a los problemas y
argumentos filosóficos*. México. Ed. UNAM.
- Domenge E. (1971). *¿Por qué existe el mal?* México. Ed. Jus.
- Estrada J. A. (2010). *El sentido y el sinsentido de la vida*. Madrid, España. Ed. Trotta.

- Estrada J. A. (2001). *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*. España. Ed. Trotta.
- Fernández A. (1986). *La sinrazón metafísica del ateísmo*. México. Ed. Publicaciones paulinas.
- Fernández J. L. y Soto M. (2006). *Historia de la filosofía moderna*. Pamplona. Ed. Eunsa.
- Ferrater J. (1994). Aristóteles. *Diccionario de Filosofía, a-d*. España. Ed. Ariel.
- FRAIJÓ M. (2010). Interrogantes cristianos sobre el enigma del mal. *Los rostros del mal*. Madrid. Ed. Khaf.
- Fraile G. (2000). *Historia de la filosofía, del humanismo a la ilustración*. Madrid. Ed. BAC.
- Fraile G. (2011). *Historia de la filosofía, Grecia y Roma*. Madrid. Ed. BAC.
- Frankl V. (1991). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona, España. Ed. Herder.
- García J. J. (2010). Los mitos del mal según Paul Ricoeur. *Los rostros del mal*. Madrid, España. Ed. Khaf.
- Gesché A. (2010). *El mal*. Salamanca, España. Ed. Sígueme.
- González Á. (1987). *Tratado de metafísica, teología natural*. Madrid, España. Ed. Gredos.
- González Á. (1985). *Teología natural*. España. Ed. Eunsa.
- Grenet P.B. (1984). *Historia de la filosofía antigua*. Barcelona, España. Ed. Herder.
- Grisson M. (1968). *Teología natural o teodicea*. Barcelona, España. Ed. Herder.
- Hadjadj F. (2011). *La fe de los demonios*. Granada, España. Ed. Nuevo inicio.
- Kant I. (2011). *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. España. Ed. Encuentro.

Leibniz G. (1955). *Discurso de metafísica*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Aguilar.

Leibniz G. *Teodicea*. Ed. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Leónidas A. (1951). *Los espectros*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Espasa-calpe.

López A. L. (2010). *El origen del mal como privación en la filosofía de G. W. Leibniz*. Revista de filosofía de la universidad de Costa Rica. No.68. Costa Rica.

Marsich H. M. (1997). *Teoría ética de la libertad*. México. Ed. Universidad Pontificia de México.

Méndez V. H. (2002). *¿Filantropía divina en la ética de Aristóteles? Lectura desde la hermenéutica análoga*. México. Ed. Universidad Autónoma de México.

Müller M. y Halder A. (1986). Aristóteles. *Breve diccionario de filosofía*. Barcelona, España. Ed. Herder.

Neusch M. (2010). *El enigma del mal*. España. Ed. Sal Terrae.

Nietzsche F. (1993). *Más allá del bien y del mal, Genealogía de la moral*. México. Ed. Porrúa.

Pascal B. *Pensées*.

Platón. *Teeteto*.

Quiles I. (1963). *Aristóteles: vida, escritos y doctrina*. Madrid, España. Ed. Espasa-Calpe.

Reale G. y Antiseri D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. España. Ed. Herder.

Reale G. (2007). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona, España. Ed. Herder.

R. M. y Iudin P. Aristóteles. *Diccionario filosófico abreviado*. México. Ed. Quinto sol.

- Rubert J. (1946). Aristóteles. *Diccionario manual de filosofía*. España. Ed. Bibliográfica española.
- Saenz V. (1991). *Historia de la filosofía moderna*. Pamplona, España. Ed. Eunsa.
- Sanabria J. R. (1966). *Filosofía del absoluto*. México. Ed. Progreso.
- Torres A. (2005). *Esperanza a pesar del mal, la resurrección como horizonte*. Santander, España. Ed. Sal terrae.
- Torres A. (1995). *Recuperar la salvación, para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*. España. Ed. Sal Terrae.
- Torres A. (2011). *Repensar el mal, de la panerología a la teodicea*. España. Ed. Trotta.
- Vadas L. (1987). *Razonamientos ateos*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Meditación.
- Volpi F. (2005). Aristóteles. *Enciclopedia de obras de filosofía, a-g*. Barcelona, España. Ed. Herder.
- Voltaire, *Poema sobre el desastre de Lisboa*.
- Yarza I. (1987). *Historia de la filosofía antigua*. Pamplona, España. Ed. EUNSA.