

Dos perspectivas sobre el problema del mal: la *Teodicea* de Leibniz y *Cándido* de Voltaire¹

Two perspectives on the problem of evil:
Leibniz's *Theodicy* and Voltaire's *Candide*

Gabriel Andrade
Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela

Resumen

En este artículo se presentan dos perspectivas sobre uno de los más antiguos problemas planteados en la filosofía de la religión: si Dios es bueno y omnipotente, ¿cómo puede existir el mal? El filósofo alemán del siglo XVII, Gottfried Leibniz, ofreció una respuesta a este problema en su obra cumbre, *Teodicea*, argumentando que vivimos en el mejor de los mundos posibles. Un siglo después, Voltaire protestó contra la respuesta ofrecida por Leibniz, y la ridiculizó en su famosa novela, *Cándido*. Al final, las críticas de Voltaire han sido lo suficientemente contundentes como para que justifiquemos que, antes de preguntarnos por qué Dios permite el mal, nos preguntemos qué podemos hacer nosotros para aliviar el mal.

Palabras clave: Problema del mal, teodicea, Leibniz, Voltaire.

Recibido: 01-12-08 • Aceptado: 05-10-09

1 Este artículo es producto del proyecto de investigación CONDES “La teodicea: un marco de reflexión epistémico para la reflexión filosófica en los procesos de ayuda y educación”, No. CH 0589-08, adscrito al CEDIP.

Abstract

This article presents two perspectives on one of the oldest problems in philosophy of religion: if God is good and omnipotent, how can evil exist? In the XVIIth century, the German philosopher Gottfried Leibniz offered an answer in his greatest work, *Theodicy*, arguing that we live in the best of possible worlds. A century later, Voltaire protested against the answer offered by Leibniz and mocked it in his famous novel, *Candide*. In the end, Voltaire's criticisms permit a justification that does not ask why God allows evil, but rather asks what we can do to eradicate evil.

Key words: Problem of evil, theodicy, Leibniz, Voltaire.

Introducción: ¿qué es la teodicea?

Desde la Ilustración, la religión ha sufrido constantes ataques. Se la ha considerado una fuente de superstición, de opresión, de auto-engaño, de alienación, de neurosis, de obstaculización de la verdad. Muchos de estos alegatos no están sin fundamento, pero pocos críticos de la religión se atreverían a negar que ésta ofrece consuelo frente al dolor humano. Muchas veces nuestras vidas pueden parecer caóticas, pero la religión es un esfuerzo por otorgar sentido a situaciones ante las que, quizás, nos desesperaríamos. No debemos confundir 'dotar de sentido' con 'dotar de esperanza', pues no toda religión es esperanzadora. La religión griega o la azteca, por ejemplo, nos resultan bastante tenebrosas, pero sería difícil negar que algún sentido otorgaron a un mundo que, en su momento, se hacía difícil comprender. Dios no ha muerto; mientras el hombre siga enfrentándose a situaciones en las que le sea difícil encontrar un sentido, la imagen divina se mantendrá presente en el pensamiento de los hombres.

El gran estudioso de las religiones comparadas, Max Weber, denominó 'teodicea' a la capacidad que tienen las religiones para dotar de sentido al mundo.² Weber tuvo ciertas inclinaciones hacia la sociología funcionalista; en otras palabras, tendía a estudiar las instituciones humanas a partir de la función que éstas desempeñaban en el mantenimiento del orden y la permanencia de una sociedad. Así, mantuvo en estima a la religión, precisamente como una suerte de proveeduría de símbolos frente a situaciones perplejas.

2 WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus. 1984.

Desde entonces, entre muchos sociólogos, historiadores y filósofos de la religión, la palabra ‘teodicea’ se ha empleado como la capacidad que tiene la religión para dotar de sentido al mundo. Pero, este uso de la palabra no es apropiado. Ciertamente la religión dota de sentido a situaciones perplejas. Por ejemplo, ante el gran enigma respecto a la salida y el ocaso del sol, un mito podría explicar este fenómeno narrando que el sol se nutre de los corazones de víctimas sacrificiales humanas, y por eso no está presente siempre. Este mito dota de sentido a una situación incomprendida, pero, en rigor, esto no es una ‘teodicea’. Para describir este tipo de situaciones, más adecuado sería el empleo de la palabra ‘teleología’ (*telos*, propósito, designio), a saber, el estudio de la dirección y sentido de los fenómenos en el mundo. El uso que Max Weber le dio a la palabra ‘teodicea’ no resulta del todo errado, pues en efecto, una teodicea puede servir para dotar de sentido a situaciones perplejas, pero ‘teodicea’ se refiere a la dote de sentido a situaciones más específicas.

¿Qué es, entonces, la ‘teodicea’? Literalmente, la ‘justicia de Dios’ (*diké*: justicia; *Theos*: Dios). El término ‘teodicea’ es sólo aplicable a la reflexión religiosa respecto a la intervención de Dios en el mundo y la forma en que hace cumplir su justicia. La palabra ‘justicia’ no es fácilmente definible; pero atengámonos a la definición más comúnmente aceptada, aquella ofrecida por Aristóteles y confirmada por Justiniano: dar a cada quien lo que le corresponde. Que Dios permita el mal en el mundo no ha resultado tan preocupante, pues algunos filósofos han llegado a la conclusión de que, en función de la justicia, a los malos les corresponde recibir el mal. Pero, sí resulta preocupante la aparente falta de consistencia en la distribución de las cosas en el mundo, pues muchos malos reciben el bien, y muchos buenos reciben el mal. De forma tal que encontrarle sentido al occidente y al oriente no es propiamente objeto de la teodicea, sino sólo aquellas situaciones en las que Dios parece actuar en detrimento del sentido de justicia que Él mismo defiende.

Pero, debemos reducir aún más el campo de aplicación al término ‘teodicea’. Pues, si la teodicea es el intento de legitimar la justicia y la bondad de Dios en el mundo, se debe partir de la premisa de que Dios es justo y bueno. No todas las religiones conciben a lo divino de esa manera. La mayoría de los dioses griegos, por ejemplo, carecen de un sentido moral. La conjunción de la moralidad con lo divino se desarrolló en la religión hebrea, y se ha extendido al cristianismo y al Islam. Pues, las tres religiones monoteístas no sólo enseñan que hay un solo Dios, sino también que este Dios es bueno y justo. De forma tal que, es de esperar que su intervención en el

mundo también sea buena. Ciertamente hay mucho bien en el mundo, pero muchas veces nos vemos forzados a aceptar la existencia del mal.

Antes de apresurarnos a aceptar la existencia del mal, debemos preguntarnos, ¿qué es el mal? Algunos pensadores se han rehusado a responder a esta pregunta, porque ni siquiera consideran que el ‘mal’ sea un concepto. Conformémonos con aceptar que el mal es lo opuesto al bien, y que podría materializarse en dolor, sufrimiento, violencia y depravación. Vale también hacer una importante distinción entre dos tipos de mal: 1) el mal natural, aquel que se desprende de los fenómenos naturales (terremotos, tsunamis, inundaciones, etc.) y sobre los cuales los seres humanos no tenemos control; 2) el mal moral, generado por los seres humanos (guerras, violaciones, etc.). Pues bien, es evidente que estas cosas existen en el mundo. Ahora bien, si las religiones monoteístas nos enseñan que Dios es bueno, entonces debemos concluir que el mal en el mundo no proviene de Dios. ¿De quién o de qué proviene?

No habría mayor dificultad, si el monoteísmo no incorporase una enseñanza curiosa: la omnipotencia de Dios. Las religiones abrahámicas no sólo enseñan que Dios es bueno, sino también que, en virtud de que es uno, tiene poder sobre el universo entero, y por ende, es omnipotente. La absoluta omnipotencia de Dios ya es de por sí una concepción paradójica, pues, ¿puede Dios crear una roca tan pesada que ni Él mismo la pueda cargar? Pero, por el momento, hagamos caso omiso a este asunto. Atengámonos a la cuestión de que, si Dios es omnipotente y absolutamente bueno, ¿por qué permite el mal en el mundo?

Se atribuye a Epicuro, filósofo griego del siglo III a.C., haber sido el primer pensador en formalizar esta dificultad al pensamiento religioso occidental. Hoy llamamos la ‘paradoja de Epicuro’ a la imposibilidad lógica de sostener como verdaderas estas tres premisas:

1. Dios es omnipotente
2. Dios es absolutamente bueno
3. El mal existe en el mundo.

Sólo dos de estas tres premisas pueden ser verdaderas. De las tres, pareciera que la más certera es la tercera, a saber, la existencia del mal en el mundo. Tenemos más certezas cuando nos pronunciamos sobre la evidencia del mal en el mundo que cuando nos pronunciamos sobre la existencia y naturaleza de Dios; pues el mal se materializa y es evidente en muchas situa-

ciones, mientras que los atributos divinos son muchas veces aceptados a través de la fe, y en ausencia de evidencia. Luego, o bien Dios puede erradicar el mal del mundo, pero no quiere; o quiere erradicar el mal del mundo, pero no puede. En el primer caso, ya no sería un Dios absolutamente bueno, pues desearía el mal. En el segundo caso, ya no sería un Dios omnipotente, pues hay algo que no puede hacer: erradicar el mal.

De forma tal que la ‘teodicea’ es un intento por conciliar estas tres premisas. En rigor, la teodicea no ha sido más que un intento por relativizar alguna de las premisas y el presente artículo no es más que una reactualización de cómo, a lo largo de veinticinco siglos, teólogos y filósofos han intentado justificar a Dios señalando que, o bien no es omnipotente, o bien no es absolutamente bueno, o bien el mal no existe en el mundo. Por supuesto, no habremos de esperar que los pensadores que se han ocupado de la teodicea explícitamente formulen sus respuestas de esta manera tan simple, pues eso habría constituido herejía y heterodoxia en sus respectivos mundos, pero nuestro estudio debería acercarnos a la sinceridad: la historia de la teodicea puede resumirse al intento de relativizar alguna de esas tres premisas.

Así, la ‘teodicea’ es una preocupación exclusiva de aquellos que se adscriben a la creencia en un Dios bueno y omnipotente. Esto excluye a muchos sistemas religiosos que, si bien intentan proveer de sentido al mundo, no conciben ni la absoluta bondad ni la omnipotencia de su divinidad. En otras palabras: la teodicea es una preocupación exclusiva de Occidente. Los ateos, los agnósticos, los politeístas, los dualistas, los panteístas, inclusive los deístas, en fin, todos aquellos que no se adscriben a la creencia en un Dios bueno y omnipotente, no tienen motivos para preocuparse por la justicia de Dios, a la manera en que lo tienen los monoteístas de las religiones abrahámicas.

Pero, aún entre los fieles de las religiones monoteístas, la ‘teodicea’ no es mayor preocupación. Algunos teólogos sofisticados se despreocupan, pues llegan a la conclusión de que la teodicea es inútil, y el origen del mal es un misterio que la mente humana no puede comprender. Pero, un buen número de creyentes monoteístas se despreocupan del problema de la teodicea, *sencillamente porque nunca se lo han planteado*. ¿Por qué, pues, ante el reconocimiento de que Dios es bueno y omnipotente, y que el mal existe, los fieles del monoteísmo no se han planteado el problema de la teodicea con el rigor que cabría esperar de semejante paradoja? Nuestra respuesta tentativa: porque, para descubrir que se está en presencia de una paradoja, es necesario el cultivo de la lógica, acompañada de una dosis racionalista.

Así, en el mundo griego, la teodicea no fue un tema de gran preocupación, pues la religión griega no era monoteísta en pleno sentido. Por su parte, en aquel rincón del mundo donde sí había surgido una concepción de un Dios omnipotente y absolutamente bueno, no existía la propensión racionalista a señalar e intentar resolver paradojas. Fue entonces, en el momento en que Atenas se cruzó con Jerusalén, cuando la teodicea empezó a convertirse en un tema sobre el cual se reflexionó constantemente. A partir de entonces, la mayoría de los pensadores occidentales creían en un Dios omnipotente y absolutamente bueno, pero entendían que no era lógicamente reconciliable con la existencia del mal en el mundo.

La teodicea es, entonces, un ejercicio racional. Es por ello que, en opinión de muchos autores, a la cual nos adscribimos, en rigor, la teodicea es sólo concebible dentro de la filosofía. Los intentos de justificar a Dios fuera de la filosofía, como por ejemplo, el Libro de *Job*, no constituyen una teodicea en sentido formal, sino más bien su antecedente. La teodicea intenta justificar a Dios a partir del raciocinio humano, no de la Verdad revelada. En todo caso, existen formas literarias que, aún sin llamarlas formalmente ‘filosofía’, bien podríamos reconocer que tienen un alto contenido filosófico. Si mantenemos esto presente, no deberíamos tener dificultad en reconocer que durante los últimos veinticinco siglos ha habido obras no estrictamente filosóficas, pero que aún así podríamos denominarlas ‘teodiceas’. La diferencia entre lo que es teodicea y lo que no es no radica tanto en el estilo en que está escrita, sino en la disponibilidad a emplear la razón, mucho más que la fe, para justificar a Dios.

Así, en particular en la lengua castellana, ‘teodicea’ ha venido a ser sinónimo de ‘teología natural’. Pero, valga una advertencia. La ‘teología natural’ es el intento de pronunciarse sobre Dios a partir de los hechos pensados y experimentados del mundo; es decir, exclusivamente a través de la razón. La teología natural dispensa de la revelación; no es de extrañar, entonces, que muchos fideístas vean en la teología natural el peligro de que ésta conduce al deísmo.

En rigor, la ‘teodicea’ no se ocupa de cualquier pronunciamiento sobre Dios, sino sólo sobre su justicia. Así, intentar probar la existencia de Dios no es propiamente una teodicea. La teodicea asume la existencia de Dios. Pero, ante la aparente imposibilidad de resolver óptimamente el problema de la teodicea, algunos pensadores han terminado por abrazar el ateísmo, pues esgrimen que si en realidad existiera un Dios bueno y omnipotente, el mal no existiría. Pero, el mal existe. La conclusión que obtendrían de la operación lógica *modus tollendo tollens* (si p, entonces q; es falso q; luego

es falso p), es que ese Dios bueno y omnipotente no existe. Así, la pregunta por la teodicea es un arma de doble filo: por una parte, puede conducir a una reflexión filosófica madura que, en la medida en que reconcilia la bondad y omnipotencia de Dios con el mal en el mundo, fortalece la fe. Pero, si no se encuentra una respuesta satisfactoria, puede conducir al ateísmo.

Las aproximaciones a la teodicea en Occidente han sido numerosísimas, y no ha de resultar sorprendente, pues la paradoja de Epicuro exige respuesta entre aquellos que se adscriben a las religiones abrahámicas. En un mundo dominado por la exigencia a pensar, cuanto más nos parece evidente la existencia del mal en el mundo, más nos preocupamos por saber si Dios existe, y en caso de que exista, por qué permite el mal. En 1755, el terremoto en Lisboa despertó entre varios filósofos europeos la duda respecto a la existencia de un Dios omnipotente y bueno. La magnitud de tal tragedia fue tal, que desde entonces, progresivamente se ha pensado que la existencia del Dios bueno y omnipotente ya no es posible. Hoy, el terremoto de Lisboa nos resulta una tragedia de menor escala, si la comparamos con el Holocausto nazi o el *tsunami* ocurrido en 2004. El siglo XX ha sido el más destructivo de todos los que ha conocido la humanidad, tanto por las tragedias generadas por el hombre, como por la generada por los fenómenos naturales. Es de esperar, entonces, que la pregunta por la teodicea continúe.

En este artículo, nos ocuparemos de la manera en que Gottfried Leibniz, el primer filósofo en emplear la palabra ‘teodicea’ intentó ofrecer una respuesta a la pregunta, ¿por qué Dios permite el mal?, y la manera en que Voltaire protestó frente a la filosofía de Leibniz.

1. La respuesta de Leibniz

Gottfried Leibniz ocupa un lugar central entre la lista de filósofos que han intentado responder a la pregunta, ‘¿por qué Dios permite el mal?’. A él debemos la palabra ‘teodicea’, pues ésta apareció por vez primera como parte del título de su obra, *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre, y el origen del mal*³ (*Teodicea*, para abreviar), escrita en 1710. Suele esgrimirse que Leibniz marca el inicio de una era en la que

3 En la página web: <http://www.elaleph.com/libros.cfm?item=641&style=biblioteca>. Última fecha de consulta: 17-06-07.

la lógica y el racionalismo se colocan al servicio de la justificación de Dios, y la teodicea de Leibniz permaneciendo una de las más influyentes y profundas de todas cuantas haya producido el pensamiento occidental. Ciertamente no es la más accesible, pues Leibniz tuvo pocas contemplaciones para el común de los creyentes, y rara vez el cristianismo popular intenta justificar a Dios a partir de la defensa de Leibniz. Pero, entre aquellos teístas que han cultivado un amor a la sabiduría, Leibniz permanece como un baluarte imprescindible en la historia de la justificación de Dios.

Leibniz nació en 1646 en Leipzig, en el seno de una familia de académicos, y desde muy temprana edad demostró grandes dotes intelectuales. Tras algunos fracasos en el sistema universitario alemán, Leibniz logró asegurarse una posición como tutor de unas familias nobles alemanas, con las cuales pasó el resto de su vida. La obra de Leibniz es verdaderamente monumental, y está consagrada a la lógica, la matemática, la física y el derecho, además de la filosofía.

La teodicea de Leibniz forma parte de un sistema metafísico de mayor envergadura. Leibniz dedicó varias obras al estudio de lo que él denominó las ‘mónadas’, las cuales, si bien no son estrictamente pertinentes a la justificación de Dios, arrojan luz a su teodicea. Leibniz entendía las ‘mónadas’ como las unidades metafísicas de las que está conformado el universo. Allí donde el átomo es la unidad mínima de la física, la mónada es la unidad mínima de la metafísica. El número de mónadas es infinito, pues, en tanto metafísica, la mónada es una abstracción que, al hacerse una sustancia material, su número pasa a ser finito. Asimismo, a diferencia del átomo, cada mónada mantiene autonomía respecto al resto de las mónadas. De forma tal que cada ente constituye una mónada independiente, y las mónadas son eternas desde que Dios las ha creado, indestructibles e inmutables.

Las mónadas interactúan las unas con las otras a través de un principio de armonía. Dios ha conferido existencia material a las mónadas que conforman nuestro mundo, y para ello las ha establecido en un orden jerárquico, en el cual las existentes materialmente están por encima de las que nunca vinieron a existir.

Ahora bien, mantengamos presente esta breve alusión al sistema metafísico de Leibniz para considerar su teodicea. Como hemos mencionado, el gran tratado en el que Leibniz intenta responder a la pregunta ‘¿por qué Dios permite el mal?’, *Teodicea*, fue escrita en 1710. La obra fue concebida como una respuesta a los escritos de Pierre Bayle, un francés del siglo

XVII, autor del *Diccionario histórico y crítico*⁴ en 1697; ahí Bayle exponía la opinión según la cual, en virtud del sufrimiento en el mundo, Dios, o no es bueno, o no es omnipotente.

Irónicamente, Bayle era un defensor del cristianismo, pero llegó a reconocer que, racionalmente, la existencia del mal no podía ser reconciliable con un Dios bueno y omnipotente. De forma tal que Bayle, lejos de promover un escepticismo respecto a Dios, como tradicionalmente se le suele atribuir, más bien promovió un acercamiento a Dios, pero *a través de la fe y en abandono de la razón*, pues sencillamente ésta no podía ofrecer un entendimiento sobre lo divino.

La *Teodicea* de Leibniz se propone combatir esta idea, y en efecto, el primer párrafo de la obra no hace más que recapitular la concepción tomista según la cual no existe oposición entre la fe y la razón: “Determinados ya los derechos de la fe y de la razón de una manera que hace que la razón sirva a la fe, lejos de serle contraria...”⁵ Leibniz sí consideraba posible reconciliar racionalmente la bondad y omnipotencia de Dios con la existencia del mal, y en oposición a Bayle, consideraba que, en función de esto, la razón bien puede servir como instrumento de la fe. Veamos cómo, entonces, Leibniz pretendía la justificación racional de Dios.

En primer lugar, si bien Leibniz pasa por ser un gran racionalista que pretende justificar a Dios a través de la razón, nunca deja de reposar sobre los principios de la fe. Aún si Leibniz permite prescindir del cristianismo para entender a Dios, pues su teodicea no necesita de la verdad revelada, sin embargo, Leibniz no desechó la teodicea cristiana que reposa en la esperanza de que en la ultratumba se reivindique la justicia divina: “Pero aún cuando no suceda esto [que Dios sea justificado], siempre tiene lugar el remedio en la otra vida. La religión y la misma razón nos lo dicen, y no debemos murmurar contra un pequeño plazo que la sabiduría suprema ha tenido por conveniente dar a los hombres para arrepentirse”.⁶ A decir verdad, la razón no tiene nada que decir respecto a ‘la otra vida’; al contrario, lo racional es estimar que no existe otra vida, no obstante Leibniz no dedica mayor atención a este asunto.

4 En la página web: <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/BAYLE/>
Última fecha de consulta: 18-06-07.

5 *Teodicea*, 1.

6 *Ob. cit.*, 17.

En búsqueda de una respuesta realmente racional, que prescindiera de la fe, Leibniz se adscribe al argumento que se remonta a san Agustín, según el cual el mal no tiene una existencia propia, y debe ser entendido como la *privación* del bien: “la forma del mal no tiene nada de eficiente, porque consiste en la privación, como vamos a ver; es decir, en aquello que la causa eficiente no hace. Por esta razón los escolásticos acostumbraban a llamar deficiente a la causa del mal”.⁷

Para Leibniz, no existe tal cosa como algo ‘malo’ en el mismo sentido en que existe el resto de las cosas. El mal es una ausencia de bien; es decir, es todo aquello en lo que el bien no está presente. Supongamos que un panadero elabora una rosquilla con un hoyo en el medio. La causa eficiente de esa rosquilla es el panadero, pero no se puede enunciar que el panadero sea la causa eficiente del hoyo en el medio, pues ese hoyo no es más que una ausencia de la rosquilla. Para ser considerado una realidad, el hoyo es concebido en relación a la rosquilla. De igual manera, el mal es una realidad sólo como privación del bien.

Así, si no existe una causa eficiente del hoyo de la rosquilla, en tanto nadie la generó, sino que existe sólo como privación de la rosquilla, tampoco existe una causa eficiente del mal. Con esto, Leibniz adelanta la primera justificación de Dios y la existencia del mal: puesto que el mal es apenas una privación, no tiene sentido preguntarse ‘¿por qué Dios genera o permite el mal?’, sino más bien, ‘¿por qué Dios ha creado un mundo en el que existen privaciones?’. Adelantemos provisionalmente una respuesta de Leibniz: las privaciones son infinitas, de forma tal que es inevitable que el mal esté presente en el mundo creado por Dios. Así, Dios no es responsable del mal, sino de la privación del bien.

Pero, Leibniz recurre a otros argumentos para complementar la justificación de Dios y reconciliar su bondad y omnipotencia con el mal. Suele esgrimirse que Leibniz es el forjador del ‘principio de razón suficiente’. Según este principio, no se produce ningún hecho sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo. En otras palabras, nada ocurre inesperadamente, todo tiene una razón de ser. Leibniz intentó aplicar este principio a la justificación de Dios. Si el mal existe, entonces ha de ser por-

7 *Ob. cit.*, 20.

que existe una razón para que así sea. Leibniz retoma una idea que ya está presente desde el libro de *Job*, a saber, que la razón humana no es capaz de comprender la inmensidad del universo, y que en nuestra ignorancia, no podemos someter a juicio a Dios, pues ciertamente debe existir alguna razón por la cual permita el mal; sencillamente nosotros no la hemos comprendido en función de nuestra finitud: “Y así como la porción de la parte del universo que conocemos, se pierde casi en la nada comparada con lo que nos es desconocido, y que, no obstante, tenemos motivo para admitir, y no siendo todos los males con que se nos puede objetar más que casi nada, puede suceder que todos los males sean casi nada comparados con los bienes que se dan en el universo”.⁸

El argumento de Leibniz prosigue así: puesto que sabemos que Dios es bueno y omnipotente, debió haber creado el mejor mundo de todos cuantos pudo haber creado. Luego, nuestro mundo es el mejor de todos, pues ha sido creado por Dios. No existe un mundo mejor que éste, pues, de lo contrario, Dios lo habría creado. Existe una razón suficiente para que este mundo, aún con el mal, exista. Esta razón suficiente es que Dios mismo lo creó.

Semejante argumentación no está sin dificultades. En principio, pareciera tratarse de lo que los lógicos y retóricos denominan la falacia del ‘argumento circular’. En este tipo de argumentos, la conclusión a la cual se llega ya está contenida en las premisas. La argumentación de Leibniz podría resumirse así:

1. Dios es bueno.
2. Puesto que Dios es bueno, ha creado el mejor de los mundos posibles.
3. Puesto que Dios ha creado el mejor de los mundos, Dios es bueno.

Leibniz asume de entrada que Dios es bueno, y a partir de eso, justifica el mundo por Él creado, pues un mundo creado por un ser bueno tiene que ser bueno en sí mismo. Quizás nosotros no apreciemos que este mundo sea el mejor de todos los posibles, pero en virtud de que existe una razón suficiente de que el mundo sea como es, y no de otra manera, podemos concluir que Dios, en su bondad, ha creado el mejor mundo posible. Esto no resuelve gran cosa. Si la teodicea intenta justificar a Dios, debe llegar a la

8 *Ob. cit.*, 19.

conclusión de que Dios es bueno, no partir de su bondad como premisa para su justificación.

Conviene aclarar cuál es el sentido de las palabras ‘el mejor de los mundos posibles’. Leibniz concibe a Dios como una suerte de ingeniero que diseña un plan al proceder en la creación del mundo: “Dios lo ha ordenado todo de antemano de una vez para siempre”.⁹ La creación del mundo consiste en el ordenamiento de las mónadas en una estructura jerárquica. Pero, valga recordar que el número de mónadas es infinito, y sólo un número limitado de mónadas ha sido privilegiado por Dios para conformar el mundo.

La manera en que Dios ha previsto la selección de las mónadas para su existencia ha sido acorde al principio de armonía. La existencia de algunas mónadas es lógicamente incompatible con otras, y Dios ha diseñado un mundo que albergue el mayor número de mónadas posibles. Para alcanzar este mayor número de mónadas posibles, Dios las ha ordenado de acuerdo a un plan armónico. Al considerar la creación del mundo, a Dios se le presentan infinitas posibilidades en el ordenamiento de las mónadas. Pero, en tanto es bueno, Dios escogió la más armoniosa y perfecta de todas las posibilidades. Es éste el sentido de la frase ‘el mejor de los mundos posibles’; a saber, que este mundo no podría ser lógicamente mejor, es el mejor de todos cuantos puedan existir.

Leibniz insiste en que muchas instancias de lo que consideramos lo bueno están acompañados de alguna forma de mal, y que por ende, resulta imposible la creación de un mundo absolutamente bueno. En la medida en que Dios ha creado el bien, éste lógicamente es acompañado por algún mal, y el gesto de Dios ha consistido en crear el mayor bien a expensas del menor mal. Pero, resulta lógicamente imposible crear un bien que prescindiera por completo del mal. En palabras de Leibniz: “el mejor plan no es siempre el que busca evitar el mal, pues puede ocurrir que *el mal esté acompañado por un bien mayor*. Por ejemplo, el general de un ejército preferirá una gran victoria con un pequeño daño que una condición sin daño, pero sin victoria”.¹⁰

9 *Ob. cit.*, 9.

10 *Teodicea. Abreviación del argumento reducido a su forma silogística*, I. En la página web: <http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/texts/Leibniz%20-%20Theodicy.htm>. Última fecha de consulta: 18-06-07. El énfasis es nuestro.

No es difícil encontrar situaciones en las que el bien debe venir lógicamente acompañado por el mal. Supongamos que sentimos gran satisfacción al beber un vaso de agua. Tal satisfacción sería inexistente si no existiese la sed. Así, el bien de la satisfacción del agua no podría existir sin el mal de la sed. Dios pudo haber dejado de crear tanto el agua como la sed, por lo que el bien y su contraparte de mal hubiesen quedado sin existencia. Pero, puesto que el mal es en sí una privación del bien, lo mejor que Dios ha podido hacer es crear cuanto bien sea posible, a expensas de un mal menor. Leibniz continúa con ejemplos como éste: “Cosas que son un poco ácidas, agrias o amargas, agradan muchas veces más que el azúcar, las sombras hacen que resalten los colores, y una disonancia colocada en lugar oportuno, da realce a la armonía”.¹¹

Existen otras situaciones en las que el bien debe ser lógicamente acompañado por un mal. Ya hemos mencionado que Leibniz concibe a Dios como una suerte de gobernante cósmico que dirige el reparto de la existencia entre las mónadas. Sabemos bien que los gobernantes no pueden complacer a todos los súbditos absolutamente, pues, precisamente, la administración de la justicia requiere un adecuado balance en el reparto de las cosas. En efecto, el bien que Dios confiere a algunos, en ocasiones va en detrimento del bien de otros. Podemos sentir el bien de haber ganado la lotería, pero ese bien va acompañado del mal sentido por todos aquellos que no pudieron ganar la lotería. Podemos pensar que la muerte prematura de un niño a causa de una infección sea una instancia del mal, pero, ¿no estaríamos también en presencia del mal ante el hecho de que, en caso de curar a ese niño, hayamos exterminado a las bacterias que en él residen? Lo que es bueno para el hombre quizás sea malo para las bacterias, y viceversa. Quizás se entienda mejor la teodicea de Leibniz si se cita el título de uno de los Ensayos de Montaigne: “El beneficio de unos es perjuicio de otros”.¹² Parte de la teodicea de Leibniz consiste en elevar a un plano metafísico esta proclama de Montaigne.

¿Por qué hemos de suponer que somos las únicas mónadas que Dios ha de privilegiar? La Biblia señala un acusado antropocentrismo, en tanto enseña la superioridad del hombre por encima de los seres terrenales (Géne-

11 *Teodicea*, 7.

12 MONTAIGNE, Michel de. *Ensayo XXI*. Jackson: México. 1963.

sis 1: 28). Copérnico y Galileo atestaron un serio golpe a ese antropocentrismo, al señalar que la Tierra no era el centro del universo. Y, Leibniz extiende ese golpe al antropocentrismo: ¿es acaso el hombre la única criatura que ha de ser privilegiada por Dios; es que sólo nuestro mundo merece el bien en detrimento de los demás mundos? Leibniz responde:

“Hoy día, cualesquiera que sean los límites que se supongan o no se supongan al universo, es preciso reconocer que hay un número infinito de globos, que son tan grandes o mejores que el nuestro, y los cuales tienen derecho como él para estar habitados por seres racionales, aunque no se siga de aquí que hayan de ser hombres. El nuestro no es más que un planeta, es decir, uno de los seis satélites principales de nuestro sol; y como todas las estrellas fijas son soles igualmente, se ve cuán poca cosa es nuestra tierra con relación a las cosas visibles, puesto que no es más que un apéndice de uno de ellos”.¹³

Así, el mundo reposa sobre un principio de armonía en el que Dios ha sabido equilibrar el mayor bien posible. Ante las instancias del mal, cualquiera de nosotros podría sugerir mejoras. Pero, estas mejoras podrían provocar un mal aún mayor, pues no sabemos si ese bien al que aspiramos en realidad está acompañado de una mayor dosis de mal, alterando así la maximización del bien que Dios inicialmente previó en la creación.

Ante una cirugía dolorosa, a fin de compadecernos del paciente, podríamos sugerir que cese la intervención quirúrgica. Pero, nuestra propuesta podría ser torpe, pues quizás esa intervención quirúrgica salvará la vida al paciente. Los cirujanos están dispuestos a infligir dolor sobre el paciente con su bisturí a fin de salvarle la vida. En palabras de Leibniz: “no deseamos estos males, pero estamos dispuestos a permitirlos a favor de un bien mayor que no podemos dejar de preferir”.¹⁴

De forma tal que el bien está acompañado del mal, y la obra de Dios ha consistido en maximizar ese bien dentro de lo posible. El problema de la teodicea, entonces, radicaría en una cuestión de *apreciación*. Seremos capaces de conciliar la existencia del mal con un Dios bueno y omnipotente en la medida en que comprendamos que el bien es lógicamente acompañado de

13 *Teodicea*, 19.

14 *Teodicea. Abreviación del argumento reducido a su forma silogística*, IV.

algún mal. Leibniz prevé la posibilidad de que alguien proteste que el mal es superior al bien, e intenta refutar ese alegato de esta manera: “Pero se dirá que los males son grandes y numerosos en comparación con los bienes. Esto no es exacto. Por falta de atención parecen menores los bienes, y es preciso que aquella se despierte por virtud de la mezcla de los males”.¹⁵

Leibniz retoma un tema que se ha desarrollado en las teodiceas desde el libro de *Job*: somos seres finitos que no podemos comprender los designios divinos. Leibniz intenta racionalizar este alegato: no se trata de afirmar que Dios actúa fuera de los límites de nuestra razón, sino fuera de los límites de nuestra percepción. Nuestra experiencia del universo es demasiado limitada, y eso nos previene de apreciar todo el bien en el mundo. De forma tal que nuestra experiencia del mal no es más que el complemento lógico de algún bien mayor, el cual, concede Leibniz, quizás no podamos percibir, pero aun así existe.

En definitiva, el núcleo de la teodicea de Leibniz podría resumirse así: éste es el mejor de los mundos posibles, en tanto Dios ha escogido aquel mundo que incorpora el mayor número de mónadas y que, por extensión, maximiza el bien. Todo bien tiene el complemento lógico de algún mal, y no podemos asumir, de manera egoísta, que sólo nosotros tenemos derecho a gozar del bien, pues muchas veces nuestro bien va en detrimento del bien de otros.

Se trata de una teodicea conceptualmente sólida. En efecto, la justificación de Leibniz debería matizar nuestras quejas y ponernos en alerta respecto a cuán egocéntricos y limitados podemos ser en nuestra concepción del bien, e incluso, que nuestra misma experiencia del bien no sería significativa sin el mal. Leibniz ha advertido la relación lógica entre el bien y el mal, entre lo posible y lo imposible, y su teodicea merece un lugar destacado como un esfuerzo verdaderamente racional por señalar la necesidad del mal en el mundo.

La argumentación de Leibniz no hace más que relativizar la omnipotencia de Dios, por lo que seguimos sin resolver la paradoja de Epicuro. Leibniz concibe a un Dios que, ante las posibilidades que se le presentan, ha creado el mejor de los mundos posibles. Pero, frente al hecho de que Dios no tenga posibilidad de crear un mundo mejor que éste, ¿no debemos entonces concluir que existen cosas que Dios no puede hacer? ¿Se sostiene la

15 *Teodicea*, 13.

omnipotencia divina? Leibniz no hace más que extender la cláusula escolástica respecto a la omnipotencia divina: Dios puede hacer cualquier cosa que sea *lógicamente posible*. La propia racionalidad de Dios es una limitante a su omnipotencia, y el mismo Dios se adhiere a las leyes de la lógica. Y, en tanto lógico, no puede administrar absolutamente el bien.

La teodicea de Leibniz resultaría más satisfactoria si la religión mono-teísta incorporase plenamente la cláusula escolástica respecto a la omnipotencia de Dios. Si el común de los creyentes entendiese ‘omnipotencia’ a la manera escolástica, el problema de la teodicea sería muchísimo más fácil de resolver. El grueso de los creyentes sigue interpretando ‘omnipotencia’ en función de lo que su etimología denota: potestad para hacer cualquier cosa, sin contemplar las obvias paradojas que de esto se derivan.

Leibniz también dedicó atención a otra cuestión respecto a la responsabilidad de Dios en el mal: la libre voluntad del hombre. Desde san Agustín se ha adelantado la teodicea según la cual, Dios permite el mal en la medida en que ha creado al hombre libre. En los términos de la teodicea respecto a la relación lógica entre el bien y el mal, podríamos enunciar que el bien mayor, constituido por la libertad humana, tiene como complemento lógico el mal del pecado.

Semejante teodicea podría comprometer la omnipotencia de Dios, pues, como corolario de la omnipotencia divina aparece la ‘omnisciencia’, a saber, la capacidad que Dios tiene para saber todas las cosas. Y, entre las cosas que Dios sabe está todo aquello que está por ocurrir. De esto podría concluirse que, si Dios ya ha establecido todos los eventos del mundo en su plan creador, no importa lo que hagamos, pues total, todas nuestras acciones forman parte del plan divino, y por extensión, Dios sería responsable de los males acaecidos por los hombres.

A esta manera fatalista de razonar, según la cual nuestro destino ya está trazado y no hay nada que hacer al respecto (y por ende, el responsable de nuestro mal no somos nosotros, sino Dios mismo), Leibniz la denominó el ‘sofisma de la razón perezosa’, en tanto resulta una manera fácil y conformista de pensar la naturaleza de los eventos futuros. También la llamó *fatum mahometanum* o ‘destino a la turca’, pues Leibniz sugería que los turcos (y musulmanes en general) eran así de fatalistas. Así, Leibniz se detuvo a intentar resolver el aparente conflicto que, desde san Agustín, ha acompañado a la reflexión sobre la participación de Dios en el mundo: la predeterminación vs. la libre voluntad. La intención de Leibniz, entonces, era con-

servar a un Dios omnipotente y omnisciente que, aún tras haber determinado el orden de las cosas y los eventos en la creación, no tiene responsabilidad en el mal generado por los hombres.

Leibniz distingue entre ‘predeterminación’ y ‘necesidad’. Los eventos pueden estar predeterminados por Dios para que así sea, pero de esto no se sigue que sean necesarios. Veamos el ejemplo propuesto por Leibniz: “Suponed que uno tiene una gran pasión en el mundo (una gran sed, por ejemplo), admitiréis que el alma puede encontrar alguna razón para resistirlo, aún si fuese sólo para demostrar su poder. Luego, a pesar de que uno quizás nunca esté en una indiferencia perfecta de equilibrio y quizás siempre haya una preponderancia de inclinación hacia el lado tomado, con todo y eso, nunca toma a la resolución tomada como absolutamente necesaria”.¹⁶ En otras palabras, un sediento estaría ‘predeterminado’ a beber un vaso de agua, pero su alma tiene la capacidad de resistir tal gesto, y de la determinación no se sigue la necesidad de beber ese vaso de agua.

Así, aún si se encuentra determinado para cometer ciertos actos, el hombre conserva la libertad para cometerlos o no cometerlos, pues la necesidad sigue bajo su control. Y, en función de esto, el hombre no está sujeto a la tiranía de la predeterminación divina, sino que es un *instrumento de Dios* en el desarrollo de los eventos. Supongamos que un rey ofrece la libertad de nombrar sargento a un general. Si bien no es el mismo rey quien nombra a los sargentos, de eso no se sigue que el rey no sepa quiénes serán nombrados como sargentos. Y, el general sirve al rey en el nombramiento de los sargentos.

Pues bien, de forma análoga a la relación entre el rey y el sargento, en oposición al *fatum mahometanum*, Leibniz propone el *fatum christianum*, o el destino a la cristiana: “Es como si se dijera a los hombres: cumplid vuestro deber, y mostraos satisfecho con lo que suceda, no sólo porque no podréis resistir a la Providencia divina o a la naturaleza de las cosas (lo cual basta para estar tranquilo, pero no para estar contento), sino porque no podéis servir mejor a vuestro amo. Esto es lo que puede llamarse *fatum christianum*”.¹⁷

A muchos racionalistas, los intentos por conciliar la omnisciencia y omnipotencia divina con el libre albedrío les siguen pareciendo en vano.

16 *Teodicea. Abreviación del argumento reducido a su forma silogística*, III.

17 *Teodicea. Prefacio*.

Suponiendo que de la determinación no se sigue la necesidad, entonces Dios dejaría de ser omnipotente, pues si bien prevé lo que ocurrirá, no hace nada para detenerlo. Más sensato nos resulta la conclusión de aquellos creyentes que afirman la omnisciencia y la libre voluntad, pero que reconocen que tal afirmación escapa a la racionalidad humana.

Más aún, la teodicea de Leibniz, irónicamente presenta un reto a un importante aspecto de la fe cristiana e islámica, y en menor medida a la judía. Pues, si como sugiere Leibniz, éste es el mejor de los mundos posibles, ¿entonces el Paraíso es una mera fantasía? Puesto que es imposible la existencia de un mundo mejor que éste, no habría otro mundo mejor por venir. Con todo, las tres religiones monoteístas enseñan que tal Paraíso existe, precisamente como esperanza frente a los males e injusticias de este mundo.

2. La protesta de Voltaire

Suele considerarse a Leibniz parte de la escuela filosófica del ‘optimismo’. Según esta posición filosófica, el mundo es un lugar positivo, lo mejor que pueda imaginarse. En efecto, como hemos visto, en opinión de Leibniz, éste es el mejor de los mundos posibles, y ciertamente esto es suficiente para catalogarlo como un ‘optimista’. Pero, algunos intérpretes de Leibniz han señalado en el filósofo alemán más bien todo lo contrario: su visión del mundo es pesimista, pues aun reconociendo que vivimos en el mejor de los mundos posibles, el mal sigue siendo bastante notorio. En palabras de un intérprete, “el pesimismo de Leibniz es tan grande que no sólo piensa que tiene que haber mal en algunos mundos posibles, sino que, en función de un cálculo absolutamente preciso y riguroso, era ineludible que también lo hubiese en el mejor de todos ellos”.¹⁸

En todo caso, Leibniz nunca empleó la palabra ‘optimismo’ en referencia a su visión del mundo. ¿Quién fue, entonces, el responsable de que a Leibniz se le encasillara en el departamento de optimistas, aun cuando su optimismo podría resultar discutible? Respondamos: uno de los personajes más fascinantes y controvertidos de la historia de la filosofía, Francois-Marie Arouet, alias Voltaire.

18 ECHEVERRÍA, Javier. *Leibniz*. Barcelona: Barcanova. 1981, p. 81.

Voltaire nació en París en 1694. Tras haber sido educado por los jesuitas, a medida que cobraba prominencia en la vida intelectual parisina se volvió contra la Iglesia Católica. Pronto desarrolló el espíritu sarcástico e insolente que le resultó característico hasta su muerte, y fue hecho prisionero varias veces, a causa de sus publicaciones osadas. Viajó por varias ciudades europeas, en ocasiones voluntariamente, en ocasiones exiliado, y terminó por convertirse en un personaje famoso. Admirado por algunos, odiado por otros, en particular los clérigos y aristócratas (a pesar de que él mismo se codeaba con la nobleza), Voltaire es considerado uno de los forjadores intelectuales del mundo moderno.

En 1755 se suscitó en Lisboa uno de los terremotos más devastadores registrados por la historia escrita. Dejó cerca de cien mil muertos, y destruyó casi por completo a la ciudad de Lisboa. Semejante tragedia propició que se reconsiderara la teodicea de Leibniz, quien había muerto treinta y nueve años antes del terremoto. Ante tal devastación, la respuesta que parecía desprenderse de la justificación de Leibniz es que el mal del terremoto no sería más que la contraparte lógica de algún bien mayor, del cual, a partir de nuestra limitada experiencia, quizás no tengamos noticia. Ciertamente el terremoto de Lisboa había sido devastador, pero, si Leibniz tenía razón, no podíamos aspirar a algo mejor; los cien mil muertos y la destrucción de Lisboa forman parte del mejor de los mundos posibles.

Hemos mencionado que Leibniz resulta un autor complejo para el pueblo llano; las masas prefieren acudir a otro tipo de teodicea, en particular aquella afín al entendimiento deuteronomista del pecado y el sufrimiento: el mal es un castigo divino por los pecados cometidos por las víctimas. En un primer momento, el terremoto de Lisboa se interpretó de esa manera a lo largo de toda Europa: las víctimas habrían cometido algún pecado que no habrían hecho más que despertar la ira divina.

Voltaire escribió una sublime protesta, en la que exponía su insatisfacción frente a la teodicea provisional que concebía al terremoto de Lisboa como una forma de castigo divino. En 1756 Voltaire publicó el *Poema sobre el desastre de Lisboa*.¹⁹ En esta pieza literaria, Voltaire enaltecía la ino-

19 VOLTAIRE. *Poem on the Lisbon Disaster*. En la página web: http://oll.libertyfund.org/Texts/Voltaire0265/OnToleration/HTMLs/0029_Pt05_Lisbon.html. Última fecha de consulta: 17-06-07.

cencia de las víctimas del desastre, y denunciaba como inapropiada la teodicea que sugería culpabilidad por parte de los afectados, a la vez que exponía la crudeza del sufrimiento humano. Versos tan emotivos como “¿qué crimen, qué pecado, han cometido esos corazones jóvenes?”, “¿Acaso la azotada Lisboa bebió más del vicio que Londres, París, o la soleada Madrid? En estas ciudades los hombres bailan, en Lisboa el abismo se asoma” no hacen sino perfilar la idea de que el sufrimiento existe en el mundo, y no hay manera racional de justificarlo. Más aun, Voltaire dirige su crítica contra aquellos filósofos que, en vena leibniziana, estiman que el mundo se encuentra en un óptimo estado: “Venid, filósofos, que clamáis ‘Todo está bien’, y contemplad la ruina de este mundo”.

Así, Voltaire alzaba su voz contra todos aquellos esfuerzos por intentar conciliar a un Dios bueno y omnipotente con la existencia del mal. Pero, la innovación de Voltaire está en el añadido emocional a su protesta: no se limita a indicar las dificultades lógicas de sostener las tres premisas señaladas por Epicuro, sino que añade que justificar el mal es mofarse de las víctimas, pues la teodicea no hace más que intentar acallar el sufrimiento. Y, en la medida en que se intenta acallar a las víctimas, se las tiraniza.

El *Poema sobre el desastre de Lisboa* apenas constituyó una antesala a lo que sería la obra más importante de Voltaire, *Cándido, o el Optimismo*, escrita en 1759. Hasta esa fecha, Voltaire sabía que Leibniz era el filósofo al que más se acudía para justificar a Dios. Pero, en sus escritos, Voltaire se había abstenido de hacer referencia directa al sistema leibniziano. Tras la publicación de *Cándido*, Voltaire pasaría a la historia como el exponente de la más devastadora sátira de la teodicea leibniziana, al punto de que, dos siglos y medio más tarde, el daño que Voltaire hizo a la teodicea de Leibniz sigue vigente.

Voltaire no suele ser clasificado estrictamente como filósofo, pues recurrió a diversas formas literarias para dar a conocer sus ideas. El teatro, pero sobre todo, la novela, constituyeron géneros literarios cuyas técnicas Voltaire dominó indiscutiblemente, y su habilidad literaria sirvió para acercar sus ideas a las masas. Así, en contraposición a la densidad de un tratado filosófico como la *Teodicea* de Leibniz, *Cándido* es una breve novela, escrita con sencillez de estilo y, por encima de todo, de narración amena.

Cándido es la historia de un joven que sistemáticamente atraviesa y presencia calamidades en el mundo. Es injustamente expulsado del castillo en el que se encuentra su amada, la dama Cunegunda. Una vez expulsado, empieza una serie de viajes por el mundo. Se presta a servir en el ejército,

pero es azotado. Casi es ejecutado en un auto de fe en España, y está presente en el terremoto de Lisboa en 1755. Durante su ausencia, su amada es violada y herida por invasores, y Cándido se encuentra con otros personajes que sufren desgracias similares a las suyas.

A Cándido lo acompaña el doctor Pangloss, quien, en palabras satíricas de Voltaire, es un “maestro de la metafísicoteologicocosmoloingolía”. Este doctor Pangloss divulga en Cándido la enseñanza leibniziana, a saber, que aún en presencia de terribles calamidades, vivimos en el mejor de los mundos posibles. Así, el doctor Pangloss es un optimista radical que se niega a abandonar su valoración positiva del mundo, sin importar cuán miserable éste puede resultar. Pero, Pangloss no se limita a mantenerse optimista, sino que termina por justificar el mal como una contraparte necesaria del bien.

Es bastante evidente que Voltaire concibió a Pangloss como una caricatura satírica de Leibniz y su filosofía sobre el mejor de los mundos posibles, y Cándido es la caricatura de todos aquellos inocentes que, aun tras haber sufrido, se aferran a la filosofía optimista de maestros como Pangloss. La intención de Voltaire es ridiculizar un optimismo que intenta justificar los males del mundo y que, por extensión, se distancia fríamente del sufrimiento a favor de la sofisticación filosófica.

Voltaire hábilmente satiriza la teodicea de Leibniz, y añade el calificativo de ‘optimista’ a un sistema filosófico que realmente el propio Leibniz nunca concibió de tal manera. Voltaire representa a un Pangloss que, ante las calamidades del mundo, esgrime que nada se puede hacer para mejorarlo, pues vivimos en el mejor de los mundos posibles. Ya hemos mencionado que, precisamente, Leibniz reaccionó contra ese fatalismo que Voltaire le atribuye. Ciertamente la frase “el mejor de los mundos posibles” fue acuñada por el propio Leibniz, pero de ninguna manera Leibniz enseñó resignación ante el sufrimiento; sencillamente intentó exculpar a Dios del mal en el mundo.

De forma tal que Voltaire distorsiona a Leibniz para colocarse en una cómoda situación desde la cual criticarlo. Pero, no sólo eso. Voltaire nunca logra realmente refutar a Leibniz. Se limita a mofarse del optimismo del doctor Pangloss, y nunca se atreve a sostener que existe un mundo posible que sea mejor que éste.

El propósito de Voltaire no es tanto refutar a Leibniz, sino criticar su intento racional de justificar el mal, algo similar a lo que había esgrimido Bayle. Voltaire ve en todo intento de teodicea una actitud tiránica: en tanto

justifica el mal, cultiva una actitud conformista entre los oprimidos y los sufrientes. De hecho, la solución que parece desprenderse de *Cándido* es precisamente *despreocuparse* por la teodicea; pues la preocupación filosófica por estas cuestiones no hace sino traer consigo grandes males sociales. La escena final de *Cándido* es ilustrativa: tras una larga serie de infortunios y calamidades, Cándido y Pangloss entablan una última conversación sobre el mal, y Cándido pronuncia estas palabras: “Es menester labrar nuestra tierra”.²⁰ En otras palabras, Voltaire, por boca de Cándido, exhorta a trabajar más en cuestiones productivas, y reflexionar menos sobre cuestiones improductivas que, si bien podrían resultar filosóficamente satisfactorias, no contribuyen al bienestar de las personas.

De forma tal que *Cándido* es una protesta en contra de las teodiceas. Si bien es comprensible la reacción de Voltaire, no la compartimos a plenitud. Pues, no consideramos que todas las teodiceas sean tiránicas. Ciertamente el optimismo que Voltaire atribuye a Leibniz podría desembocar en un conformismo ante un mundo cruel. Sin embargo, no todas las teodiceas conducirían a eso. En efecto, la teodicea que promete justicia en la otra vida provee una esperanza que permite sobreponer situaciones que podrían resultar devastadoras.

En todo caso, aun con la crítica de Voltaire, la paradoja de Epicuro sigue sin resolverse. Si el problema del mal no es resoluble racionalmente, habría dos alternativas: o bien sostenemos por fe la bondad y omnipotencia de Dios, o bien terminamos por rechazar la bondad u omnipotencia divina.

Voltaire es el paladín de la Ilustración, un movimiento filosófico que se rebeló contra la escolástica y adelantó la incompatibilidad de la fe y la razón. De forma tal que no podríamos esperar que Voltaire abrazase la primera alternativa, a saber, sostener por fe la bondad y la omnipotencia divina. Habiendo rechazado la primera alternativa, resultó lógico que Voltaire abrazase la segunda: terminó por negar la omnipotencia divina.

Si bien despreció a la fe y mantuvo querellas amargas con los clérigos de su tiempo, Voltaire nunca se hizo ateo. Hasta su muerte sostuvo la existencia de Dios, y el mal no le pareció argumento suficiente para negar la existencia de Dios. Pero, sí podemos inferir que el mal sí le pareció suficiente para negar la existencia del Dios omnipotente que enseña la religión

20 VOLTAIRE. “Cándido”. En: *Obras Selectas*. Buenos Aires: El Ateneo. 1958, p. 788.

revelada. Pues, Voltaire pasa por ser uno de los más grandes deístas. El deísmo es la doctrina que se adscribe a una religión natural, es decir, que llega a Dios exclusivamente a través de la razón y en detrimento de la fe. Los deístas suelen concebir a un Dios que, si bien creó el mundo en un momento primordial, no interviene en él, y dista de ser omnipotente, pues sencillamente ha dado inicio a una cadena de eventos, pero sobre los cuales no tiene control.

Se trata de un Dios muy cercano al primer motor aristotélico. De forma tal que, para el deísmo, la existencia del mal no presenta mayor dificultad, pues no se concibe a un Dios omnipotente. Si bien Voltaire se preocupó más por criticar la teodicea leibniziana en vez de proponer su propia teodicea, bien podemos aseverar que su deísmo constituye su alternativa al antiguo problema del mal.

Con todo, Voltaire es más conocido por su advertencia respecto al peligro de las teodiceas que por su solución deísta. Pero, a diferencia de, por ejemplo, Bayle, la advertencia de Voltaire no radica en la lógica, sino en la sociología. A Voltaire no le preocupa la irracionalidad de justificar a Dios, pues de hecho, realmente no intenta refutar la argumentación de Leibniz. Lo que sí le preocupa a Voltaire es el uso social que se le puede dar a la concepción según la cual vivimos en el mejor de los mundos posibles. Pues, semejante optimismo no haría más que legitimar un mundo que de por sí resulta bastante opresivo y cruel. A Voltaire le preocupa más el valor pragmático que el valor de verdad de la teodicea de Leibniz. Si aspiramos combatir el despotismo, la intolerancia y la miseria, debemos empezar por reconocer que este mundo es corrupto, y que puede ser mejorado.

En este sentido, los intentos por resolver el problema del mal son vistos por Voltaire, no sólo como un vano intento intelectual, sino como una peligrosa contribución al mantenimiento de la opresión en el mundo. Y, si bien Leibniz ha pasado por ser uno de los grandes filósofos del siglo XVII, las críticas de Voltaire han sido eficientes. Al final, en un mundo plagado de enfermedades y guerras, la respuesta más atractiva al problema del mal sigue siendo la propuesta por Voltaire: no hay respuesta. Y, en función de ello, antes de preguntarnos por qué Dios (si acaso existe) permite el mal, conviene preguntarnos qué podemos hacer nosotros para intentar erradicar el mal.