

## INTRODUCCIÓN

El problema del mal se encuentra entre aquellas cuestiones fundamentales a las que quien filosofa sólo puede escapar a costa de renunciar a hacer auténticamente filosofía. En efecto, si la tarea de la filosofía sigue siendo hoy, como siempre, la de dar respuesta a los grandes interrogantes de la existencia, buscando su último “por qué”, ninguna cuestión interpela a la razón con mayor apremio ni reviste mayor relevancia que la de buscar una respuesta de ese tipo frente a aquello que se presenta a simple vista como absolutamente carente de sentido y finalidad, en otros términos, como algo en sí mismo absurdo, injustificado e injustificable. Tal es la condición de aquellos sucesos, experiencias y acciones que normalmente calificamos como “malos”.

Ahora bien, hay una delgada línea que separa el “absurdo” del “misterio”. Lo que ambos conceptos tienen de común es el de aludir a realidades que carecen de una “justificación” racional, si entendemos por tal justificación una razón que dé cuenta de su necesidad. Lo que diferencia un concepto del otro es que, en el caso del absurdo, hay una absoluta carencia de inteligibilidad en el objeto, mientras que en el caso del misterio, su carácter incomprensible estriba en exceso de inteligibilidad. Frente a estas realidades, el filósofo se encuentra en un equilibrio muy delicado, porque al intentar dar luz sobre determinados problemas, comunicar sus intuiciones, señalar posibles caminos de solución, se encuentra con el límite irreductible señalado por la propia finitud de su intelecto y por la naturaleza de aquella realidad que quiere conceptualizar. Así, si se pone

demasiado empeño en sortear ese límite, buscando una justificación de aquello que en rigor no la tiene, se corre el riesgo de caricaturizar la realidad. Si, por el contrario, en virtud de una exagerada consciencia de los límites de la razón, se renuncia a buscar una respuesta frente a aquello que carece de justificación, se corre el riesgo de confundir el misterio con el absurdo, y declarar la absoluta ininteligibilidad de la realidad.

Es preciso decir que, mientras la realidad del mal se presenta como algo en sí mismo absurdo frente a lo cual el espíritu humano naturalmente se subleva, la ancestral cuestión de su “permisión” por parte del Primer Principio que otorga el ser a las cosas, constituye propiamente un misterio, como lo ha sabido ver la gran tradición del pensamiento occidental, al menos desde san Agustín. Frente a ambas realidades –el mal y su permisión–, si a la filosofía le cabe alguna tarea, es la de explicar sus condiciones de posibilidad, sin pretender encontrar una justificación que las vuelva necesarias, sin claudicar a la vez en la búsqueda del sentido último que las hace posibles<sup>1</sup>. Lo primero constituiría una bofetada a la innegable experiencia del sinsentido con que el mal –propio y ajeno, cometido y padecido– se experimenta; lo segundo, implicaría una renuncia al genuino impulso filosófico inherente a la condición humana.

Bajo estas premisas, el presente trabajo pretende ser una humilde contribución al esclarecimiento filosófico de este problema central de la filosofía, de la mano de una de las mentes más brillantes que ha dado la historia del pensamiento. Si existió un filósofo que emprendió con decisión y llevó hasta sus límites más extremos la tarea de buscar una comprensión racional de la cuestión del mal, ese sin duda fue Gottfried Wilhelm Leibniz. Con todos sus grandes aciertos y sus no menores dificultades, la empresa del filósofo de Hannover en esta materia es indudablemente grandiosa, y siempre merece la pena volver a ella cuando se trata de alcanzar una comprensión más cabal del problema del mal y su permisión.

1. Explicar metafísicamente cómo es posible el mal no implica justificarlo, si por justificar una realidad entendemos demostrar su necesidad. Cfr. R. VERNEAUX, *Problèmes et mystères du mal*, Tequi, Paris, 1956, p. 5 (traducción castellana inédita del Lic. Juan Roberto Courrèges): “Explicar un hecho puede ser también mostrar su posibilidad, buscar los principios y condiciones sin los cuales no sería posible, o bien, también, relacionarlo a causas tan contingentes como él mismo. En esta perspectiva, explicar el mal no es de ninguna manera hacerlo necesario”.

## 1. COORDENADAS METAFÍSICAS DEL PROBLEMA DEL MAL Y SU PERMISIÓN

Antes de delimitar el campo particular de este estudio, conviene aclarar en primer lugar las coordenadas metafísicas dentro de las cuales se sitúa el problema que se va a tratar, y dónde se sitúa nuestro autor dentro de esas coordenadas. En filosofía se utiliza la expresión “problema del mal” para referirse comúnmente a la dificultad especulativa que representa la conciliación de la afirmación de la existencia de un Dios omnipotente, sumamente sabio y sumamente bueno, con la innegable evidencia de la abundante presencia del mal, que se manifiesta de diferentes formas en el universo<sup>2</sup>. Los términos en los que se presenta tradicionalmente el problema están paradigmáticamente establecidos en un famoso cuatrilema atribuido por Lactancio a Epicuro<sup>3</sup>, que formula que o bien Dios quiere suprimir los males y no puede, o bien puede y no quiere, o bien ni puede ni quiere, o bien quiere y puede; si quiere y no puede, entonces no es omnipotente, lo cual es impropio de Dios; si puede y no quiere, entonces no es bueno, lo cual tampoco conviene a Dios; si no puede ni quiere, entonces no es ni omnipotente ni bueno, con lo cual no es Dios; finalmente, si puede y quiere, no parece haber una explicación inteligible del origen del mal<sup>4</sup>.

Boecio, por su parte, ha sabido presentar el problema como una paradoja en los siguientes términos: “Si Dios es, ¿de dónde provienen los males? Por otra parte, ¿de dónde proceden los bienes, si Dios no es?”<sup>5</sup>. Y es que, si la existencia del mal presenta un problema especulativo para quien pretende sostener la existencia de Dios, son más graves aún los problemas especulativos que se generan para quien niega dicha existencia, porque

2. Para una introducción a la cuestión, véase A. ECHAVARRÍA, “Mal”, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Diccionario de filosofía*, EUNSA, Pamplona, 2010.

3. En realidad, como señala Rogelio Rovira, no se trata propiamente de un cuatrilema, porque de las tres primeras hipótesis parece seguirse la contradicción del concepto de Dios, mientras que de la cuarta no. R. ROVIRA, “*Si quidem Deus est, unde mala?* Examen de la adecuación del argumento del libre albedrío como solución de la aporía capital de la teodicea”, en *Anuario Filosófico* XLIII/1 (2010), pp. 121-159; p. 123.

4. LACTANTIUS, *Liber de ira Dei*, c. XIII (PL 7, 120B-121A). He tomado la referencia de R. Rovira, *art. cit.* p. 123.

5. A. M. S. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio*, I, 4, 30; CC, Series Latina, XCIV, p. 9. Leibniz lo parafrasea sin nombrarlo en *Essais de Théodicée* [1710], GP VI, p. 114, § 20: “On demande d’abord, d’où vient le mal? *Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum?*”.

debe entonces renunciar a explicar el origen absoluto de toda realidad y de toda racionalidad. Por eso, a pesar de esta aparente paradoja inicial, resulta claro que si se quiere abordar filosóficamente el problema del mal, o, mejor aún, si se quiere reconocer la existencia del mal como un “problema”, es preciso sostener, simultáneamente con la existencia real de dicho mal, la existencia de un Dios todopoderoso, absolutamente sabio y bueno.

El problema del mal, por su propia naturaleza, obliga a quien lo aborda con profundidad a situarse en el corazón de la metafísica<sup>6</sup>, porque entonces debe proponer y formular una teología natural. En efecto, la respuesta más racional al problema del mal es sin duda aquella en la cual se aceptan todos los extremos que hacen posible la intelección del problema como tal, porque, aun cuando no se llegue a ver con claridad el modo de conciliarlos, siempre será más racional aceptar el misterio que esta posición implica, antes que el absurdo al que las otras posiciones conducen. Por su parte, las posturas filosóficas que optan por simplificar el problema eliminando alguno de los extremos en juego, conducen como consecuencia a la imposibilidad de dar una respuesta racional al mismo.

En el caso del ateísmo, el problema del mal es sin duda su caballo de batalla más habitual, dado que, a simple vista, la existencia del mal se presenta como absolutamente incompatible con la existencia del Bien absoluto<sup>7</sup>. Ahora bien, la negación de la existencia de Dios, más que una respuesta al problema del mal, supone la renuncia absoluta a encontrarle un sentido, y convierte en absurda la existencia misma. Como sostiene F. Brentano: “Innegablemente, sigue habiendo muchas cosas oscuras para el que admite la existencia de Dios, pero menos, sin duda, que para el ateo, en el cual a la oscuridad se sobreañade el absurdo de que está afectada su teoría. Pero sólo el absurdo es inadmisibles, mientras que la oscuridad ha de ser esperada de antemano para un entendimiento como el nuestro, que

6. J. P. ROLDÁN, “Algunas consideraciones sobre J. Pieper y el tema del mal en la problemática filosófica contemporánea”, en *Sapientia* LIX/2 (2004), p. 507: “Tal vez en el presente pueda aceptarse sin mayores controversias que el llamado problema del mal en el mundo y el de su compatibilidad con un Dios bueno y omnipotente es un tema filosófico central y, más aún, *el* tema de acuerdo al cual podemos juzgar la profundidad metafísica de una doctrina”.

7. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, obj. 1: “Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est”.

queda infinitamente por debajo de la obra llevada a cabo por una inteligencia que lo excede de una manera infinita”<sup>8</sup>.

En tal sentido, frente a la citada formulación boeciana del problema del mal, Tomás de Aquino responde que la existencia del mal, lejos de implicar la negación de Dios, es una confirmación de su existencia: “Si el mal es, Dios es. Pues no existiría el mal una vez quitado el orden del bien, del cual el mal es privación. Pero este orden no existiría, si no existiera Dios”<sup>9</sup>. El mismo punto de partida de la objeción del ateo deja entonces de tener sentido, porque, sin la existencia de Dios, Bien absoluto, no puede haber tampoco bienes participados, capaces de perder perfección, y entonces el mal mismo deja de ser mal.

Por su parte, ante la dificultad que implica la conciliación de los extremos en juego, algunas corrientes teológicas de impronta nominalista han exaltado a tal punto la omnipotencia divina, en desmedro de la bondad divina y de la libertad humana, que han convertido a Dios en la fuente arbitraria de la salvación y la condenación, y, en última instancia, de todo bien y todo mal, como sucedió en algunas derivaciones del luteranismo y calvinismo. Estas corrientes han dado lugar a ciertas posturas extremas, como el misticismo de Jakob Böhme, la filosofía de la libertad de Schelling<sup>10</sup> o, más recientemente, la hermenéutica religiosa de Luigi Pareyson<sup>11</sup>, que han llegado a situar el origen del mal en el interior de la misma esencia divina. Pero al atribuir la dualidad bien-mal al mismo primer principio de toda la realidad, estas posturas no pueden evitar una deriva especulativa hacia formas de gnosticismo maniqueo, que convierten al mal en un elemento ontológico necesario e inextirpable de la realidad. Ahora bien, si tal es la condición del mal, este pierde su carácter dramático, que es precisamente la razón por la que escandaliza a la razón, y entonces queda disuelto el sentido mismo del problema que esta postura pretende resolver.

Algo similar sucede si se niega la omnipotencia y la trascendencia de Dios. En efecto, frente a la cuestión del mal, han surgido también las llamadas “teologías del proceso”<sup>12</sup>, que sitúan en el centro de su especula-

8. F. BRENTANO, *Sobre la existencia de Dios*, Rialp, Madrid, 1979, p. 470.

9. THOMAE AQUINATIS, *Suma Contra Gentiles*, III, c. 71.

10. F. W. J. SCHELLING, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989.

11. L. PAREYSON, “La filosofía e il problema del male”, en *Anuario filosófico* 2 (1986) pp. 7-69.

12. Charles Hartshorne es el principal representante de esta corriente, que ha aplicado la “filosofía del proceso” de A. N. Whitehead para desarrollar a partir de ella una teología natural. Cfr.

ción la *kénosis*, entendida como un vaciamiento o despojamiento de Dios de sus caracteres absolutos de independencia, impassibilidad y omnipotencia<sup>13</sup>. Con esto se pretende dar una respuesta más humana al problema del mal, al proponer un Dios que ya no sería un lejano y trascendente espectador del mal y del sufrimiento humano, sino un Dios cercano e intrahistórico. Así, aunque este Dios sería incapaz de eliminar el mal del mundo, sería en cambio capaz de compadecerse del hombre participando de modo directo en su sufrimiento. Esta postura conduce de modo más directo a dificultades insolubles, porque no sólo convierte al mal en el reverso necesario del despliegue de la realidad finita, sino que diluye la realidad divina en el devenir histórico y, por ambos cauces, destruye el sentido del mal como tal.

La breve reseña de estas posiciones que pretenden simplificar el problema eliminando alguno de sus extremos pone de manifiesto que el problema del mal es la piedra de toque de toda ontología, porque de acuerdo a cómo se lo resuelva, se realiza una opción por determinadas constantes metafísicas, tales como el carácter real o aparente del ente finito, y el carácter inmanente o trascendente del Absoluto. Así, toda metafísica que no reconoce que el mal, siendo algo real –en tanto que existente– es contrario a la naturaleza del ente finito, al cual corroe (como *privatio*, en términos clásicos), tiende por un lado a convertir el mal en un constitutivo esencial del ente, identificándolo con la condición natural del ente finito, mientras que, por otro lado, tiende a disolver la realidad misma del ente finito en un único principio absoluto inmanente, acabando al mismo tiempo con la realidad del mal y con su carácter dramático, como ocurre de modo paradigmático en sistemas filosóficos como los de Spinoza y Hegel. La disolución del sentido de la trascendencia va de la mano en el plano especulativo y vital con la disolución de la auténtica dramaticidad de la existencia del mal<sup>14</sup>.

CH. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany, State University of New York Press, 1984.

13. En esta posición encontramos pensadores muy dispares, tanto del ámbito de los estudios de la pseudo disciplina denominada “Ciencia y Religión” (J. POLKINGHORNE, “Kenotic Creation and Divine Action”, en J. POLKINGHORNE (ed.), *The Work of Love: Creation as Kenosis*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2001) como del ámbito de la teología revelada (J. MOLTSMANN, *The Crucified God: The Cross of Christ As the Foundation and Criticism of Christian Theology*, SCM Press, London, 1973) y de la filosofía hermenéutica (G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano, 1996).

14. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 168: “Proporcionalmente a la pérdida del ser –y, por eso, de Dios–, ha habido siempre una disminución del sen-

Por el contrario, en toda metafísica que lleve a fondo las consecuencias de aceptar que la realidad del mal es dramática, éste se manifestará como auténtico mal, como una privación o una herida en el ser, contraria a su naturaleza, es decir, como algo que podría y debería no haberse producido. Una tal posición metafísica tiende naturalmente a concluir que los entes finitos tienen una realidad y una consistencia propias, en virtud de la perfección que tienen recibida dentro los límites esenciales que los constituyen, que son los que hacen posible que adquieran o pierdan ser; y tenderá, por consiguiente, a aceptar simultáneamente la existencia de un Bien absoluto trascendente, causa primera de la perfección de todos los demás. Es así como la pregunta por el sentido del mal –si el mal es verdaderamente mal y no una apariencia o una condición natural de las cosas– sólo adquiere su auténtica relevancia y significación frente a la existencia de un absoluto trascendente, creador omnipotente y sabio<sup>15</sup>.

Dentro de la tradición filosófica que se sitúa a grandes rasgos dentro de estos últimos parámetros especulativos, cabe enumerar a grandes representantes del pensamiento metafísico de occidente tan variados como san Agustín, Boecio, san Anselmo, santo Tomás de Aquino, Descartes, Malebranche y Rosmini, entre muchos otros. Para quienes se sitúan en esa tradición, la respuesta al problema del mal estriba en la afirmación de que Dios no es su causa. El mal en sentido estricto –que es el mal moral de culpa–, tiene su verdadera causa en el uso deficiente la libertad creada, que como tal es flexible hacia el mal. Dios sólo “permite” el mal –es decir, no quiere impedirlo– en vistas a obtener bienes mayores, o para impedir mayores males, que se seguirían de su no permisión –como la supresión de la misma libertad finita, condición de posibilidad de la felicidad de las criaturas racionales–<sup>16</sup>.

tido profundo de la libertad y, en consecuencia, de la verdadera alternativa entre el bien y el mal, de la naturaleza profunda del mal, que entonces se tiende fácilmente a ver como algo fatal o necesario, como componente de un progreso indefinido e inmanente o como constitutivo de la singularidad (optimismo colectivo, en Hegel y Marx; individualidad al fin desesperada, en Sartre y Heidegger)”.  
 15. V. POSSENTI, *Dios y el mal*, Rialp, Madrid, 1997, p. 31: “Cuando se trata de Dios y del mal, o bien se aceptan los dos términos, y es la vía de la metafísica y sobre todo del cristianismo, o uno se arriesga a perderlos simultáneamente”. Cfr. también CH. JOURNET, *El mal. Un estudio teológico*, Rialp, Madrid, 1965, pp. 11-12: “La visión verdadera del mal pide una idea muy elevada de Dios y, por un giro similar, una idea muy elevada de Dios hace descender a lo profundo del mal. [...] De un tal conocimiento especulativo, hay que decir que, cuanto más quiere descender en el abismo del mal, más debe elevarse en el abismo de Dios, que estos dos abismos se explican y profundizan en un mismo avance”.

16. THOMAE AQUINATIS, *Suma Theologiae*, I, q. 19, a. 9, ad 3.

Naturalmente, entre quienes comparten esta última posición, los modos de explicar qué significa y cómo se produce esta “permisión” son muy diversos, en virtud de las no menores diferencias –principalmente de tipo técnico-histórico, pero también de líneas metafísicas de fondo– que existen entre los sistemas filosóficos que cada autor adopta, los cuales pueden en más de un caso no resultar en absoluto satisfactorios ni exitosos en su empresa. Dentro de esa tradición de pensamiento hay que situar, al menos atendiendo a su intención expresa y declarada, como tendremos oportunidad de constatar a lo largo de este estudio, al propio Leibniz. Más aún, nuestro autor ocupa un lugar destacado dentro de tal tradición, gracias a la fama, éxito y posterior descrédito de la particular disciplina filosófica creada por él: la “teodicea”.

## 2. ASCENSO, CAÍDA Y ACTUALIDAD DE LA “TEODICEA”

A fin de situar en contexto la cuestión, es preciso comenzar haciendo lo que podríamos denominar la “historia oficial” de la teodicea leibniziana. Como es bien sabido, el término “teodicea”, compuesto de los vocablos griegos *theós* (Dios) y *diké* (justicia), etimológicamente significa “justificación de Dios”<sup>17</sup>. Acuñado por Leibniz, el término aparece por primera vez en algunos de sus manuscritos de mediados de la década de 1690<sup>18</sup>, y ve oficialmente la luz con la publicación de su única obra editada en vida, los *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal* (Amsterdam, 1710)<sup>19</sup>. La novedad del término llevó inicialmente a ciertas confusiones, llegando algunos a creer que “Teodiceo” era el nombre del autor del libro<sup>20</sup>. En realidad, Leibniz ideó el término para referirse a un nuevo tipo de discurso filosófico específicamente dedicado a la justificación de la omnipotencia, la sabiduría y la bondad

17. Para una introducción a la cuestión, véase A. ECHAVARRÍA, “Teodicea”, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Diccionario de filosofía*, EUNSA, Pamplona, 2010, pp. 1083-1087.

18. *Guillelmi Pacidii THEODICAEA* [1695-1697 (?)], Grua I, p. 370. Según V. Mathieu, el término habría aparecido por primera vez en una carta de Leibniz a Jablonski de 1697. Cfr. V. MATHIEU, “Introduzione”, en G. G. LEIBNIZ, *Teodicea*, Zanichelli, Bologna, 1973, p. 4.

19. Citaremos siempre esta obra por la edición de Gerhardt, GP VI, pp. 1-471.

20. V. MATHIEU, “Introduzione”, en G. G. LEIBNIZ, *Teodicea*, p. 3.

divinas frente a las objeciones fundadas en la presencia del mal en el mundo<sup>21</sup>. En tal sentido, aunque la reflexión filosófica tendiente a exculpar a la bondad divina de la existencia del mal ya había sido objeto de amplios y profundos tratamientos en la filosofía anterior, Leibniz es el primer autor en el que es posible encontrar la pretensión de fundar una nueva cuasi disciplina con ese propósito.

La mencionada obra de Leibniz fue concebida con ocasión de dar respuesta a las objeciones a la bondad y sabiduría de Dios planteadas por Pierre Bayle en su *Dictionnaire Critique et Historique* (Amsterdam, 1702). Dado que Bayle consideraba que las aporías a las que conducía el intento de encontrar una racionalidad a la presencia del mal en el mundo eran insolubles y que sólo era posible una salida fideísta al problema<sup>22</sup>, Leibniz comenzaba su obra con un *Discours preliminaire de la conformité de la foy avec la raison*<sup>23</sup>, al cual seguía una primera parte de exposición doctrinal, y una segunda y tercera partes dedicadas a responder a las objeciones de Bayle fundadas en la existencia del mal moral y el mal físico, respectivamente. La edición original de los *Essais* incluía además cuatro apéndices, *Abregé de la Controverse reduite à des Argumens en forme*<sup>24</sup>, *Reflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en Anglois, de la Liberté, de la Necessité et du Hazard*<sup>25</sup>, *Remarques sur le Livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre*<sup>26</sup> –en el que Leibniz reseñaba y exponía sus diferencias y acuerdos con la obra *De origine mali* (Londres, 1702) de William King–, y un opúsculo en latín titulado *Causa Dei asserta per Justitiam ejus, cum caeteris ejus Perfectionibus, cunctisque Actionibus conciliatam*<sup>27</sup>, en el que exponía su doctrina sobre la justicia divina en forma axiomática, partiendo de los atributos divinos.

21. Con posterioridad, sobre todo a partir de la filosofía neo-escolástica del siglo XIX, la extensión del término se amplió para referirse genéricamente a la también llamada “teología natural” o “teología filosófica” –en contraposición a la teología fundada en la revelación sobrenatural de Dios–, que trata acerca de la existencia de Dios y sus atributos haciendo uso exclusivamente de la razón. En la actualidad el término “teodicea” se utiliza comúnmente para referirse a todo intento de dar una respuesta filosófica al problema del mal.

22. Cfr. D. A. LARIVIÈRE; T. N. LENNON, “Bayle on the Moral Problem of Evil”, en E. J. KREMER; M. J. LATZER (eds.), *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London, 2001, pp. 101-118.

23. GP VI, pp. 49-101.

24. *Ibidem*, pp. 376-387.

25. *Ibidem*, pp. 388-399.

26. *Ibidem*, pp. 400-436.

27. *Ibidem*, pp. 437-462.

En cuanto al método y contenido, la teodicea leibniziana se constituía como una disciplina mixta que integraba elementos metafísicos, teológicos, jurídicos y éticos, en un discurso que se valía de diferentes tipos de argumentación (apologética, doctrinal, razonamientos *a priori*, etc.)<sup>28</sup>, y se proponía formular unas reglas generales de comportamiento establecidas a partir de una noción común de justicia, unívoca para Dios y para las criaturas, en orden a encontrar una vía de justificación racional de la sabiduría y la bondad divinas con respecto a la permisión del mal<sup>29</sup>.

La propuesta de Leibniz alcanzó un gran eco en la primera mitad del siglo XVIII<sup>30</sup>, a tal punto que ciertas formas de vulgarización de algunas de sus tesis centrales, condujeron a excesos como el de minimizar hasta casi anular la realidad del mal. Esto se refleja en el exagerado optimismo metafísico profesado en ciertas expresiones culturales de la época, como por ejemplo el célebre verso *whatever is, is right* del poeta Alexander Pope. A esta simplificación de las conclusiones de la teodicea leibniziana vinieron a sumarse ciertos hechos de gran impacto moral y social, entre los que habitualmente se destaca el terremoto de Lisboa acaecido 1755, que condujeron progresivamente a una reacción hostil y escéptica del público general ante todo intento de justificar racionalmente la bondad y la sabiduría divinas, fomentada por una agitación propagandística por parte del ambiente cultural ilustrado. Así, en su novela *Candide, ou l'optimisme* (1759), Voltaire ridiculizaba la figura de Leibniz a través de un personaje llamado Pangloss<sup>31</sup>, un ingenuo profesor que, frente a la serie inverosímil de calamidades que le toca padecer, permanece impasible en la convicción de que todo su sufrimiento contribuye a la armonía del universo. Pero el golpe presuntamente mortal no provino de la literatura ni de la propaganda, sino que lo asestó Kant con su breve opúsculo *Über das Misslingen*

28. Cfr. P. RATEAU, *La question du mal chez Leibniz. Fondaments et élaboration de la Théodicée*, Honoré Champion, 2008, especialmente el cap. 6, pp. 449-492.

29. Cfr. G. GRUA, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, especialmente la primera parte, caps. IV y V, pp. 155-238.

30. Acerca de la recepción de los *Essais* en el siglo XVIII, véase S. LORENZ, *De Mundo Optimo. Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710-1791)*, *Studia Leibnitiana Supplementa* 31, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1997, también RATEAU, P. (ed.), *L'idée de théodicée de Leibniz à Kant: héritage, transformations, critiques*, *Studia Leibnitiana Sonderheft* 36, 2009.

31. Para una discusión acerca de la exactitud de la caracterización hecha por Voltaire, véase C. KORSMEYER, "Is Pangloss Leibniz?", en *Philosophy and Literature*, Spring 1977, pp. 201-208. Por su parte, C. Wilson ha mostrado suficientemente que el optimismo leibniziano no es fácilmente reductible a la simplificación de la que fue objeto con posterioridad al terremoto de Lisboa: C. WILSON, "Leibnizian Optimism", en *The Journal of Philosophy* LXXX/11 (1983), pp. 765-783.

*aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791), en el cual argumentaba la imposibilidad de probar positivamente la adecuación entre los diferentes tipos de males existentes en el mundo y los fines de la sabiduría divina, invalidando con ello la posibilidad de la teodicea como ciencia.

A partir de entonces, si bien no han faltado autores que han impugnado los argumentos de Kant<sup>32</sup>, la posibilidad de constituir a la teodicea racional cayó en un casi total descrédito, triunfando ampliamente en terreno filosófico la idea de que es imposible lograr una justificación racional de Dios frente al mal. A este descrédito ha contribuido además el eco de ciertas denuncias provenientes de la literatura, como el clamor de Ivan Karamazov contra la armonía del mundo frente al injustificable sufrimiento de los inocentes, en la célebre novela de Dostoievsky. A su vez, la confluencia en el siglo XX de distintas corrientes filosóficas de corte irracionalista, existencialista, y anti-metafísica en general ha sido un factor importante de rechazo de todo intento de racionalización del mal.

También en el pasado siglo, el horror de Auschwitz ha sido esgrimido como paradigma del desprestigio de la teodicea en la filosofía de posguerra<sup>33</sup>, a tal punto que, como se ha señalado, algunos autores teístas han optado por eliminar o cuestionar algunos de las perfecciones tradicionalmente atribuidas a Dios, ya sea renunciando a la trascendencia y a la omnipotencia divinas, ya renunciando a la inmutabilidad de Dios y sumergiéndolo en el despliegue del universo, ya negando la bondad esencial de Dios y poniendo en él la oscura fuente del mal. Otros teístas han optado por abrazar una esperanza puramente fundada en la fe, que se determine a creer “a pesar de” el absurdo al que la existencia del mal aparentemente conduce por la vía racional<sup>34</sup>.

No obstante, en los últimos 40 años se ha producido una cierta tendencia inversa, y ha resurgido en algunos ámbitos filosóficos una renovada confianza en las posibilidades de elaborar una teología racional que responda a las objeciones que se formulan a la bondad, sabiduría y poder divinos a partir de la existencia del mal. Esto se ha producido con especial preponderancia en el ámbito de la filosofía anglosajona, a partir de los

32. Merece la pena destacar en este sentido a Antonio Rosmini, quien dedica gran parte de su *Teodicea* (1845) a hacer una minuciosa refutación del mencionado escepticismo kantiano. A. ROSMINI, *Teodicea*, Città Nuova, Roma, 1977; especialmente, parte I, caps. XXVIII-XXX, pp. 112-129.

33. H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Génova, 1991.

34. P. RICOEUR, “El escándalo del mal”, en *Revista de filosofía* IV/3 (1991), pp. 191-197.

ensayos de filósofos como J. Hick<sup>35</sup>, A. Plantinga<sup>36</sup>, R. Adams<sup>37</sup>, R. Swinburne<sup>38</sup> y P. Van Inwagen<sup>39</sup>. En este contexto de revitalización de la “teodicea”, ha sido inevitable que surgiera un renovado interés por la filosofía de Leibniz. En tal sentido, el papel de Leibniz en el debate contemporáneo sobre la cuestión del mal no se limita al de una figura histórica relevante, sino que sus argumentos son tenidos en cuenta y, a favor o en contra, son normalmente sopesados. Incluso es posible detectar que ciertos “rasgos de familia” de indudable impronta leibniziana –como la centralidad argumentativa de los conceptos modales<sup>40</sup>, el recurso argumental, aunque sólo sea “semántico”, a los individuos y los mundos posibles<sup>41</sup>, o la idea del mejor de los mundos posibles<sup>42</sup>–, han sido invocados con cierta frecuencia en la discusión.

En este contexto, los *Essais de Théodicée* de Leibniz parecen gozar hoy en día de una vigencia privilegiada dentro de los estudios filosóficos, de lo cual es claro signo el hecho de que, al cumplirse en 2010 los 300 años de su publicación, se hayan celebrado ese mismo año al menos cuatro congresos internacionales –y uno nacional– en conmemoración del hecho<sup>43</sup>. Pero la actualidad del pensamiento leibniziano sobre el mal se deja

35. J. HICK, *Evil and the God of Love*, MacMillan, Basingstocke, 1990.

36. A. PLANTINGA, *God, freedom and evil*, William Erdmans Publishing Company, Michigan, 1989.

37. R. M. ADAMS, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York, 1987.

38. R. SWINBURNE, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford/Oxford University Press, New York, 1998.

39. P. VAN INWAGEN, *The Problem of Evil: the Gifford lectures delivered in the University of St. Andrews in 2003*, Oxford University Press, New York, 2006.

40. A. PLANTINGA, *Essays in the Metaphysics of Modality*, Oxford University Press, New York, 2001.

41. P. VAN INWAGEN, “Two Concepts of Possible Worlds”, en P. FRENCH; T. UEHLING y H. WETTSTEIN, (eds.), *Midwest Studies in Philosophy, vol. XI: Studies on Essentialism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986, pp. 185-213.

42. R. M. ADAMS, “Must God create the Best?”, en *Philosophical Review* LXXXI (1972), pp. 317-332.

43. Tres congresos especializados acerca de esta obra y su contenido –en los que tenido el honor de ser invitado a participar, presentando ponencias–, se han celebrado en París (“Lectures et interprétations des *Essais de Théodicée* de G.W. Leibniz”, 24-26 de junio de 2010, Université Paris 1- Panthéon Sorbonne), en Notre Dame (“Leibniz’s *Theodicy*: Context and Content, 16-18 de septiembre de 2010, University of Notre Dame) y en Lisboa (“Razão-Optimismo-Teodiceia: A Herança de Leibniz no Iluminismo Europeu”, 25-27 de noviembre de 2010, Universidade de Lisboa). Un tercer congreso ha tenido lugar en Potsdam, acerca del legado de esta obra de Leibniz (“300 Jahre *Essais de Théodicée* – Rezeption und Transformation”, 8-11 de octubre de 2010,

ver incluso más allá del ámbito de la discusión filosófico-académica. En efecto, con ocasión de los dos devastadores terremotos acaecidos este año en Haití y en Chile –y, como ha sucedido periódicamente desde el mencionado terremoto de Lisboa, cada vez que alguna catástrofe natural conmueve a la opinión pública–, la sombra de Leibniz y sus *Essais de Théodicée* ha vuelto a aparecer expuesta al gran público en medios masivos de comunicación, sea para reeditar de forma simplificada algunos de sus argumentos<sup>44</sup>, sea para señalar que la respuesta leibniziana al problema del mal no admite simplificaciones excesivamente providencialistas<sup>45</sup>.

### 3. DELIMITACIÓN DEL PROBLEMA DEL MAL EN EL PENSAMIENTO DE LEIBNIZ

Como queda dicho, los *Essais de Théodicée*, constituyen sin duda un hito fundamental en la historia filosófica del problema del mal. No obstante, es necesario advertir que su aparición tuvo lugar al final del largo recorrido intelectual de la vida de Leibniz, quien murió pocos años después de su publicación. La aparición de la obra tuvo lugar también sobre el final de un proceso histórico que ha sido dado en llamar de “crisis de la conciencia europea”<sup>46</sup>, un momento de quiebre cultural que dio paso al abandono de muchas de las creencias tradicionales de occidente, para entrar en el siglo de la Ilustración. En tal contexto, la obra de Leibniz pretendía alzar la voz

Institut für Philosophie, Freie Universität Berlin). Por último, un coloquio nacional más reducido acerca de la metafísica modal implícita en la *Teodicea* se ha celebrado en Pamplona, en el que también he tenido el honor de participar (“Una teodicea modal: Simposio conmemorativo de los 300 años de la *Teodicea* de Leibniz”, 10-11 de diciembre, Universidad de Navarra). La publicación de las ponencias de estos congresos todavía no ha visto la luz, por lo cual no hemos podido incluirlos, salvo en contadas excepciones en las que contamos con el permiso de los respectivos autores para citar el manuscrito de sus presentaciones.

44. ÁLVAREZ VALDÉZ, “«¿Y dónde está Dios?»: los devastadores terremotos sacuden la fe de los cristianos”, en *Clarín*, 9 de marzo de 2010, <http://www.clarin.com/diario/2010/03/10/um/m-02155799.htm>.

45. S. NEWLANDS, “Natural Disasters and the Wrath of God”, en *The Wall Street Journal*, 7 de abril de 2010, <http://online.wsj.com/article/SB1000014240527023040174045751657242196-23474.htm?KEYWORDS=Leibniz>. El autor es actualmente uno de los directores del proyecto “The Problem of Evil in Contemporary and Modern Thought”, del “Center for Philosophy of Religion” de la Universidad de Notre Dame, proyecto financiado por la Templeton Foundation.

46. Cfr. P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Pegaso, Madrid, 1975.