RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 11/09/2026 | aceito: 14/09/2026 | publicação: 17/09/2026

¿Desplazar el mal equivale a explicarlo? Agencia, dependencia ontológica y permiso divino en las respuestas religiosas al problema del mal

Deslocar o mal equivale a explicá-lo? Agência, dependência ontológica e permissão divina nas respostas religiosas ao problema do mal

Is displacing evil explaining it? Agency, ontological dependence, and divine permission in religious responses to the problem of evil

Pablo Dietrich
Fundação Universidade Regional de Blumenau (FURB). Licenciado en Derecho y estudiante de posgrado en Estudios Religiosos, Filosofía y Sociología en la Faculdade Líbano. Estudiante de Teología y Filosofía en la Faculdade Estácio de Sá.
http://lattes.cnpq.br/2467496149913328 — https://orcid.org/0009-0003-5447-0550 — pablodietrichh@hotmail.com

Resumen:
Este artículo ofrece un examen comparativo de las estrategias mediante las cuales las tradiciones religiosas desplazan la agencia del mal desde un principio supremo hacia agentes subordinados, la libertad creada, una estructura dualista, la privación, bienes mayores, el permiso divino o una resolución escatológica. Propone una matriz analítica compuesta por tres niveles de atribución —autoría moral, causalidad próxima y estructura permisiva— y una condición de fundamento ontológico; asimismo, argumenta que una respuesta dada en un nivel no constituye, sin mayor argumentación, una respuesta a una pregunta perteneciente a otro nivel. Las estrategias se reconstruyen en su forma más sólida antes de ser examinadas: el dualismo iraní, la redistribución documentada de la iniciativa del daño en el judaísmo antiguo y del Segundo Templo, la secuencia cristiana que va de la privación al permiso, y la pareja muʿtazilí/ashʿarí junto con la doctrina de la adquisición. El resultado es limitado y calibrado: cada estrategia aclara una dimensión real del problema, ninguna es un mero subterfugio y ninguna de ellas, por sí sola, disuelve la cuestión justificativa que recae sobre la estructura permisiva —a saber, por qué un fundamento perfectamente bueno crea agentes falibles, les confiere poderes causales, los conserva, mantiene las leyes que hacen efectivo el daño y no interviene—. La conclusión no es que las teodiceas hayan fracasado, sino que la pregunta que da título al trabajo recibe una respuesta variable según la dimensión del mal que se esté examinando.

Palabras clave:
problema del mal; permiso divino; dependencia ontológica; agencia; teodicea comparada.

Resumo:
Este artigo examina, em chave comparativa, as estratégias pelas quais tradições religiosas deslocam a agência do mal de um princípio supremo para agentes subordinados, para a liberdade criada, para uma estrutura dualista, para a privação, para bens superiores, para a permissão divina ou para uma resolução escatológica. Propõe-se uma grade analítica composta por três níveis de atribuição — autoria moral, causalidade próxima e estrutura permissiva — e uma condição de fundamento ontológico, e sustenta-se que uma resposta situada num nível não constitui, sem argumento adicional, resposta a uma pergunta pertencente a outro. As estratégias são reconstruídas na sua forma mais forte antes de examinadas: o dualismo iraniano, a redistribuição documental da iniciativa do dano no judaísmo antigo e do Segundo Templo, a sequência cristã da privação à permissão, e o par muʿtazila/ashʿarismo com a doutrina da aquisição. O resultado é limitado e calibrado: cada estratégia esclarece uma dimensão real do problema, nenhuma é mero subterfúgio, e nenhuma

delas, isoladamente, dissolve a questão justificativa que recai sobre a estrutura permissiva — a saber, por que um fundamento perfeitamente bom cria agentes defectíveis, lhes confere poderes causais, conserva-os, mantém as leis que tornam o dano eficaz e não intervém. A conclusão não é que as teodiceias fracassaram, mas que a pergunta do título recebe resposta variável conforme a dimensão do mal que esteja em exame.

Palavras-chave:
problema do mal; permissão divina; dependência ontológica; agência; teodiceia comparada.

Abstract:
This article offers a comparative examination of the strategies by which religious traditions displace the agency of evil from a supreme principle onto subordinate agents, created freedom, a dualistic structure, privation, greater goods, divine permission, or an eschatological resolution. It proposes an analytic grid made up of three levels of attribution — moral authorship, proximate causation, and permissive structure — and a condition of ontological ground, and argues that an answer given at one level does not, without further argument, constitute an answer to a question belonging to another. The strategies are reconstructed in their strongest form before being examined: Iranian dualism, the documented redistribution of the initiative of harm in ancient and Second Temple Judaism, the Christian sequence from privation to permission, and the Muʿtazilite/Ashʿarite pair together with the doctrine of acquisition. The result is limited and calibrated: each strategy clarifies a real dimension of the problem, none is a mere subterfuge, and none of them, taken alone, dissolves the justificatory question that bears upon the permissive structure — namely, why a perfectly good ground creates defectible agents, confers causal powers upon them, conserves them, maintains the laws that render harm effective, and does not intervene. The conclusion is not that theodicies have failed, but that the title question receives a variable answer depending on which dimension of evil is under examination.

Keywords:
problem of evil; divine permission; ontological dependence; agency; comparative theodicy.

§ 1 — Introducción

Cuando una tradición religiosa afirma que el mal no proviene de Dios, sino de un adversario, un ángel rebelde, una elección humana o una privación, está realizando una acción. La cuestión que aborda este artículo es qué hace exactamente —y, sobre todo, qué no hace—.

La formulación estándar del problema contrapone tres atributos divinos a la existencia del mal y cuestiona su compatibilidad. Las tradiciones han respondido de diversas maneras, y buena parte de esas respuestas adopta una forma reconocible: la autoría del daño se atribuye a alguien o algo que no es el principio supremo. Satanás lo quiso, Iblís lo incitó, Ahrimán lo corrompió, el ser humano lo eligió, la criatura cayó. La pregunta que articula este artículo es

si dicha operación —llamémosla «desplazamiento»— constituye una explicación del mal o simplemente traslada la carga explicativa a otro nivel.

La respuesta que aquí se defenderá no es sencilla, y conviene enunciarla desde el principio para que el lector pueda calibrar la distancia entre lo que se pretende y lo que realmente se demuestra. Se sostiene que el desplazamiento es una operación explicativa real; que efectivamente responde a interrogantes; y que las preguntas a las que responde no son aquellas que habitualmente se cree resueltas. Distinguir tales interrogantes es el objetivo del artículo. No se afirma que las religiones «eludan» el problema —esa es precisamente la interpretación que aquí se rechaza—, ni que las teodiceas examinadas hayan fracasado, ni que exista una contradicción lógica simple entre Dios y el mal.

Esta delimitación requiere justificación. Se comparan cuatro ejes: el zoroastrismo, el judaísmo antiguo y del Segundo Templo, el cristianismo —en sus formulaciones patrística, escolástica, moderna y analítica contemporánea— y el islam. La selección no es exhaustiva ni representativa en sentido estadístico; es analítica. Cada eje ocupa una posición distinta respecto a una variable específica: el grado de independencia ontológica atribuido al principio o agente del mal. El zoroastrismo se sitúa en el extremo de máxima independencia; el asharismo, en el de mínima; los otros dos ocupan posiciones intermedias y internamente plurales. El resultado de la comparación no es una tipología —existen muchas, y mejores—, sino la posibilidad de comprobar si la variación de dicha variable altera aquello que queda por explicar.

Es preciso establecer una segunda delimitación. El artículo aborda el mal moral y el mal atribuido a una agencia sobrenatural. El mal natural —terremotos, enfermedades, el sufrimiento de animales anterior a la aparición del ser humano— solo se incluye cuando una tradición lo atribuye a un agente, como ocurre con la creación hostil de Ahrimán o el mal entendido como defecto natural en la doctrina de Tomás de Aquino; el esquema propuesto aquí se diseñó para casos en los que existe un agente próximo y no es aplicable, sin previa adaptación, a males que carecen por completo de autor.

El objetivo es, por tanto, comparativo y analítico, y no apologético ni antirreligioso. Nada de lo que sigue depende de admitir o negar la existencia de Dios. El artículo indaga sobre la estructura de las respuestas, no sobre su veracidad.

La herramienta de análisis es un esquema compuesto por tres niveles de atribución —autoría moral, causalidad próxima y estructura permisiva— y una condición de fundamento ontológico; la tesis central sostiene que una respuesta suficiente en uno de estos niveles no

constituye, por sí misma, una respuesta suficiente en los otros: el desplazamiento suele operar sobre los dos primeros, dejando intactos los dos últimos.

Dos advertencias delimitan el alcance de lo que el artículo puede y no puede hacer.

La primera es de índole historiográfica. Los materiales aquí reunidos pertenecen a campos disciplinarios diversos —estudios iranios, estudios sobre el periodo del Segundo Templo, patrística, escolástica, *kalām*, filosofía analítica de la religión— y en cada uno de ellos existen controversias vigentes que un artículo comparativo no está en condiciones de dirimir. Cuando la bibliografía presente discrepancias, se hará constar tal hecho, tratándose la división como un dato y no como un obstáculo. En particular, el artículo no afirma que los autores antiguos inventaran conscientemente figuras antagónicas para corregir una contradicción teológica percibida. Tal afirmación atañe a las intenciones, aspecto que la disciplina evita abordar por razones fundadas. Lo que sí puede documentarse es otra cosa: que textos posteriores reconfiguran causalmente acciones atribuidas previamente de forma directa a la divinidad. Entre el efecto documentable y el motivo conjeturado existe una distancia que este artículo no pretende salvar.

La segunda advertencia es conceptual y se refiere al vocabulario. Hablar de la «dependencia ontológica del mal» sugiere que el mal es una sustancia, precisamente lo que niega la tradición agustiniano-tomista. Para evitar esa sugerencia, el artículo habla de la dependencia ontológica de las condiciones de posibilidad del mal, o de los agentes y estructuras en los que el mal se hace posible. La diferencia no es estilística. Una tesis sobre la naturaleza del mal y una tesis sobre el estatus de los agentes capaces de producirlo son tesis distintas, y gran parte de la confusión en este debate deriva de tratarlas como una sola.

Una última observación sobre lo que el artículo no afirma. La distinción entre explicar causalmente un mal y justificar moralmente su permisión no es invención de este texto; aparece así en la bibliografía de referencia, y la exigencia de que el bien justificante beneficie al propio sufriente cuenta con antecedentes explícitos y bien conocidos. Lo[1] que aquí se

[1]Esta distinción aparece en Laura W. Ekstrom, «Theodicies», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2024: «existe una diferencia entre una explicación causal propuesta del mal y una justificación divina para permitir el mal». El requisito de que el sufrimiento reporte un beneficio a quien lo padece figura en Eleonore Stump, «The Problem of Evil», *Faith and Philosophy*, vol. 2, n.º 4, 1985, y fue sistematizado como «individualismo teodiceal» por T. J. Mawson, «Theodical Individualism», *European Journal for Philosophy of Religion*, vol. 3, 2011. La tesis de que las razones de estructura instrumental no pueden, en principio, justificar que se permitan males horrendos pertenece a D. Z. Phillips, en *The Problem of Evil and the Problem of God* (2004), y es analizada en esos términos por Marilyn McCord Adams, «Ignorance, Instrumentality, Compensation, and the Problem of Evil», *Sophia*, vol. 52, n.º 1, 2013. Dejo constancia de estos antecedentes para que lo que sigue pueda leerse

propone es la articulación de dicha distinción dentro de un esquema de niveles y su uso como instrumento comparativo entre tradiciones que la literatura analítica rara vez examina conjuntamente. La contribución, si la hay, es de sistematización y aplicación, no de descubrimiento.

§ 2 — El problema conceptual del desplazamiento

En esta discusión, la palabra «causa» desempeña una función que no puede sostener. Decir que Satanás causó la ruina de Job, que el hombre causó el pecado o que Ahrimán causó la corrupción del mundo puede significar cosas diferentes y no equivalentes. Propongo distinguir cuatro niveles.

Autoría moral. ¿Quién quiere el mal en cuanto mal? La cuestión atañe a la intención y a la orientación de la voluntad. Responderla equivale a identificar de quién es la malicia.

Causalidad próxima. ¿Quién realiza directamente la acción que produce el daño? La cuestión atañe a la ejecución. Responderla equivale a identificar al agente inmediato del resultado.

Estructura permisiva. ¿Quién podría evitar el daño y decide no hacerlo? La cuestión atañe a la no intervención de quien tiene el poder de intervenir. Responderla equivale a identificar quién permite.

Fundamento ontológico. ¿De qué dependen la existencia de los agentes, sus poderes causales y el orden en el que puede producirse el daño? La cuestión atañe al sustento. Responderla equivale a identificar aquello sin lo cual no existirían ni los agentes ni sus poderes.

Una precisión sobre la forma de la cuadrícula antes de ponerla en funcionamiento. Los tres primeros son niveles de atribución: preguntan quién quiere, quién ejecuta y quién podría impedirlo. El cuarto es de otra índole —no un grado adicional de agencia, sino una condición de fundamento— y cuestiona de qué depende la existencia de todo el orden. Mantengo los cuatro unidos porque la comparación los requiere, pero señalo la diferencia de inmediato, ya que volverá a ser relevante: la dependencia ontológica no genera imputación y, en este artículo, funciona más como una condición para plantear una pregunta que como una premisa de la misma.

---

como una sistematización y no como una novedad.

La tesis sostiene que una respuesta en un nivel no constituye automáticamente una respuesta en los otros. Afirmar que Satanás es el autor moral de una acción determinada responde al primer nivel, pero no explica por qué un Dios perfectamente bueno crea, conserva y permite a un agente capaz de producir tal mal. A la inversa —y esta segunda parte es tan importante como la primera—, no debe concluirse que la dependencia ontológica implique culpa moral. El hecho de que los agentes existan gracias a alguien no los convierte en sus instrumentos, ni transfiere a ese alguien la malicia de la voluntad que los mueve. El artículo trabaja precisamente sobre esa diferencia y rechaza ambas inferencias apresuradas.

La independencia de los niveles es lógica, no histórica. Ninguna tradición organiza su pensamiento mediante esta cuadrícula, ni se espera que lo haga. La cuadrícula es un instrumento de lectura y su utilidad es comparativa: permite verificar, para cada estrategia, qué pregunta recibió respuesta y cuál permaneció abierta. Un autor que responde únicamente en el primer nivel no está equivocado; simplemente está respondiendo a otra cosa.

A continuación se presenta la distinción entre explicación y justificación, que recorre todo el artículo. Una explicación funcional afirma que un mal determinado puede producir un bien determinado, o que cumple una función específica dentro de un orden más amplio. Una justificación moral afirma que era moralmente admisible permitir dicho mal. Lo primero no implica lo segundo. Que el sufrimiento de alguien produzca un bien no establece que permitirlo fuera admisible; Asimismo, debe darse el caso de que el bien no pudiera haberse obtenido de otro modo, de que sea proporcional al mal y —este es el punto en el que más insiste la literatura contemporánea— de que se pueda determinar a quién se le debe el bien y quién asume el coste. Denominaré a estos tres criterios, respectivamente: necesidad, proporcionalidad y titularidad.

El criterio de titularidad merece especial atención, pues es lo que distingue una teodicea agregativa de una justificación. Un argumento que establezca que el mundo, en su conjunto, es mejor con ciertos males que sin ellos puede ser verdadero y, aun así, dejar totalmente intacta la pregunta de la víctima, que no es «¿mejoró el mundo?», sino «¿por qué yo?». La justificación, a diferencia de la explicación, se dirige a un individuo. Por ello, la instrumentalización de la víctima constituye el riesgo estructural de toda teodicea del «bien mayor», y no un defecto accidental de algunas de ellas.

Con estas herramientas a mano, paso a examinar las tradiciones. El orden sigue un criterio de independencia ontológica decreciente: comienzo por el caso en que el principio del mal recibe el mayor grado de independencia y termino por aquel en que recibe el menor.

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 11/09/2026 | aceito: 14/09/2026 | publicação: 17/09/2026

§ 3 — El límite dualista: el zoroastrismo

El zoroastrismo constituye el caso comparativo fundamental, ya que en él el desplazamiento alcanza su forma más radical: el principio del mal no es una criatura, no está subordinado y no deriva del principio del bien. Si existe una solución basada en la independencia, es esta. Por consiguiente, debe examinarse con el rigor que exige la literatura especializada, y no mediante las fórmulas habituales de los manuales.

Resultan inevitables tres cautelas historiográficas, ninguna de las cuales es secundaria respecto al argumento filosófico.

La primera es de índole cronológica y documental. La afirmación de que el zoroastrismo fue «la primera religión dualista» no puede sostenerse sin importantes matices. No se sabe cuándo vivió Zaratustra —ni siquiera, para parte de la comunidad académica, si realmente existió—; las dataciones propuestas oscilan entre aproximadamente el 1750 a. C. y el 588 a. C., y el Avesta no contiene ningún acontecimiento que permita[2] establecer una fecha precisa. Jean Kellens y Éric Pirart negaron que las *Gāthās* fueran obra de un autor individual identificable, y Prods Oktor Skjærvø sostiene que no se gana nada suponiendo la historicidad de Zaratustra, sino que conviene interpretar dichos textos como poesía oral en un contexto ritual de sacrificio. Si este planteamiento es correcto, la pregunta «¿qué enseñó Zaratustra sobre el mal?» pierde su objeto y, con él, se desmorona el esquema actual que postula un dualismo ético original corrompido posteriormente en uno metafísico.

La segunda es de carácter filológico y constituye la dificultad más grave. El corpus de las *Gāthās* resulta, en gran medida, ininteligible. Gershevitch estimó que, de las 238 estrofas conservadas, no menos de 190 son parcial o totalmente incomprensibles; además, las discrepancias entre los traductores de los pasajes decisivos —entre ellos, el *Yasna* 30.3— no son de matiz, sino de fondo: se debate si los dos *mainiiu* son fuerzas primordiales, impulsos, estados mentales o trances. Por consiguiente, cualquier tesis filosófica sobre «el

[2]Sobre el estado de la cuestión en cuanto a la datación, la historicidad y el estatus del corpus, véanse las entradas de William W. Malandra en la *Encyclopaedia Iranica* («Zoroaster ii. General Survey» y «Gathas ii. Translations»). La estimación de Gershevitch citada más adelante aparece en esta última. La distinción entre lo que establecen los estudios iranios y lo que comúnmente se extrae de ellos en la filosofía de la religión constituye la base de la advertencia planteada en esta sección. Para un tratamiento reciente del dualismo zoroástrico mediante las herramientas de la filosofía analítica, véase Daniel Nolan, *Zoroastrianism and Contemporary Philosophy* (Cambridge Elements, 2025); su segundo capítulo distingue dos respuestas de la tradición ante el sufrimiento: la limitación del poder divino y el mérito adquirido en la lucha.

dualismo ético de las *Gāthās*» se basa en un texto cuya traducción es objeto de un profundo desacuerdo. Este hecho debe reconocerse explícitamente, no eludirse.

La tercera cuestión se refiere a la distancia temporal. Según la hipótesis mayoritaria, las *Gāthās* datan de alrededor del año 1000 a. C., mientras que el *Bundahišn* y el *Dēnkard* fueron redactados en los siglos IX y X d. C., es decir, dos milenios más tarde. Asimismo, las fuentes tardías en pahlaví —como el *Škand Gumānīg Wizār*, ejemplo paradigmático— son obras apologéticas escritas bajo dominio islámico que defienden el dualismo frente al monoteísmo; el dualismo que en ellas se presenta ya ha sido endurecido por la polémica interconfesional.

Una vez formuladas las cautelas pertinentes, queda establecido lo siguiente.

En las *Gāthās*, Angra Mainyu aparece mencionado una sola vez, y existen dos interpretaciones sobre el significado de dicha mención. Según Hintze —y gran parte de la investigación reciente—, el antagonista en los textos gāthicos es el Espíritu Benéfico, Spəṇta Mainyu, y no directamente Ahura Mazdā; por tanto, la transformación relevante sería el paso a una oposición directa entre Ahriman y Ohrmazd en el *Bundahišn*, donde el mal deja de oponerse a un aspecto del principio supremo para pasar a oponerse al principio supremo mismo. Boyce cuestiona esta interpretación desde su raíz, atribuyéndola a Martin Haug y a la apologética parsi del siglo XIX, y sostiene que Angra Mainyu es, desde el principio, el adversario increado de Ahura Mazdā. El argumento de esta sección no depende de cuál de las dos posturas sea la correcta, ya que las asimetrías que se examinan más adelante aparecen atestiguadas en las fuentes pahlavíes bajo cualquiera de las dos interpretaciones.

En cuanto a la naturaleza de Angra Mainyu, existe un desacuerdo académico real que no puede reducirse a una simple cuestión de énfasis. Mary Boyce sostiene que es increado y, en ese sentido preciso, el «gemelo» de Ahura Mazdā; Almut Hintze defiende un monoteísmo zoroástrico *sui generis* en el que Ahura Mazdā es la única fuente increada y la creación procede *ex deo*; Gherardo Gnoli distingue entre el dualismo gāthico, basado en la elección, y el dualismo metafísico posterior, basado en la naturaleza. A este desacuerdo se suma otro de mayor alcance: Boyce y Shaul Shaked discreparon públicamente sobre si el zoroastrismo sasánida era ortodoxo y unificado.

El zurvanismo merece una mención, así como una advertencia. El mito según el cual Zurvan —el Tiempo— engendra a Ohrmazd a partir de sus sacrificios y a Ahriman a partir de su duda resolvería la asimetría al otorgar a ambos un origen común; sin embargo, reintroduciría el problema en un nivel superior, dado que el origen del mal pasaría a ser un defecto del principio primordial. Sin embargo, de Jong señala que el mito no aparece en

ninguna fuente zoroástrica: todos los testimonios son armenios, siríacos, griegos o árabes. La reconstrucción de Zaehner, que presentaba el zurvanismo como una secta herética coherente, ha sido criticada por ser circular, y Shaked demostró que se trataba de una de las diversas variantes de la cosmogonía. Boyce, en cambio, mantuvo la idea del zurvanismo como una herejía genuina, reconstruida sobre otras bases. Nada de lo aquí expuesto se fundamenta en ello.

La ventaja explicativa del dualismo es real y debe reconocerse en su forma más sólida. Si el principio del mal es independiente, el origen del mal no se remonta al principio del bien, y los cuatro niveles distinguidos anteriormente reciben respuestas convergentes: la autoría moral corresponde a Ahrimán, la causalidad próxima pertenece a su creación hostil, la estructura permisiva deja de ser tal porque Ohrmazd no puede simplemente aniquilarlo, y el fundamento ontológico de los agentes del mal no es Ohrmazd. Es la única estrategia examinada en este artículo que intenta, mediante una única operación, desvincular el principio del bien de los cuatro puntos del esquema. Y el precio es estructural y queda registrado en las fuentes: la unidad metafísica y la soberanía última.

Pero el dualismo zoroastriano no es simétrico, y es aquí donde el análisis se vuelve interesante.

La asimetría es triple. Es epistémica: el intelecto de Ahrimán es deficiente, desconoce la existencia de Ohrmazd durante tres mil años y varios teólogos sostuvieron que Ohrmazd creó el mundo material como una trampa y un lazo para él, aprovechándose de su estupidez. Es ontológica: Ahrimán no posee una creación material, y las fórmulas en pahlavi llegan a afirmar que «los demonios no existen». Y es temporal: Ahrimán recibe un tiempo limitado; Ohrmazd, un tiempo sin fin.

Cada una de estas asimetrías reintroduce, por su propia vía, precisamente la cuestión que se suponía que el dualismo había disuelto. Si Ohrmazd es omnisciente y su adversario no lo es; si el mundo material es el campo de batalla elegido por quien conoce el desenlace frente a quien lo desconoce; si el escenario fue elegido por quien conoce el resultado, entonces el sistema no ha eliminado la estructura permisiva, sino que simplemente la ha reconfigurado. No se trata de permitir un mal que no se podría evitar; se trata, en cambio, de la elección deliberada de un escenario en el que el daño recae sobre terceros. La pregunta cambia de forma, pero es la misma: ¿a quién se debe el bien y quién paga el precio?

La tensión interna que las propias fuentes dejan sin resolver confirma este hecho. Shaul Shaked lo expresó con una claridad ejemplar: Ahrimán no es un ser creado y parece doctrinalmente inaceptable sostener que podría ser aniquilado; sin embargo, permitir que el

Mal subsista tras la disolución del mundo contradice la noción de que la escatología elimina el mal. Las fuentes[3] oscilan entre la aniquilación mediante metal fundido y la impotencia perpetua, sin decantarse por ninguna opción. No se trata de un detalle erudito menor: es el problema del mal en su formulación zoroástrica. La doctrina mayoritaria considera inaceptable que Ahrimán, al no ser un ser creado, pueda ser aniquilado; pero la esperanza escatológica dificulta admitir su subsistencia. Cabe señalar que la segunda vía —la incapacitación perpetua— resuelve el dilema, aunque a costa de dejar al Mal subsistente pero impotente; no se trata, por tanto, de una contradicción demostrada, sino de una tensión que las fuentes resuelven de una u otra manera. La independencia que alivia el problema del origen agrava el problema del fin.

Existe, además, una ironía estructural que merece destacarse. El apologista del siglo IX Mardānfarrox argumenta que los monoteístas no pueden explicar el mal —o bien Dios lo creó, o bien el mal es una mera privación del bien— y que el dualismo, al postular un principio del mal independiente, preserva la omnipotencia divina. No obstante, Boyce sostiene que atribuir la omnipotencia a Zaratustra es una construcción de la erudición del siglo XIX y de la apologética parsi. Tenemos, pues, tres estratos que se contradicen entre sí: un apologista que reivindica la omnipotencia como un logro del dualismo, una corriente académica que la interpreta como un dato original y un corpus antiguo en el que tal categoría podría no tener vigencia alguna.

Cuanto mayor es la independencia ontológica concedida al principio del mal, más fácil resulta desvincular su origen del principio del bien, pero mayor es también el coste para una metafísica de la unidad y la soberanía absoluta. Esta es la formulación provisional que se pondrá a prueba en el resto del artículo. Cabe advertir, sin embargo, que no se trata de una ley universal, como demuestra el caso zoroástrico: la independencia, una vez concedida, no llega sola; viene acompañada de asimetrías sin las cuales la escatología documentada resultaría incoherente, y dichas asimetrías reintroducen la cuestión del permiso por la puerta trasera.

§ 4 — La redistribución de la agencia en el judaísmo antiguo y del Segundo Templo

[3]Shaul Shaked, «Eschatology i. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence», *Encyclopaedia Iranica*, vol. VIII, fasc. 6. La formulación del dilema es suya; la interpretación que aquí se ofrece —entendiéndolo como la forma zoroástrica del problema del mal— pertenece al presente artículo. Almut Hintze, en la entrada «Frašō.kərəti», señala la misma divergencia entre aniquilación e incapacitación permanente.

El caso judío es el más delicado de este artículo, y por una razón precisa: es aquel en el que la tentación de inferir intenciones a partir de los efectos resulta más fuerte, y ante el cual la literatura especializada retrocede de manera más explícita.

Lo que sí puede documentarse es una reconfiguración causal. En 2 Samuel 24:1, es la ira de YHWH la que incita a David a realizar el censo de Israel; en 1 Crónicas 21:1, quien se alza contra Israel e incita a David es *satán* —y, a diferencia de Job 1-2 y Zacarías 3, sin el artículo determinado—. En Génesis 22, es Dios quien pone a prueba a Abraham; en Jubileos 17-18, la iniciativa parte del príncipe Mastema, en una escena explícitamente modelada a partir del prólogo de Job; y en Jubileos 10, ese mismo Mastema solicita y obtiene que una parte de los espíritus permanezca bajo su mando. Existe aquí, innegablemente, una redistribución documentada de la iniciativa de causar daño, así como una diferenciación creciente entre Dios y los agentes adversarios.

Lo que no puede afirmarse es que estos textos fueran escritos con el fin de exonerar a Dios.

La objeción más seria a tal lectura no proviene de fuera de los estudios bíblicos, sino del principal especialista reciente en la figura del *satán*. Ryan Stokes rechaza expresamente las explicaciones basadas en la agenda teológica del redactor, y su argumento es de carácter interno: la sustitución no aleja significativamente a Dios del pecado de David, dado que el *satán* sigue siendo un agente de YHWH, el ejecutor de un[4] castigo divino. Si el objetivo fuera la exoneración, el medio elegido resulta notablemente ineficaz. Sara Japhet va más allá y niega la premisa misma: para ella, el Cronista sigue atribuyendo a Dios el origen del mal, y en el texto no existe la menor insinuación de una existencia independiente del mal. Stokes añade, además, una tesis filológica que modifica el concepto mismo: el sustantivo no denotaría una oposición o acusación genérica, sino un ataque físico violento; de este modo, la figura de Job no acusa, sino que ataca, y la de Zacarías 3 no está acusando a Josué, sino que se dispone a ejecutarlo.

[4]Ryan E. Stokes, «The Devil Made David Do It… Or Did He? The Nature, Identity, and Literary Origins of the Satan in 1 Chronicles 21:1», *Journal of Biblical Literature*, vol. 128, n.º 1, 2009, pp. 91–106. Stokes observa además que el argumento gramatical basado en el artículo determinado no resuelve la cuestión por sí solo. La postura contraria —que el Cronista introdujo un intermediario precisamente para resolver el problema de que Dios ordenara un acto y luego lo castigara— es defendida por Louis C. Jonker en «“Satan Made Me Do It!”», *Old Testament Essays*, vol. 30, n.º 2 de 2017. Registro esta divergencia por ser decisiva: la tesis de este artículo no depende de cuál de las dos posturas sea la correcta, pero se vería debilitada si la interpretación exculpatoria se presentara como algo ya establecido.

La cautela metodológica es igualmente general. Miryam Brand advierte contra la presunción de una coherencia teológica tanto interna como entre los textos antiguos, y demuestra que el tipo de explicación del pecado guarda relación con el género literario más que necesariamente con las convicciones del autor. Todd Hanneken niega que el objetivo principal del *Libro de los Jubileos* sea exonerar a Dios, e interpreta la prueba de Abraham como una pedagogía dirigida al justo ya probado. Jacques van Ruiten explica las divergencias del *Libro de los Jubileos* en términos exegéticos —lagunas, incoherencias y problemas percibidos en el texto fuente— y no en función de una intención apologética. Por su parte, Thomas Farrar demuestra que la demonología enóquica y la satanología bíblica son tradiciones distintas que solo se entrecruzan posteriormente; concluye que no existía una satanología judía estandarizada en esa época y que, por tanto, no hay un único «Satán» que alguien pudiera haber inventado.

La formulación que la literatura permite establecer es, pues, la siguiente: varios textos del periodo del Segundo Templo redistribuyen narrativamente la iniciativa de causar daño, trasladándola a figuras subordinadas; dicha redistribución tiene un efecto teodiceico limitado —distancia la agencia inmediata sin eliminar la autorización ni la dependencia—, sin que sea posible afirmar que tal fuera el motivo de la redistribución. Entre el efecto y el motivo media un paso que este artículo no da —pero que tematiza—, pues es precisamente el paso que la interpretación actual del fenómeno tiende a dar sin percatarse de ello.

No obstante, existe un dato en estos textos que resulta aún más relevante para el argumento y que no depende de conjetura alguna sobre las intenciones.

En todos ellos se mantiene la subordinación, y esta se presenta de forma explícita. En el prólogo de Job, la estructura es inequívoca: el Adversario propone, Yahvé autoriza, el Adversario ejecuta y la autorización está expresamente limitada. En *Jubileos* 10, Mastema solicita y obtiene. La iniciativa cambia de sujeto, pero la autorización permanece donde estaba. Los textos no ocultan la estructura de permisividad: la exhiben y la convierten en el eje de la escena.

Esto conlleva una consecuencia filosófica que debe exponerse sin exageraciones. La redistribución documentada opera sobre los dos primeros puntos de la matriz: la iniciativa narrativa y la causalidad próxima pueden transferirse al agente subordinado. La transferencia de la autoría moral, sin embargo, depende del estatus que cada tradición asigne a dicho agente y no debe presumirse de manera uniforme: el *ha-satan* de Job desafía la integridad del hombre justo y lleva a cabo la prueba autorizada; no obstante, calificarlo como alguien que desea el mal en tanto que mal —según la definición de autoría moral dada en la sección 2—

presupone una malicia que el relato no necesita atribuirle, además de proyectar sobre el texto la figura posterior del Satanás cristiano. Por tanto, no todo desplazamiento causal implica un desplazamiento moral; esta es una consecuencia inherente al instrumento mismo. Y ninguno de los dos afecta a los dos últimos puntos. El agente adversario carece de existencia independiente, no actúa sin permiso y el orden en que interviene permanece inalterado. Dado que el propio texto escenifica la autorización, el desplazamiento se autolimita en estos casos: indica, en un mismo gesto, quién tomó la iniciativa y quién dio su consentimiento. Aumenta la distancia moral inmediata entre Dios y el daño; no se elimina la dependencia ontológica última; y la estructura permisiva no solo queda patente, sino que se pone en escena.

Cabe añadir el contrapunto textual que invalida cualquier narrativa evolutiva simplista. Isaías 45:7 afirma que Yahvé forma la luz y crea las tinieblas, hace la paz y crea el mal; de hecho, un manuscrito de Qumrán sustituye allí *shalom* por *tov*, haciendo que la afirmación verse explícitamente sobre el bien y el mal. Fredrik Lindström dedicó una monografía a argumentar que el axioma académico sobre la responsabilidad divina respecto al mal en el Antiguo Testamento es insostenible y debe abandonarse. Thomas Römer, por el contrario, interpreta el Segundo Isaías como un intento de integrar el mal en la teología monoteísta y sostiene que dicho intento fracasó, pues los textos posteriores se resistieron a atribuir el mal directamente a la divinidad.[5] Obsérvese la formulación de la tesis de Römer: se trata del fracaso de un programa teológico, no de la intención de individuos concretos. Es la formulación más defendible y la que adopta este artículo.

§ 5 — El cristianismo: de la privación al permiso

La tradición cristiana generó el mayor número de estrategias distintas y tematizó el permiso de la manera más explícita. Es también aquella en la que la confusión entre los niveles resulta más frecuente, dado que las estrategias circulan conjuntamente y se apoyan unas en otras. Reconstruyo cada una de ellas en su formulación más sólida antes de plantear qué es lo que permanece.

[5]La hipótesis de una influencia iraní en la diferenciación judía es defendida, entre otros, por Philip Alexander en lo relativo a la demonología de Qumrán, y cuestionada por Morton Smith en la entrada «Bible ii. Persian Elements in the Bible» de la *Encyclopaedia Iranica* —donde se habla de un «paralelismo sin contacto claro»— y por James Barr desde una perspectiva metodológica. Jason Silverman ha señalado, además, las deficiencias ideológicas de los estudios más antiguos sobre el tema. El presente artículo no toma partido: su tesis se centra en la estructura de las respuestas, no en su genealogía.

5.1 Agustín y la privación

La tesis agustiniana sostiene que el mal no es una sustancia: es la privación de un bien debido. Tiene un objetivo preciso —el dualismo maniqueo— y una tarea concreta: si el mal no es una cosa, entonces no fue creado, y la existencia del mal no obliga a postular un principio creador del mal.

Una vez cumplida esa tarea, su alcance resulta considerable. Establece que todo lo que es, en tanto que es, es bueno; que Dios no creó una sustancia maligna; y que la pregunta «¿quién creó el mal?», en su sentido más literal, está mal planteada. Ninguna de estas afirmaciones es trivial, y resulta impreciso decir —como a veces se hace— que «Agustín sostiene que el mal no existe». Él sostiene que el mal no es una naturaleza, lo cual es una cuestión distinta y compatible con la afirmación de que los males ocurren.

Cabe señalar dos objeciones, de desigual peso.

La primera es la objeción ontológica, la más debatida hoy en día: la privación fracasa ya como análisis del mal, incluso antes de llegar a la teodicea. El dolor no parece ser la ausencia de algo; es una experiencia fenomenológica positivamente mala. Y la crueldad deliberada implica cualidades que el agente posee, no cualidades de las que carece. Existe una literatura analítica viva que debate a favor y en contra de este punto, cuestión que el presente artículo no[6] resuelve.

Antes de la segunda objeción, sin embargo, hay que conceder a Agustín una tesis que no es la de la privación y que se centra precisamente en el cuarto nivel: una voluntad mala no tiene una causa eficiente, sino una deficiente, y buscar la causa eficiente de una voluntad mala sería como intentar ver la oscuridad. Esto establece que la defección de la voluntad creada no se remonta causalmente al fundamento, sin negar la dependencia ontológica del agente que

[6]La crítica ontológica a la noción de privación aparece sintetizada por Todd Calder en la entrada «The Concept of Evil» de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, y desarrollada en su artículo «Is the Privation Theory of Evil Dead?», publicado en *American Philosophical Quarterly* (vol. 44, n.º 4, 2007). Una defensa contemporánea de esta postura se encuentra en W. Matthews Grant, «The Privation Account of Moral Evil: A Defense», *International Philosophical Quarterly* (vol. 55, n.º 3, 2015). Una objeción distinta y de carácter interno —dirigida más bien al modelo de «tipo agustiniano» que a la privación como categoría de análisis— es la planteada por John Hick en *Evil and the God of Love*: si las criaturas existen en presencia de una plenitud infinita, la rebelión resulta inexplicable; si no es así, las circunstancias juegan en su contra desde el principio.

incurre en la defección. Es más de lo que establece la tesis de la privación, y es el elemento que heredará Leibniz.

La segunda objeción es la que afecta al esquema. Incluso si se concede plenamente la tesis de la privación, esta responde al nivel del fundamento ontológico en sentido estricto —el mal no es una criatura—, pero no responde al nivel de la estructura permisiva. Que el mal sea privación no explica por qué el orden en que ocurren las privaciones fue instituido y es conservado por alguien que podría haberlo instituido de otro modo. La privación es una tesis sobre qué es el mal; el permiso es una cuestión sobre por qué existe un mundo en el que este puede ocurrir.

5.2 Aquino: causalidad primaria y secundaria

Si hay un autor que no desplaza la cuestión, es Tomás. Su contribución no consiste en diluir el permiso, sino en nombrarlo.

La estructura es conocida. Dios es la causa primera; las criaturas son causas segundas y genuinas. La conservación no es un acto distinto de la creación continuada, y el concurso divino acompaña a toda operación de las criaturas. Respecto al mal, la distinción decisiva se encuentra en la *Summa theologiae* I, q. 19, a. 9: Dios no quiere el mal de culpa; quiere el mal de defecto natural y el mal de pena al querer los bienes a los que están anejos; y —en la respuesta a la tercera objeción— no quiere que se haga el mal ni quiere que no se haga el mal, sino que quiere permitir que se hagan males, y esto es un[7] bien.

Tres observaciones sobre ese texto.

Primera: es una respuesta al nivel de la estructura permisiva, no un desplazamiento. Tomás no dice que el permiso elimine la cuestión; Afirma que el permiso mismo es objeto de voluntad y que es bueno. Por tanto, asume la carga de dicha postura.

Segundo: la respuesta a la primera objeción del mismo artículo se anticipa a la crítica contemporánea de la estrategia del «bien mayor». Tomás rechaza la fórmula según la cual

[7]*Summa theologiae* I, q. 19, a. 9, ad 3: «vult permittere mala fieri, et hoc est bonum». También se han consultado los pasajes pertinentes en I, q. 22 (providencia), qq. 48-49 (naturaleza y causa del mal) y q. 103 (gobierno divino), así como la *Summa contra gentiles* III, caps. 70-73 —especialmente el cap. 71—, sobre cómo la providencia no excluye totalmente el mal y sobre la actuación de las causas segundas. Sobre la taxonomía conservacionismo/concurrencia/ocasionalismo, véase Alfred J. Freddoso, «God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation Is Not Enough», *Philosophical Perspectives*, vol. 5, 1991.

Dios querría el mal porque sirve a un fin bueno; la razón es que el mal no está ordenado al bien *per se*, sino solo *per accidens*: el tirano no pretende que la virtud de los mártires surja de la persecución. Quien busque una teodicea instrumental encontrará menos respaldo en Tomás del que supone.

Tercero, y lo más importante para lo que sigue: la lectura tomista de Brian Davies sostiene que, al hablar de la bondad divina, Tomás nunca menciona deberes u obligaciones por parte de Dios; la bondad divina significa ser deseable, no poseer virtudes morales. Si esto es correcto, la pregunta «¿cómo puede un Dios moralmente bueno permitir los males que ocurren?» se basa en supuestos metafísicos que Tomás no aceptaría. Es la respuesta más sólida a la tesis de este artículo, y volveré a ella en la sección 10.

5.3 Leibniz

La *Teodicea* organiza el material heredado con una economía que merece ser reconstruida. El mal metafísico es la limitación inherente a toda criatura; el mal físico es el sufrimiento; el mal moral es el pecado. Dios ni quiere el mal moral ni es su autor: lo permite. La voluntad antecedente se inclina hacia cada bien considerado aisladamente; la voluntad consecuente es definitiva y decisiva, y elige este mundo como la mejor integración posible de bienes en competencia.

El mecanismo preciso es la doble concurrencia. La concurrencia física es la participación activa e inmediata de Dios en toda acción de las criaturas, pero se extiende solo a la perfección o positividad de la acción; en lo que respecta al pecado, existe concurrencia con la dimensión positiva del acto y un mero permiso del pecado como tal, siendo las criaturas «causas deficientes» debido a su limitación metafísica inherente. Nótese la dependencia estructural: el permiso leibniziano solo funciona si la ontología privativa es verdadera, ya que es la privación lo que identifica, dentro del acto, aquello con lo que Dios no concurre. La privación, que en Agustín constituye una tesis antimaniquea, desempeña en Leibniz una función teodiceal que no cumplía en aquel.

La ventaja de Leibniz radica en que convierte la explicación funcional en justificación, y cuenta con un medio explícito para hacerlo: la premisa de la optimidad. Si este mundo es el mejor posible, entonces todo mal que contiene es condición de un bien inalcanzable de otro modo, y los criterios de necesidad y proporcionalidad se cumplen por construcción. El precio a pagar es que todo depende entonces de dicha premisa, la cual es cuestionable por sí misma

—Robert M. Adams puso en duda que la noción misma de un «mejor mundo posible» pueda funcionar como exigencia moral—. Además, la prueba de la legitimidad o titularidad permanece intacta: la optimidad global no indica a quién corresponde el bien derivado de un mal concreto.

5.4 Hick y la formación del alma

La teodicea irenea desplaza el eje del pasado al futuro. El mundo no es un paraíso deteriorado, sino un entorno de formación. La bondad humana, construida lentamente a través de historias personales de esfuerzo moral, posee a los ojos del Creador un valor que justifica incluso el arduo proceso; asimismo, la distancia epistémica en la que existen los seres humanos —la posibilidad real de interpretar el mundo religiosa o naturalísticamente— constituye una condición para el auténtico desarrollo moral, no un defecto. Reformulada de este modo, la propuesta responde a una cuestión real: atribuye al mal una función teleológica, y no meramente un origen.

Los tres criterios arrojan resultados distintos. El de necesidad plantea si tal grado de sufrimiento era preciso para generar dicho bien, y la dificultad es bien conocida: existen sufrimientos que destruyen la personalidad en lugar de formarla. El de proporcionalidad cuestiona si el bien producido guarda proporción con el daño causado. El de legitimidad inquiere quién recibe el bien y quién paga el precio; y es aquí donde la objeción cobra fuerza, pues un niño que muere bajo tortura no se ve formado en absoluto por tal experiencia.

Hick ofrece una respuesta a este respecto, y es de índole estructural: la escatología universalista. Sin la esperanza de que Dios llegue finalmente a todos, el argumento no se sostiene, ya que el proceso formativo debe completarse en cada persona para que el coste tenga un destinatario. Esa es una virtud del sistema —sabe lo que necesita— y también su punto vulnerable: quien no acepte el universalismo no puede aceptar la teodicea.

5.5 Plantinga: defensa y teodicea

La defensa del libre albedrío responde al argumento de J. L. Mackie y no constituye una teodicea. No pretende explicar positivamente por qué Dios permite los males existentes, ni ninguno de ellos en particular. Su objetivo es bloquear la alegación de incompatibilidad lógica entre la existencia de Dios y la existencia del mal; para ello, basta con presentar una

proposición posible que, al combinarse con la existencia de Dios, implique la existencia del mal. Por eso, la depravación transmundana no necesita ser verdadera ni probable: basta con que sea posible. Considerar a Plantinga como alguien que explicó todo el mal equivale a atribuirle un proyecto que él rechazó explícitamente.

Dicho esto, resulta obligada una corrección a la narrativa habitual en los manuales. La afirmación de que la defensa del libre albedrío resolvió el problema lógico es objeto de debate en la literatura especializada, incluso entre quienes defienden dicha distinción. Daniel Howard-Snyder califica tal consenso de «mitología actual» y sostiene que Plantinga no demostró el fracaso de Mackie, ya que es razonable abstenerse de creer en la tesis central de la defensa. Richard Otte argumenta que, dada la definición canónica, es necesariamente falso que toda esencia padezca depravación transmundana —lo cual afecta a la premisa que posibilita la defensa—, al tiempo que propone definiciones corregidas. Alexander Pruss ofrece un contraejemplo en el marco del molinismo estándar. Graham Oppy sostiene que el argumento deductivo tiene más alcance del que habitualmente se[8] le reconoce. Por tanto, la formulación prudente es la siguiente: se ha establecido que la estrategia de defensa es la adecuada para bloquear la incompatibilidad lógica y que Mackie no demostró dicha incompatibilidad; si la formulación de 1974 tiene éxito es algo que sigue siendo objeto de un vivo debate técnico.

Cabe señalar un paso más en la argumentación de la defensa, dado que guarda una relación directa con este artículo: la extensión de la hipótesis al mal natural, sugiriendo que este podría derivar de la acción libre de seres no humanos caídos. Se trata del ejemplo contemporáneo más puro de la operación aquí analizada —el desplazamiento de la agencia del daño hacia un agente adversario subordinado— y el esquema arroja un resultado claro al respecto: ofrece respuesta en el primer y segundo nivel, pero no en el tercero ni en el cuarto, algo que el propio Plantinga no pretende que haga. Este caso corrobora la tesis central en lugar de contradecirla.

Paso ahora a abordar la objeción que afecta directamente al esquema, reconociendo de entrada que no es nueva.

---

[8]Daniel Howard-Snyder, “The Logical Problem of Evil: Mackie and Plantinga”, en McBrayer y Howard-Snyder (eds.), *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, 2013, pp. 19–33; Daniel Howard-Snyder y John O’Leary-Hawthorne, “Transworld Sanctity and Plantinga’s Free Will Defense”, *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 44, n.º 1, 1998, pp. 1–21; Richard Otte, “Transworld Depravity and Unobtainable Worlds”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 78, n.º 1, 2009, pp. 165–177; Alexander R. Pruss, “A Counterexample to Plantinga’s Free Will Defense”, *Faith and Philosophy*, vol. 29, n.º 4, 2012, pp. 400–415; Graham Oppy, *Arguing about Gods*, 2006.

La libertad de decisión no equivale a una eficacia causal ilimitada de dicha decisión. Una persona puede querer matar libremente y apretar el gatillo con libertad. De ello no se deduce lógicamente que el arma deba funcionar, que la bala deba alcanzar a la víctima o que esta deba morir. La elección moralmente significativa se agota en el acto de elegir y en sus condiciones internas; el resultado en el mundo pertenece a un orden causal distinto, cuyo mantenimiento constituye, en sí mismo, un acto. La cuestión resultante no es por qué Dios creó seres libres, sino por qué preservar una libertad significativa exigiría mantener una capacidad tan grande de causar daño a terceros y, sobre todo, por qué la no intervención en las consecuencias de las decisiones erróneas es una parte necesaria de la concesión de libertad.

Cabe señalar el precedente: la formulación de referencia de la teodicea del libre albedrío ya distingue ambos aspectos, al exigir que exista un bien de peso suficiente tanto para crear seres con libertad moralmente significativa como para no intervenir e impedir las consecuencias de sus[9] decisiones erróneas. Lo que aquí se hace es simplemente explicitar que el segundo aspecto pertenece a un nivel distinto del primero: atañe a la estructura permisiva, no a la autoría moral.

La respuesta más sólida de la defensa es igualmente conocida y debe admitirse: un mundo en el que las decisiones no producen efecto alguno no es un mundo de libertad significativa, sino de simulación; y un mundo en el que la intervención divina suspende selectivamente las consecuencias es un mundo profundamente irregular, en el que resulta imposible ejercer una agencia prudente. Por tanto, la objeción no resulta victoriosa; traslada la carga de la prueba, y volveré a ella en la sección 10.

5.6 Teísmo escéptico

La respuesta escéptica debe reconstruirse en su forma más sólida, ya que en su forma débil constituye una evasiva, mientras que en su forma fuerte representa un argumento epistemológico serio.

[9]Ekstrom, “Theodicies”, *op. cit.*: para servir como una razón que justifique a Dios al permitir tales males, debe constituir un bien de enorme peso —que supera con creces el mal— el hecho de crear seres dotados de libre albedrío moralmente significativo y no intervenir para impedir las consecuencias de sus decisiones erróneas. La distinción entre ambos elementos es, por tanto, previa a este artículo. James P. Sterba, en *Is a Good God Logically Possible?* (2019), retoma el problema lógico siguiendo una vía afín, al formular requisitos para la prevención del mal moral.

La forma fuerte es la siguiente: la incapacidad humana para percibir una razón divina no implica la ausencia de tal razón. Formalmente —y esta es la condición que Stephen Wykstra formuló bajo el nombre de CORNEA—, la inferencia que va de «no veo ningún bien que justifique» a «no existe ningún bien que justifique» solo es legítima si resulta razonable esperar que, de existir tal bien, lo veríamos; y esa expectativa es precisamente lo que se cuestiona cuando el intelecto en cuestión es inconmensurablemente superior al nuestro. La inferencia objeto de crítica es la que sustenta el argumento evidencial de William Rowe. Las tesis escépticas que suelen invocarse, según la formulación de Michael Bergmann, afirman que no tenemos razones fundadas para pensar que los posibles bienes que conocemos sean representativos de los posibles bienes existentes; lo mismo cabe decir respecto a los males y a las relaciones de implicación entre los bienes y el permiso de los males.

Es un buen argumento y no se refuta a sí mismo. Afirmar que se refuta a sí mismo es caer en la caricatura.

La tensión reside en otro punto: el del alcance. Las tesis escépticas no pueden limitarse al ámbito de la teodicea. En cuanto a la objeción de generalización global, si se aplican sin restricciones, también invalidan las inferencias que sustentan el juicio moral ordinario sobre aquello que debemos evitar, la confianza en la revelación y los argumentos teístas basados en el diseño. Michael Almeida y Graham Oppy formularon esto como una *reductio* basada en las consecuencias; Stephen Maitzen señaló la perversa consecuencia práctica de que, cuanto más extremo fuera el sufrimiento involuntario de una persona inocente, más razones tendríamos para creer que redunda en el beneficio neto de quien lo padece y, por ende, menos razones para evitarlo; Erik Wielenberg apuntó al coste teológico interno de no poder descartar el engaño[10] divino.

[10]Michael J. Almeida y Graham Oppy, “Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil”, *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 81, n.º 4, 2003, pp. 496–516; Stephen Maitzen, “Ordinary Morality Implies Atheism”, *European Journal for Philosophy of Religion*, vol. 2, 2009, pp. 107–126; Erik Wielenberg, “Sceptical Theism and Divine Lies”, *Religious Studies*, vol. 46, 2010, pp. 509–523; Ian Wilks, “The Global Skepticism Objection to Skeptical Theism”, en McBrayer y Howard-Snyder (eds.), 2013. Ninguno de estos autores alega una autorrefutación, razón por la cual la objeción se formula como una generalización indebida del alcance. Cabe señalar que esto afecta a ciertas formulaciones del teísmo escéptico —aquellas que emplean ST1–ST3 sin restricciones— y que las versiones moderadas rechazan expresamente dicha extensión a las inferencias morales ordinarias; lo que se sostiene en el cuerpo del texto es la objeción de generalización global, no una consecuencia que todo teísta escéptico deba aceptar. Respuestas en Michael C. Rea, “Skeptical Theism and the ‘Too Much Skepticism’ Objection”, en el mismo volumen.

En lo que respecta a la matriz, la formulación precisa es esta: cuanto más dependa una defensa de nuestra incapacidad para evaluar las razones de Dios, más deberá explicar cómo podemos afirmar, de manera epistemológicamente sólida, que Dios es perfectamente bueno. Se trata de una tensión epistemológica, no de una incoherencia, y el teísta escéptico cuenta con respuestas —las cuales existen y son objeto de debate—.

5.7 Escatología

La resolución escatológica afirma que el mal llegará a su fin: es una tesis sobre el destino que responde a la pregunta de si el mal es definitivo. Es preciso distinguir entre «el mal terminará» y «la existencia y duración del mal estuvieron justificadas». Lo primero no conlleva lo segundo. Un buen destino final no justifica retroactivamente el curso de los acontecimientos, a menos que se añada una premisa que cumpla esa función; por ejemplo, que el bien final no solo sea mayor que el mal sufrido, sino que lo derrote dentro de la vida de quien lo padeció, integrándolo en lugar de compensarlo. Esa premisa adicional es precisamente lo que distingue la compensación de la derrota, y constituye el requisito que Marilyn McCord Adams formula frente a las teodiceas genéricas: el bien que justifica debe ser un bien para la víctima[11] individual.

Cuando se asume dicha premisa —como en el caso de Hick y el universalismo, o en el teísmo ampliado que defiende Adams—, la escatología desempeña una función justificativa. Cuando no se asume, responde a la cuestión del destino, pero no a la del permiso.

§ 6 — Islam: soberanía, justicia y agencia

Se recurre aquí al islam por una razón estructural, no por afán de exhaustividad: es la tradición en la que se tematizó de forma más explícita la tensión entre la soberanía divina y la responsabilidad de la criatura, y aquella en la que la estructura de permisividad aparece menos velada. Es también la tradición sobre la que circulan las generalizaciones más burdas, las cuales conviene desarticular antes de proseguir con la argumentación.

---

[11]Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, 1999; y “Ignorance, Instrumentality, Compensation, and the Problem of Evil”, *Sophia*, vol. 52, n.º 1, 2013. La distinción entre compensación (*balancing off*) y anulación (*defeat*) se remonta a Roderick M. Chisholm, “The Defeat of Good and Evil”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 42 (1968–1969), pp. 21–38.

La afirmación de que «el islam es determinista» resulta insostenible sin matices, dado que las posturas principales son mutuamente incompatibles y todas ellas son islámicas; a las escuelas muʿtazilí y ashʿarí debe sumarse la maturidí —la tercera escuela suní—, que ocupa una posición intermedia respecto a la acción humana. El debate es interno y antiguo: ya en el primer siglo de la Hégira —con Maʿbad al-Juhanī, fallecido en el año 80/699—, los qadaríes sostenían la capacidad humana sobre los actos, y la controversia en torno a la creación de los actos estructura el *kalām* desde sus inicios.

La escuela muʿtazilí se fundamenta en la justicia divina (*ʿadl*) y sostiene que los seres humanos producen sus propios actos: directamente, en lo que respecta a la elección y el movimiento corporal; y por generación (*tawallud*),[12] en lo relativo a los efectos. El mal se redefine como sufrimiento injustificado: dado que Dios es justo, todo sufrimiento imputable a la acción divina requiere una razón que lo justifique; las categorías disponibles son la compensación (*ʿiwaḍ*), la amonestación, el castigo, el beneficio (*maṣlaḥa*) y la asistencia (*luṭf*). El criterio de bondad es objetivo y se aplica por igual a Dios y a las criaturas; es precisamente aquí donde se produce la ruptura con el ashʿarismo. La doctrina de *al-aṣlaḥ* —según la cual Dios hace lo más beneficioso— constituye ante todo una exigencia de optimidad dirigida a cada individuo responsable; su generalización a una optimidad cósmica representa un paso ulterior, y la extensión de dicha doctrina más allá del ámbito religioso es objeto de disputa entre las escuelas. Ese paso se da por otra vía y no debe atribuirse indiscriminadamente a los muʿtazilíes.

El ashʿarismo realiza el movimiento inverso y paga el precio simétrico. Dios crea las facultades mediante las cuales los seres humanos ejecutan sus actos; el agente adquiere el acto (*kasb*) y es responsable de él, pero la relación entre la facultad creada y su objeto no es de causalidad. Solo Dios posee poder causal. En el marco ocasionalista, Dios es la causa inmediata de todo cambio en el mundo creado, y la conexión entre lo que se considera causa y lo que se considera efecto no es necesaria.

---

[12]Sobre la doctrina muʿtazilí del acto humano y sobre el *tawallud*, véanse Kara Richardson, “Causation in Arabic and Islamic Thought”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; y Rahim Acar, “Arabic and Islamic Philosophy of Religion”, SEP, §5, para las categorías que justifican el sufrimiento. La obra de referencia que abarca la teoría del acto humano en todas las escuelas es Daniel Gimaret, *Théories de l’acte humain en théologie musulmane* (1980). La diferencia en el alcance de *al-aṣlaḥ* aparece documentada en Orhan Şenel Koloğlu, “Muʿtezile’nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, n.º 39, 2018, pp. 7–27: la escuela de Basora restringía la obligación a los asuntos religiosos, mientras que la escuela de Bagdad la extendía también a los asuntos mundanos; la escuela husayní de Basora, en una etapa posterior, adoptó esta extensión bagdadí.

La doctrina de la adquisición es el punto en el que la tradición intenta conciliar ambas cosas a la vez: la soberanía causal absoluta y la auténtica responsabilidad humana. Es también donde se reconoce la dificultad. No es necesario reiterar el veredicto polémico de que el *kasb* es una fórmula vacía; basta señalar que dicha doctrina sigue siendo objeto de reexamen y reinterpretación hasta el día de hoy, lo cual constituye un síntoma elocuente. En cualquier[13] caso, sería un error abordarla de manera caricaturesca: se trata de una postura intermedia deliberada, no de un recurso de conveniencia.

Al-Ghazālī extrae una conclusión optimista mediante una fórmula célebre —*laysa fī l-imkān abdaʿ mimmā kān*: no hay nada en el ámbito de lo posible más maravilloso que lo que existe—, y el argumento adopta la forma de un dilema: si fuera posible un mundo mejor, o bien Dios podría crearlo y no lo hizo —lo que lo haría tacaño—, o bien no podría hacerlo —lo que lo haría impotente—. La convergencia con Leibniz es evidente y ha sido objeto de estudio. Ibn Taymiyya, por su parte, realiza un planteamiento que incide directamente en el esquema conceptual de este artículo: los seres humanos son los agentes de sus actos —y, por tanto, susceptibles de recompensa y castigo— porque Dios crea sus actos en ellos y no en sí mismo. No se niega la creación del acto; se sitúa en un lugar concreto.

El contraste resultante es lo que justifica la presencia del islam en este artículo. Cuanto más se protege la soberanía causal divina, más difícil resulta excluir a Dios de la estructura causal del mal; cuanto más se refuerza la autonomía de lo creado, más difícil resulta preservar una causalidad divina total. Esto no es un defecto de una escuela concreta: es la forma general del problema, que aquí se manifiesta con una claridad inusual debido a que ambas posturas se desarrollaron hasta sus últimas consecuencias y en confrontación directa.

De esto debe extraerse una conclusión metodológica, en lugar de limitarse a registrarlo como una dificultad incidental. En el marco ocasionalista, los niveles distinguidos en la sección 2 dejan de mantenerse separados: al no haber causas segundas, la causalidad próxima se colapsa sobre el fundamento, y la distinción entre causar de modo próximo y permitir ya no puede operar en los mismos términos que en una metafísica de causas segundas. El esquema conceptual presupone una causalidad segunda genuina, algo que el asharismo niega. Esto no invalida la comparación; al contrario, muestra dónde deja de funcionar dicho esquema y por

[13]Binyamin Abrahamov, “A Re-examination of al-Ashʿarī’s Theory of Kasb according to Kitāb al-Lumaʿ”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 121, n.º 2, 1989, pp. 210–221, presenta el *kasb* como una postura intermedia deliberada y rastrea la influencia de al-Najjār en ella. El argumento aquí no es que la doctrina carezca de contenido —una tesis polémica no verificada—, sino que su continua reinterpretación constituye un dato revelador sobre la complejidad de dicha postura.

qué. Asimismo, demuestra que la pregunta central de este artículo no desaparece en ese punto: cambia de naturaleza; deja de ser una cuestión sobre el permiso para convertirse en una cuestión sobre la justicia de un agente que es la causa inmediata de todo, que es precisamente como la tradición planteó el asunto.

Queda por considerar el dato textual que resulta, para la argumentación de este artículo, el más elocuente de todos.

En la narrativa coránica, Iblīs se niega a postrarse y es expulsado; acto seguido, solicita una prórroga. En 7:14 pide: «concédeme una prórroga hasta el Día en que sean resucitados»; y en 7:15 recibe la respuesta: «ciertamente, eres de los que han recibido una prórroga». La escena se repite en 15:36–42, con el plazo fijado «hasta el Día del momento señalado», y en 38:79–83. En 17:61–63 la formulación es aún más directa, y en 17:64 se otorga la autorización en imperativo: «incita con tu voz a quien puedas de entre ellos, y arremete contra ellos con tu caballería y tu infantería». El límite es igualmente explícito y aparece en los versículos inmediatamente posteriores —17:65, 15:40 y 15:42, 38:83—: no habrá autoridad sobre los siervos[14] elegidos.

Las implicaciones de esto en términos del esquema son inmediatas. La autoría moral corresponde a Iblīs; la causa próxima de la tentación es suya; y la estructura de permisividad no es una inferencia del intérprete, sino que está presente en el texto, con su petición, concesión, plazo y límite. Aquí, el desplazamiento no oculta el permiso, sino que lo instituye formalmente. La tradición extrajo la consecuencia en lugar de eludirla: existe una teodicea islámica que aborda directamente los sabios propósitos de Dios al crear a Iblīs, lo cual solo es posible porque se planteó la cuestión.

[14]Se cotejaron los versículos con el texto árabe: 7:14–15 (*anẓirnī* / *innaka mina l-munẓarīn*), 15:36–38, 17:62–64, 38:79–81, junto con 18:50 sobre la condición de Iblīs como *jinn*. El versículo Q 2:34, que aborda la orden de postrarse ante los ángeles, constituye el argumento principal de la interpretación contraria —la que considera a Iblīs un ángel— y no debe invocarse en apoyo de la primera postura; se trata de una disputa antigua que no resulta irrelevante para el esquema analítico, dado que la interpretación angélica presenta a Iblīs como un caso de deserción interna a la creación, análogo al del ángel caído del cristianismo. Cabe señalar una precisión filológica: el sustantivo *inẓār*, habitual en la literatura teológica, no aparece como tal en estos pasajes, los cuales emplean el imperativo y el participio pasivo. Sobre la interpretación de la escena como un mandato de autoridad limitada y sobre el paralelismo con Mastema en el *Libro de los Jubileos*, véase Tommaso Tesei, «The Fall of Iblīs and Its Enochic Background», en Houtman *et al.* (eds.), *Religious Stories in Transformation*, Leiden: Brill, 2016, pp. 66–81. Sobre los propósitos divinos en la creación de Iblīs, véase Jon Hoover, «God's Wise Purposes in Creating Iblīs», *Oriente Moderno*, vol. 90, n.º 1, 2010, pp. 113–134.

Permítaseme, por último, señalar un paralelismo estructural ya establecido por los estudiosos, que vincula esta sección con la cuarta: la escena de negociación coránica —en la que la figura adversaria solicita y obtiene permiso para extraviar a los hombres hasta un día señalado— se corresponde directamente con el *Libro de los Jubileos* 10, donde Mastema pide y consigue que una décima parte de los espíritus permanezca bajo su mando; ambas figuras reciben un mandato de autoridad limitada. Lo que reaparece a través de las tradiciones no es un motivo narrativo cualquiera, sino precisamente la forma del permiso.

§ 7 — Comparación filosófica

Una vez reunidos los materiales, la comparación puede efectuarse estrategia por estrategia en lugar de tradición por tradición, dado que las estrategias migran entre tradiciones y las tradiciones albergan más de una.

La matriz que figura a continuación recoge, para cada estrategia: qué resuelve, qué coste conlleva, cuál es la objeción principal, cuál es la mejor respuesta disponible y qué aspectos permanecen sin respuesta.

Estrategia	**Lo que resuelve**	**Coste**	**Objeción principal**	**Mejor respuesta**	**Residuo**
Independencia ontológica del principio del mal	Origen: el mal no se remonta al principio del bien	Unidad metafísica y soberanía última	La asimetría requerida por la esperanza escatológica reintroduce la elección del escenario	Un principio limitado no permite, sino que meramente resiste	El destino de Ahrimán, que las fuentes dejan abierto
Redistribución de la iniciativa hacia agentes subordinados	Autoría moral inmediata: quien quiso el daño fue otro	Casi nula en metafísica o soberanía: su ventaja y su debilidad	Si el agente sigue siendo un emisario, no se ha logrado la distancia (Stokes)	La distancia lograda es la de la malicia, no la de la autorización	La autorización, que los propios textos escenifican
Privación	La cuestión ontológica: el mal no es una sustancia creada	La plausibilidad del análisis frente al dolor y la crueldad	Falla como análisis antes de fallar como teodicea	La defensa contemporánea de la tesis en forma restringida	Total en lo que respecta al permiso
Libertad creada	La localización de la autoría moral; bloquea la incompatibilidad lógica	Demostrar que una libertad significativa exige ese grado de eficacia causal	Decidir y producir un efecto son actos distintos	La enorme irregularidad del mundo alternativo	La no intervención en las consecuencias
La formación del alma (*soul-making*)	Función: otorga al mal un papel teleológico	Dependencia de una escatología universalista	Distribución y derecho (o legitimidad)	El universalismo que presupone	Sufrimiento que destruye en lugar de formar
El permiso (la vía tomista)	La distinción entre causar y no impedir; destaca el tercer elemento del esquema	Explicar por qué permitir constituye un bien	La distinción entre hacer y permitir podría no ser aplicable al caso divino	Dios no está sujeto a obligaciones morales en el mismo sentido que nosotros	El estatus de la predicación de «bondad»
Escatología	Destino	La brecha entre compensar y	Un buen fin no justifica	La anulación del mal atroz dentro	Duración

Estrategia	Lo que resuelve	Coste	Objeción principal	Mejor respuesta	Residuo
		anular (o neutralizar)	retroactivamente el curso de los acontecimientos	de la propia vida de la víctima	
Teísmo escéptico	La inferencia: niega que nuestra incapacidad autorice a concluir que no existe justificación	Generalización del alcance	El precio a pagar en la moralidad ordinaria, en la confianza en la revelación y en la teología natural	El escepticismo puede limitarse mediante consideraciones de sentido común	La solidez de la predicación de la bondad divina

Ninguna de estas estrategias está vacía ni constituye un subterfugio: cada una responde a algo, y aquello a lo que responde varía en cada caso. La interpretación según la cual las religiones «inventaron al Diablo para eludir el problema» es falsa, no por generosidad interpretativa, sino por imprecisión descriptiva: no logra distinguir aquello a lo que se da respuesta de aquello a lo que no.

Obsérvese además que las estrategias se distribuyen de manera desigual entre los cuatro puntos de la cuadrícula. La independencia ontológica es la única que intenta operar sobre los cuatro puntos simultáneamente. La redistribución y la libertad creada operan sobre los dos primeros. La privación opera sobre el cuarto en sentido estricto. La formación del alma, la escatología y el permiso operan sobre el tercero. El teísmo escéptico es la única estrategia cuyo objetivo es la inferencia más que el hecho: su éxito es compatible con que la cuestión permanezca plenamente vigente, lo cual es distinto a no abordarla. Confundir una respuesta sobre lo que podemos concluir con una respuesta sobre cómo son las cosas es un error frecuente.

§ 8 — El problema residual: permiso y fundamento

No se afirma que Dios sea culpable. No se afirma que la dependencia ontológica conlleve responsabilidad moral. No se afirma que el permiso equivalga a causalidad. Lo que se afirma es más modesto y, por ello, más difícil de descartar: que existen dos cuestiones de justificación —una dirigida a la estructura de permiso y la otra al fundamento ontológico—; que ninguna de las dos recibe respuesta mediante ninguna de las estrategias examinadas cuando se consideran aisladamente; y que ambas subsisten aun concediendo todo lo que dichas estrategias logran establecer.

Lo formulo en dos partes, designadas según los niveles que distingue la cuadrícula, para no amalgamar aquello que siete secciones han servido para separar. La cuestión del permiso, en el tercer nivel: aun admitiendo que el principio supremo no es el autor moral del

mal, ¿por qué, conociendo infaliblemente las acciones futuras de los agentes y teniendo la capacidad de intervenir, decide no hacerlo? La cuestión del fundamento, en el cuarto nivel: ¿por qué instituir y conservar un orden en el que existen agentes falibles dotados de poderes causales y víctimas vulnerables a dichos poderes, manteniendo las leyes que hacen efectivo el daño? La primera se refiere a una omisión; El segundo aspecto concierne a los actos: crear, conferir, conservar y mantener. Y dentro de este segundo aspecto, conviene distinguir dos operaciones que el término «fundamento» tiende a confundir: una cosa es saber de qué depende el orden, y otra muy distinta es justificar por qué se instituyó dicho orden. El cuarto punto del esquema identifica al destinatario metafísico de la pregunta; la cuestión justificativa dirigida a él surge tras la identificación del fundamento y no debe confundirse con esta. Por ello, ambas deben plantearse por separado, y la segunda no se resuelve mediante la distinción entre hacer y permitir.

En total son siete elementos, y la observación decisiva es que ninguno de ellos se ve afectado por los desplazamientos examinados. La razón es estructural: todos pertenecen a la relación fundacional, mientras que los desplazamientos operan sobre la relación próxima. Transferir la autoría moral a Iblīs no altera quién le concedió la prórroga. Transferir la causalidad próxima a la criatura libre no altera quién la conserva en el ser mientras actúa. Establecer que el mal es privación no altera quién instituye y mantiene el orden en el que se producen tales privaciones. Un desplazamiento plenamente logrado en los dos primeros niveles deja a los dos últimos exactamente donde estaban.

Hay más. Un desplazamiento logrado no solo deja intacta la pregunta, sino que la agudiza. Cuanto más completa es la exoneración del agente próximo —cuanto más claramente se demuestra que la malicia es suya y solo suya—, con mayor nitidez se perfila la pregunta dirigida a quien dio la autorización. La independencia del ejecutor no traslada la culpa a quien autoriza; lo que hace es eliminar al destinatario alternativo de la pregunta. Por esta razón, los textos que escenifican la autorización —como el prólogo del libro de Job y los pasajes coránicos sobre la prórroga de Iblīs— revelan la estructura con mayor claridad que aquellas teodiceas que evitan mencionarla.

Una precisión sobre la categoría de «obligación». Aquí se utiliza la palabra en su sentido más débil: la existencia de una cuestión que exige una respuesta, no la existencia de un deber correlativo a un derecho. Se exige una justificación; no se presupone culpabilidad. Tal distinción es necesaria porque la réplica más contundente a toda esta sección ataca precisamente dicha categoría.

Dicha réplica proviene de Brian Davies y —en su versión analítica más rigurosa— de Mark C. Murphy: Dios no está sujeto a las normas morales a las que nosotros estamos sujetos; un ser absolutamente perfecto no tiene razones que le obliguen a evitar el sufrimiento mundano; y el argumento del mal presupone indebidamente[15] que sí las tiene. Cabe afirmar claramente que esta respuesta, de ser correcta, no responde a la pregunta de esta sección: la disuelve. Y también cabe señalar que conlleva un coste que sus defensores aceptan: si la bondad divina significa deseabilidad y no virtud moral, entonces la proposición «Dios es perfectamente bueno» deja de tener, en boca del creyente, el sentido que tiene en boca de quien formula la pregunta. El precio de tal disolución es la distancia entre el predicado defendido técnicamente y el predicado realmente profesado. No se trata de una objeción decisiva, sino de la identificación de lo que está en juego.

Existe, además, una cuestión previa planteada por la literatura reciente que debe consignarse, so pena de tratar como resuelto aquello que no lo está. La distinción entre hacer y permitir —sobre la que descansa toda la estrategia del permiso— ha sido analizada con sumo cuidado en la filosofía moral (en términos de relevancia conductual, secuencias causales y derechos negativos y positivos); dichos análisis dependen sistemáticamente de limitaciones del agente que no son aplicables a un ser omnipotente y omnipresente: el coste de la intervención, la inexistencia de alternativas, la inmovilidad o la distancia. Es un hecho constatable que la literatura ética canónica sobre el hacer y el permitir apenas aplica esta distinción al caso divino, y que ambos cuerpos de literatura discurren en paralelo. Entre las aplicaciones directas identificadas en esta investigación, dos son recientes y contrapuestas: Daniel Lim sostiene que las dificultades de los análisis estándar se agravan en el caso divino, hasta el punto de que quien afirma que Dios hace el mal no se encuentra en peor situación que quien afirma que Dios lo permite; Ryan Kulesa propone un análisis contrafáctico específico para el contexto divino y sostiene que las objeciones válidas en[16] el caso humano no le

[15]Brian Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil*, 2006, y *Thomas Aquinas on God and Evil*, 2011; Mark C. Murphy, *God's Own Ethics: Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*, Oxford: Oxford University Press, 2017. La postura opuesta —que existen requisitos de prevención del mal moral que obligan a Dios— es defendida por James P. Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 2019.

[16]Daniel Lim, "Doing, Allowing, and the Problem of Evil", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 81, n.º 3, 2017, pp. 273–289; Ryan Kulesa, "The Doing/Allowing Distinction in the Divine Context", *Religious Studies*, vol. 60, n.º 2, 2024, pp. 302–312. En cuanto a la conclusión negativa, esta puede verificarse en la entrada "Doing vs. Allowing Harm" de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, cuya bibliografía —que abarca a Bennett, Foot, Quinn, Kamm, Woollard, Scheffler, McMahan y Rickless— no incluye ninguna aplicación al caso divino, mencionando el problema del mal una sola vez y

afectan. El artículo no resuelve la disputa. Constata que la disputa existe, que es reciente y que la estrategia del permiso no puede invocar dicha distinción como si fuera un dato establecido y trasladable del ámbito humano al divino.

Queda por formular la tensión comparativa con la que ha trabajado este artículo, ahora ya contrastada y no meramente presupuesta.

Cuanto mayor es la independencia ontológica concedida al principio del mal, más fácil resulta desvincular su origen del principio del bien, pero mayor es el coste para una metafísica de la unidad y la soberanía absoluta. Cuanto mayor es la dependencia ontológica del agente del mal, más firme se mantiene la unidad metafísica, pero más pesada resulta la carga de explicar por qué el fundamento último crea, conserva y permite las condiciones de posibilidad del mal.

Los cuatro ejes confirman la dirección de la tensión, pero el zoroastrismo demuestra que no se trata de una ley, y la razón es instructiva: la independencia no elimina la cuestión, sino que simplemente la redistribuye; esto se debe a que las asimetrías que presentan de hecho las fuentes pahlavíes —y sin las cuales la escatología allí atestiguada resultaría incoherente— reintroducen la elección de un escenario, y elegir un escenario equivale a decidir quién asume el coste. La tensión es real y está documentada; no se ha demostrado, sin embargo, que sea universal.

§ 9 — El límite del desplazamiento

Queda por determinar bajo qué condiciones un desplazamiento constituye una explicación legítima y bajo cuáles se limita a cambiar el nivel del problema. El criterio se deriva de la matriz analítica.

Un desplazamiento constituye una explicación legítima cuando la pregunta que responde pertenece al mismo nivel en el que opera dicho desplazamiento. Afirmar que Iblís quiso la caída del hombre es una respuesta correcta e informativa a la cuestión de la autoría moral. Afirmar que el mal no es una sustancia es una respuesta correcta e informativa a la cuestión de la naturaleza del mal. Afirmar que la libertad creada localiza la autoría es una respuesta correcta a la cuestión de la localización de la autoría. Ninguna de estas afirmaciones es evasiva; considerarlas como evasivas supone una interpretación errónea.

---

como una curiosidad lingüística.

Un desplazamiento simplemente cambia de nivel cuando se ofrece —o se recibe— como respuesta a una pregunta de otro nivel. El caso típico es aquella respuesta que identifica al autor moral pero que se ofrece para responder a la cuestión del permiso. No tiene por qué haber mala fe en ello: las preguntas emplean las mismas palabras, y es fácil perder de vista la distinción entre «¿quién lo hizo?» y «¿por qué se permitió?» cuando ambas se formulan bajo la interrogante «¿por qué el mal?».

De ahí la razón —más poderosa que la mera exigencia de rigor— por la que las respuestas situadas en niveles distintos no deben considerarse respuestas a una misma pregunta. El motivo es que la suma de respuestas parciales en niveles diferentes genera la apariencia de una respuesta completa. Una tradición que sostenga simultáneamente una tesis sobre la naturaleza del mal, otra sobre la autoría moral y una tercera sobre el destino final parecerá haber abarcado la totalidad del asunto, aun cuando es posible que no haya abordado el tercer nivel. Esa aparente integridad es fruto de la yuxtaposición, no de una cobertura exhaustiva.

Resta señalar qué constituiría una respuesta suficiente en el tercer nivel, so pena de que el resultado quede predeterminado por la propia formulación de la pregunta. El criterio no es neutral y debe presentarse como una elección adoptada, no como un dato dado de antemano: según el criterio de justificación aquí adoptado —derivado de la literatura sobre la restricción del beneficio para quien sufre, desde Stump hasta Marilyn Adams y el individualismo teodiceico—, una respuesta que aluda al permiso resulta suficiente cuando satisface, respecto al mal en cuestión, los requisitos de necesidad, proporcionalidad y legitimidad. Quien rechace la tercera condición rechazará también el resultado que de ella se deriva; conviene dejar esto claro antes de extraer dicha conclusión.

Al aplicarse, el criterio exige separar dos cosas que el lenguaje ordinario confunde. Responder a la cuestión del permiso es una cosa, y varias tradiciones lo hacen: Tomás responde declarando que el permiso es querido y bueno; Leibniz responde articulándolo con la doble concurrencia y la premisa de optimidad; los muʿtazilíes responden elaborando categorías que justifican el sufrimiento. Satisfacer el criterio aquí adoptado es otra cosa, ya que exige que el bien llegue a la propia víctima; y, de las estrategias examinadas, solo la teodicea irenea con escatología universalista y la teología del mal horrendo vencido en la propia vida de la víctima afrontan esta exigencia explícitamente, a costa de asumir determinadas premisas escatológicas. Por tanto, la tesis del artículo no es que el tercer nivel sea inalcanzable, ni que nadie ofrezca respuestas en él; la tesis es que dichas respuestas no se

derivan de los desplazamientos de la agencia, que requieren un argumento propio y que solo dos de ellas afrontan el criterio en su punto de mayor exigencia.

Existe un caso en el que el desplazamiento hace algo más que cambiar de nivel: cuando va acompañado de una tesis sobre el permiso. Es el caso de Tomás, que lo nombra y lo declara querido y bueno; de Leibniz, que lo articula con la doble concurrencia; y de Hick, que lo subordina a una función formativa y a una escatología. En estos autores no se produce el desplazamiento en el sentido criticado; por eso son los interlocutores serios de la sección anterior, y no sus blancos de crítica.

§ 10 — Objeciones a la propia tesis del artículo

Un artículo construido frente a la ligereza de otros debe someterse al mismo tratamiento. Dos de las objeciones que siguen conservan cierta validez, y señalo cuáles son.

Primera: la dependencia ontológica no conlleva responsabilidad moral. El hecho de que los agentes existan y perduren gracias a la obra de otro no los convierte en instrumentos de este. Los padres engendran hijos sin ser los autores de sus actos; el sustento no transfiere la malicia. Si el artículo pasa del cuarto nivel al tercero, incurre precisamente en el error que denuncia en sentido inverso.

Réplica. Se concede esto plenamente, y la concesión no conlleva coste alguno, ya que el artículo nunca extrajo tal inferencia: declaró inválida dicha conclusión en la sección 2 y ha mantenido tal declaración. La dependencia ontológica no establece culpabilidad; solo establece que existe un destinatario para la pregunta. Sin ella, la pregunta «¿por qué se permitió?» no tendría a quién dirigirse. Es una condición de interpelación, no una premisa de imputación. Además, la analogía con los padres ilustra la diferencia en lugar de borrarla: los padres no conocen de manera infalible las acciones futuras de sus hijos, no preservan su existencia en cada instante, no mantienen las leyes que hacen efectivas sus acciones y no pueden intervenir sin coste. Cada una de estas diferencias constituye uno de los siete elementos de la sección 8.

Segundo: Dios puede tener razones moralmente suficientes que desconocemos. La ausencia de una razón visible no equivale a la ausencia de razón, y resulta injustificada la expectativa de que podamos percibir las razones de un intelecto inconmensurablemente superior.

Réplica. Se reconoce la fuerza del argumento frente a cualquier afirmación de que no existe justificación alguna, afirmación que este artículo no sostiene. Lo que se afirma es que existe una pregunta, y la existencia de dicha pregunta no se ve socavada por la posibilidad de una respuesta que desconocemos; al contrario, la presupone. No obstante, la objeción conlleva un coste que debe señalarse: la generalización del alcance tratada en el apartado 5.6. Si se aplican de manera coherente, las tesis escépticas invalidan también las inferencias morales ordinarias; de hecho, algunos extraen de ello la consecuencia práctica de que, cuanto más extremo sea el sufrimiento, menos motivos tendríamos para evitarlo. Por tanto, esta objeción triunfa parcialmente: logra bloquear el paso de la pregunta a una conclusión negativa, pero no bloquea la pregunta en sí.

Tercero: una libertad significativa puede requerir un riesgo real. Una libertad cuyas malas decisiones nunca produjeran efecto alguno no sería libertad, sino teatro. El daño a terceros es el precio de una capacidad de agencia que realmente cuenta.

Réplica. Se concede este punto, e incluso se concede más de lo que se pretendía. El artículo sostenía que decidir y producir un efecto son cosas distintas, y eso es cierto desde el punto de vista analítico; pero de ello no se sigue que se pueda fijar el grado de eficacia causal que requiere la libertad significativa. Determinar que el grado real es excesivo exigiría una medida de la que no disponemos. Por tanto, la objeción sigue siendo parcialmente válida: el artículo no ha demostrado que se pudiera obtener una libertad significativa con una menor capacidad de causar daño. Lo que permanece es algo menor, a saber: la exigencia de que la no intervención en las consecuencias se trate como un elemento justificativo autónomo, y no como un corolario automático de la concesión de libertad. Esa exigencia no queda satisfecha con una teodicea que se limite a justificar la creación de seres libres.

Cuarto: un mundo causalmente estable requiere consecuencias reales. Suspender selectivamente los efectos de las malas decisiones produciría un mundo enormemente irregular en el que ningún agente podría deliberar, planificar o asumir responsabilidades, lo cual destruiría las condiciones de la vida moral misma.

Réplica. Se admite este punto, y constituye la objeción más sólida del conjunto, pues explica la permanencia de las leyes causales sin recurrir a ningún bien oscuro: la regularidad no es un bien más entre otros, sino la condición de posibilidad de la vida moral. Pero obsérvese qué es lo que explica y qué no. Explica por qué existen consecuencias, pero no explica su distribución. El criterio de legitimidad sigue en pie: la regularidad es un bien común y el coste —en los casos que plantean el problema— recae sobre individuos concretos que no lo eligieron. La objeción transforma una cuestión sobre la existencia de las leyes

causales en una cuestión sobre la distribución de sus efectos; se trata de un avance, pero no de una solución. Y el defensor cuenta con una réplica adicional ante tal transformación, que conviene señalar: la regularidad, la previsibilidad y la vulnerabilidad generalizada podrían ser propiedades sistémicas inseparables, de modo que no exista ningún mecanismo neutral capaz de redistribuir las consecuencias sin alterar el propio orden causal. Si esto es así, la cuestión de la distribución no es una cuestión distinta, sino la misma cuestión bajo otro nombre; y esta objeción, que ya era la más sólida, cobra aún mayor fuerza.

Quinto: el análisis confunde la explicación metafísica con la justificación moral, pero en sentido inverso al que supone. La objeción es el propio instrumento del artículo vuelto contra él. Quizás las tradiciones nunca ofrecieron una justificación moral; tal vez ofrecieron una explicación metafísica, y el artículo les exige aquello que nunca se propusieron dar. En ese caso, el residuo no constituye un fracaso de las tradiciones, sino un efecto de una cuestión importada.

Réplica. Esto se admite para una parte del material y se rechaza para otra, y dicha división es precisamente la que ya identificó la sección 8. Para el teísmo clásico, según la interpretación de Davies y Murphy, la objeción es válida: allí no se pretendía una justificación moral en el sentido requerido, y exigirla supone un anacronismo conceptual. Sin embargo, Leibniz argumenta que Dios está justificado; Hick sostiene que el proceso justifica su coste; los muʿtazilíes basan toda su postura en la justicia divina como norma objetiva aplicable a Dios; y la literatura analítica contemporánea, desde la formulación evidencialista, se enmarca en términos de justificación moral del permiso. Para todos ellos, la exigencia no es importada, sino interna. El artículo no juzga una tradición con el vocabulario de otra, sino que evalúa a cada una según lo que ella misma propone.

Añado un sexto punto, más brevemente, por ser de índole metodológica y referirse al propio gesto comparativo. Comparar cuatro tradiciones metafísicamente incompatibles podría trivializar diferencias reales, al tratar como variantes de un mismo problema lo que en realidad son problemas distintos. Se admite que el riesgo existe y es serio; por ello, la comparación se realizó estrategia por estrategia y no tradición por tradición. La defensa posible es limitada: no se afirma que exista identidad entre las tradiciones ni continuidad histórica entre sus soluciones. Lo que se sostiene es que mundos incompatibles, con teologías y cosmologías irreconciliables, se enfrentaron a una condición común —la existencia de agentes capaces de causar daño dentro de un orden instituido por alguien— y que las respuestas dadas a esa condición pueden compararse en cuanto a su forma, sin atribuirles un contenido común.

§ 11 — Conclusión

Las principales estrategias religiosas aquí examinadas no son equivalentes entre sí ni meros subterfugios: cada una esclarece una dimensión real del problema. El dualismo desvincula el origen del mal del principio del bien a costa de una mayor independencia metafísica, y paga ese precio con una tensión escatológica que sus propias fuentes solo resuelven optando entre la aniquilación y la incapacitación. La redistribución documentada de la iniciativa aumenta la distancia moral inmediata sin eliminar la dependencia ontológica última, y pone en escena la autorización en lugar de ocultarla. La privación distingue el ser del defecto; la libertad creada localiza la autoría moral; la formación del alma confiere al mal una función teleológica, al precio de una escatología que debe alcanzar a cada persona; la categoría del permiso distingue el causar del no impedir y destaca explícitamente el tercer elemento del esquema; la escatología responde al destino; y el teísmo escéptico limita, con buenos argumentos, lo que podemos inferir de nuestra incapacidad para ver.

No obstante, un cambio de nivel causal no constituye automáticamente la solución a una cuestión perteneciente a otro nivel. Mientras un principio perfectamente bueno siga siendo el fundamento ontológico del orden, conserve a los agentes y las estructuras, y posea el poder de intervenir, persiste la cuestión justificativa sobre las condiciones permisivas del mal. Desplazar el mal puede explicar quién lo comete, cómo surge o hacia dónde se dirige; pero de ello no se sigue, sin más argumentos, que se haya explicado por qué tal orden debe ser permitido.

Por tanto, la pregunta del título no requiere necesariamente un simple «no». La respuesta más precisa es que depende de qué dimensión del mal se esté explicando. La tesis que prevalece es la siguiente: desplazar la autoría o la causalidad del mal puede constituir una explicación legítima, pero —sin argumentos adicionales— no proporciona ni una justificación del permiso ni una explicación del fundamento del orden en el que el daño es posible. Desplazar la agencia explica la autoría. Desplazar la causalidad explica la ejecución. Ninguno de los dos explica por sí solo el permiso, ni aborda la cuestión del sostenimiento. Quien desee responder a los niveles tercero y cuarto necesita un argumento propio para ellos; y la tradición que ofreció uno con mayor claridad —la tomista— es también la que no se limita a desplazar la agencia, sino que aborda directamente el tema del permiso.

Queda pendiente aquello que no se ha demostrado, y que debe decirse. No se ha demostrado que no exista justificación para la estructura permisiva; sí se ha demostrado que tal justificación no se deriva de las estrategias examinadas. No se ha demostrado que se pudiera obtener una libertad significativa con una menor capacidad de causar daño; la objeción correspondiente sigue en pie. No se ha demostrado que la exigencia de una justificación moral sea legítima frente al teísmo clásico bajo la interpretación que niega a Dios obligaciones morales; desde esa perspectiva, la pregunta de este artículo no se responde, sino que se disuelve, y lo que aquí se ha podido hacer es identificar el precio de dicha disolución.

En última instancia, lo que cabe sostener es una tesis acotada pero sólida: las cuatro tradiciones examinadas —separadas por milenios y por metafísicas irreconciliables— generaron desplazamientos formalmente comparables; solo una de ellas, la dualista, intenta separar el principio del bien de los cuatro puntos de la matriz simultáneamente, y ello a costa de asimetrías que hacen resurgir la cuestión de la distribución del daño bajo otra forma. En cuanto a las demás, el resultado es más matizado que un simple veredicto de fracaso: cuando existen respuestas en los niveles tercero y cuarto —y las hay, en Tomás, en Leibniz y en la escuela muʿtazilí—, estas no se derivan de los desplazamientos de la agencia, sino que requieren un argumento propio; además, solo dos de ellas afrontan, en su punto más exigente, el criterio de justificación adoptado en la sección 9. Ello no constituye un veredicto en su contra. Es la identificación de dónde reside realmente el problema —lo cual es menos que resolverlo, pero constituye la condición para intentar hacerlo.

Tabla de síntesis

	Zoroastrismo	**Judaísmo (del Segundo Templo)**	**Cristianismo**	**Islam**
Origen del mal	Principio primordial del mal; su estatus es objeto de debate académico	Reconfiguración causal: iniciativa atribuida a agentes adversarios; causalidad divina mantenida en textos como Isaías 45:7	Deserción de la libertad creada; privación de un bien debido	Debate interno: actos creados por el hombre (Muʿtazilíes) o creados por Dios y adquiridos (Ašʿaríes)
Estatus ontológico del agente del mal	Increado según Boyce; derivado, o limitado al antagonismo con el Espíritu Benéfico, según Hintze y Gnoli; sin creación material en las fuentes pahlavíes	Criatura subordinada, miembro del consejo divino, sin existencia independiente	Criatura rebelde; el mal no es una sustancia	Criatura subordinada cuyo estatus es objeto de debate en la exégesis —*yinn* (Corán 18:50) o ángel caído (lectura de Corán 2:34)—, a la que se concede una prórroga con un límite fijado
Relación con el	Oposición; asimetría	Subordinación	Subordinación;	Subordinación con

	Zoroastrismo	**Judaísmo (del Segundo Templo)**	**Cristianismo**	**Islam**
principio supremo	epistémica, ontológica y temporal a favor de Ohrmazd	explícita: propone, recibe autorización, ejecuta	causalidad secundaria bajo la concurrencia y conservación divinas	autorización explícita en el texto (Corán 7:14–15; 15:36–42; 17:61–65; 38:79–83); sin embargo, en el marco ocasionalista no existe causa segunda y la categoría de permiso no es aplicable
Solución propuesta	Independencia del principio del mal y derrota escatológica	Diferenciación creciente entre Dios y los agentes adversarios	Privación, libertad, permiso, bienes mayores, formación del alma, escatología, teísmo escéptico	Justicia divina como norma objetiva (muʿtazilismo) o adquisición bajo soberanía absoluta (ašʿarismo); optimismo teodiceico
Coste filosófico	Unidad metafísica y soberanía última	Coste metafísico no articulado en las fuentes; la ganancia en cuanto a la autorización es nula, dado que los propios textos la escenifican	La necesidad de justificar el permiso y la no intervención	Soberanía causal reducida (muʿtazilismo) u oscuridad de la adquisición (ašʿarismo)
Problema residual	Tensión entre la naturaleza increada de Ahrimán y su eliminación escatológica; las fuentes oscilan entre la aniquilación y la incapacitación perpetua	La autorización que los propios textos escenifican	El estatus del predicado «perfectamente bueno» una vez que se niega que Dios tenga obligaciones morales	Por qué se concedió la tregua y a quién se debe el bien derivado de la prueba

Referencias

ABRAHAMOV, Binyamin. A re-examination of al-Ashʿarī's theory of *kasb* according to *Kitāb al-Lumaʿ*. *Journal of the Royal Asiatic Society*, v. 121, n. 2, p. 210-221, 1989.

ACAR, Rahim. Arabic and Islamic philosophy of religion. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2023.

ADAMS, Marilyn McCord. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

ADAMS, Marilyn McCord. Ignorance, instrumentality, compensation, and the problem of evil. *Sophia*, v. 52, n. 1, p. 7-26, 2013.

ADAMS, Robert Merrihew. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

ADAMS, Robert Merrihew. Must God create the best? *Philosophical Review*, v. 81, n. 3, p. 317-332, 1972.

ALEXANDER, Philip S. The demonology of the Dead Sea Scrolls. In: FLINT, Peter W.; VANDERKAM, James C. (eds.). *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*. Leiden: Brill, 1999, v. 2, p. 331-353.

ALMEIDA, Michael J.; OPPY, Graham. Sceptical theism and evidential arguments from evil. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 81, n. 4, p. 496-516, 2003.

AL-QURʾĀN. [ʿUthmānī Arabic text. Suras 2:34; 7:11-18; 15:26-42; 17:61-65; 18:50; 38:71-83.]

AQUINAS, Thomas. *Summa contra gentiles*. Book III, chs. 70-73, especially ch. 71.

AQUINAS, Thomas. *Summa theologiae*. I, q. 19, a. 9; q. 22; q. 48-49; q. 103.

AUGUSTINE. *Confessions*. Trans. Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press, 1991. [Book VII.]

AUGUSTINE. *De natura boni*. [399.]

AUGUSTINE. *The City of God*. [Book XII, chs. 6-7.]

AWN, Peter J. *Satan's Tragedy and Redemption: Iblīs in Sufi Psychology*. Leiden: E. J. Brill, 1983.

BARR, James. The question of religious influence: the case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 53, n. 2, p. 201-236, 1985.

BERGMANN, Michael. Skeptical theism and Rowe's new evidential argument from evil. *Noûs*, v. 35, n. 2, p. 278-296, 2001.

BOYCE, Mary. *A History of Zoroastrianism*. Leiden: E. J. Brill, 1975-1982. 2 v.

BOYCE, Mary. Ahura Mazdā. In: *Encyclopaedia Iranica*, v. I, fasc. 7, p. 684-687, 1984.

BOYCE, Mary. On the orthodoxy of Sasanian Zoroastrianism. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, v. 59, n. 1, p. 11-28, 1996.

BRAND, Miryam T. *Evil Within and Without: The Source of Sin and Its Nature as Portrayed in Second Temple Literature*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

CALDER, Todd. Is the privation theory of evil dead? *American Philosophical Quarterly*, v. 44, n. 4, p. 371-381, 2007.

CERETI, Carlo Giovanni. Zaehner, Robert Charles. In: *Encyclopaedia Iranica*, 2015.

CHISHOLM, Roderick M. The defeat of good and evil. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, v. 42, p. 21-38, 1968-1969.

CHOWDHURY, Safaruk. *Islamic Theology and the Problem of Evil*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2021.

DAVIES, Brian. *The Reality of God and the Problem of Evil*. London: Continuum, 2006.

DAVIES, Brian. *Thomas Aquinas on God and Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

DAY, Peggy L. *An Adversary in Heaven: śāṭān in the Hebrew Bible*. Atlanta: Scholars Press, 1988.

DE JONG, Albert. *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden: Brill, 1997.

DE JONG, Albert. Zurvanism. In: *Encyclopaedia Iranica*, 2014.

DRAPER, Paul. Pain and pleasure: an evidential problem for theists. *Noûs*, v. 23, p. 331-350, 1989.

DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. Ahriman. In: *Encyclopaedia Iranica*.

EKSTROM, Laura W. Theodicies. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2024.

EVANS, G. R. *Augustine on Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

EVANS, Paul. Divine intermediaries in 1 Chronicles 21: an overlooked aspect of the Chronicler's theology. *Biblica*, v. 85, p. 545-558, 2004.

FARRAR, Thomas J. New Testament satanology and leading suprahuman opponents in Second Temple Jewish literature: a religio-historical analysis. *The Journal of Theological Studies*, v. 70, n. 1, p. 21-68, 2019.

FRANK, Richard M. The structure of created causality according to al-Ashʿarī. *Studia Islamica*, v. 25, p. 13-76, 1966.

FREDDOSO, Alfred J. God's general concurrence with secondary causes: why conservation is not enough. *Philosophical Perspectives*, v. 5, p. 553-585, 1991.

GIMARET, Daniel. *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*. Paris: J. Vrin, 1980.

GNOLI, Gherardo. Dualism. In: *Encyclopaedia Iranica*, v. VII, fasc. 6, p. 576-582, 1996.

GRANT, W. Matthews. The privation account of moral evil: a defense. *International Philosophical Quarterly*, v. 55, n. 3, p. 271-286, 2015.

HANNEKEN, Todd R. Ten-times-tested Abraham in the Book of Jubilees. In: STUCKENBRUCK, Loren T.; SMITH, Daniel L. (eds.). *Testing and Temptation in Second Temple Jewish and Early Christian Texts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, p. 45-62.

HEEMSKERK, Margaretha T. *Suffering in the Muʿtazilite Theology: ʿAbd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice*. Leiden: Brill, 2000.

HICK, John. *Evil and the God of Love*. London: Macmillan, 1966.

HINTZE, Almut. Frašō.kərəti. In: *Encyclopaedia Iranica*, v. X, fasc. 2, p. 190-192, 2000.

HINTZE, Almut. Monotheism the Zoroastrian way. *Journal of the Royal Asiatic Society*, third series, v. 24, n. 2, p. 225-249, 2014.

HOOVER, Jon. God's wise purposes in creating Iblīs: Ibn Qayyim al-Ǧawziyyah's theodicy of God's names. *Oriente Moderno*, v. 90, n. 1, p. 113-134, 2010.

HOOVER, Jon. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007.

HOWARD-SNYDER, Daniel; O'LEARY-HAWTHORNE, John. Transworld sanctity and Plantinga's free will defense. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 44, n. 1, p. 1-21, 1998.

HOWARD-SNYDER, Daniel. The logical problem of evil: Mackie and Plantinga. In: McBRAYER, Justin P.; HOWARD-SNYDER, Daniel (eds.). *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 19-33.

JAPHET, Sara. *I & II Chronicles: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox, 1993.

JONKER, Louis C. "Satan made me do it!" The development of a Satan figure as social-theological diagnostic strategy from the late Persian imperial era to early Christianity. *Old Testament Essays*, v. 30, n. 2, p. 348-366, 2017.

KELLENS, Jean; PIRART, Éric. *Les textes vieil-avestiques*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1988-1991. 3 v.

KOLOĞLU, Orhan Şenel. Muʿtezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, n. 39, p. 7-27, 2018.

KULESA, Ryan. The doing/allowing distinction in the divine context. *Religious Studies*, v. 60, n. 2, p. 302-312, 2024.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. Trans. E. M. Huggard. La Salle: Open Court, 1985. [1710.]

LIM, Daniel. Doing, allowing, and the problem of evil. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 81, n. 3, p. 273-289, 2017.

LINDSTRÖM, Fredrik. *God and the Origin of Evil: A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament*. Lund: CWK Gleerup, 1983.

MACKIE, J. L. Evil and omnipotence. *Mind*, v. 64, n. 254, p. 200-212, 1955.

MAITZEN, Stephen. Ordinary morality implies atheism. *European Journal for Philosophy of Religion*, v. 2, p. 107-126, 2009.

MALANDRA, William W. Gathas ii. Translations. In: *Encyclopaedia Iranica*, 2000.

MALANDRA, William W. Zoroaster ii. General survey. In: *Encyclopaedia Iranica*, 2009.

MAWSON, T. J. Theodical individualism. *European Journal for Philosophy of Religion*, v. 3, p. 139-159, 2011.

McBRAYER, Justin P.; HOWARD-SNYDER, Daniel (eds.). *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

MURPHY, Mark C. *God's Own Ethics: Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

NOLAN, Daniel. *Zoroastrianism and Contemporary Philosophy*. Elements in Global Philosophy of Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2025.

OPPY, Graham. *Arguing about Gods*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ORMSBY, Eric L. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazālī's "Best of All Possible Worlds"*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

OTTE, Richard. Transworld depravity and unobtainable worlds. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 78, n. 1, p. 165-177, 2009.

PHILLIPS, D. Z. *The Problem of Evil and the Problem of God*. London: SCM Press, 2004.

PLANTINGA, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. New York: Harper & Row, 1974.

PLANTINGA, Alvin. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

PRUSS, Alexander R. A counterexample to Plantinga's free will defense. *Faith and Philosophy*, v. 29, n. 4, p. 400-415, 2012.

PUCCETTI, Roland. The loving God: some observations on John Hick's *Evil and the God of Love*. *Religious Studies*, v. 2, n. 2, p. 255-268, 1967.

REA, Michael C. Skeptical theism and the "too much skepticism" objection. In: McBRAYER, Justin P.; HOWARD-SNYDER, Daniel (eds.). *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 482-506.

RICHARDSON, Kara. Causation in Arabic and Islamic thought. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2015; rev. 2025.

RIZVI, Sajjad; TERRIER, Mathieu. The challenge of evil in Islamic thought: a brief survey. *Oriens*, v. 49, n. 3-4, 2021.

RÖMER, Thomas C. Yhwh, the goddess and evil: is "monotheism" an adequate concept to describe the Hebrew Bible's discourses about the God of Israel? *Verbum et Ecclesia*, v. 34, n. 2, art. 841, 2013.

ROWE, William L. The problem of evil and some varieties of atheism. *American Philosophical Quarterly*, v. 16, n. 4, p. 335-341, 1979.

RUDOLPH, Ulrich. *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*. Trans. Rodrigo Adem. Leiden: Brill, 2015.

SAYILGAN, Salih. *God, Evil, and Suffering in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

SCHMIDTKE, Sabine (ed.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

SEGAL, Michael. *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*. Leiden: Brill, 2007.

SHAKED, Shaul. *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*. Jordan Lectures in Comparative Religion, 16. London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1994.

SHAKED, Shaul. Eschatology i. In Zoroastrianism and Zoroastrian influence. In: *Encyclopaedia Iranica*, v. VIII, fasc. 6, p. 565-569, 1998.

SILVERMAN, Jason M. *Persepolis and Jerusalem: Iranian Influence on the Apocalyptic Hermeneutic*. London: Bloomsbury T&T Clark.

SKJÆRVØ, Prods Oktor. *The Spirit of Zoroastrianism*. New Haven: Yale University Press, 2011.

SMITH, Morton. Bible ii. Persian elements in the Bible. In: *Encyclopaedia Iranica*.

STAUSBERG, Michael; VEVAINA, Yuhan Sohrab-Dinshaw (eds.). *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Oxford: Wiley Blackwell, 2015.

STERBA, James P. *Is a Good God Logically Possible?* Cham: Palgrave Macmillan, 2019.

STOKES, Ryan E. Satan, Yhwh's executioner. *Journal of Biblical Literature*, v. 133, n. 2, p. 251-270, 2014.

STOKES, Ryan E. The devil made David do it… or did he? The nature, identity, and literary origins of the Satan in 1 Chronicles 21:1. *Journal of Biblical Literature*, v. 128, n. 1, p. 91-106, 2009.

STUCKENBRUCK, Loren T. *The Myth of Rebellious Angels: Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

STUMP, Eleonore. The problem of evil. *Faith and Philosophy*, v. 2, n. 4, p. 392-423, 1985.

STUMP, Eleonore. *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

TESEI, Tommaso. The fall of Iblīs and its Enochic background. In: HOUTMAN, Alberdina *et al.* (eds.). *Religious Stories in Transformation: Conflict, Revision and Reception*. Leiden: Brill, 2016, p. 66-81.

TRAKAKIS, N. N. Antitheodicy. In: McBRAYER, Justin P.; HOWARD-SNYDER, Daniel (eds.). *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 363-376.

VANDERKAM, James C. *Jubilees: A Commentary in Two Volumes*. Minneapolis: Fortress Press, 2018.

VAN INWAGEN, Peter. *The Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

VAN RUITEN, Jacques T. A. G. M. *Abraham in the Book of Jubilees*. Leiden: Brill, 2012.

VASALOU, Sophia. *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Muʿtazilite Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

WATT, W. Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*. London: Luzac & Co., 1948.

WIELENBERG, Erik. Sceptical theism and divine lies. *Religious Studies*, v. 46, p. 509-523, 2010.

WILKS, Ian. The global skepticism objection to skeptical theism. In: McBRAYER, Justin P.; HOWARD-SNYDER, Daniel (eds.). *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 458-467.

WOOLLARD, Fiona; HOWARD-SNYDER, Frances. Doing vs. allowing harm. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University.

WRIGHT, Archie T. *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6:1-4 in Early Jewish Literature*. 2nd rev. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

WYKSTRA, Stephen J. The Humean obstacle to evidential arguments from suffering: on avoiding the evils of “appearance”. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 16, n. 2, p. 73-93, 1984.

ZAEHNER, Robert Charles. *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*. Oxford, 1955.