

¿DESPLAZAR EL MAL ES EXPLICARLO? AGENCIA, DEPENDENCIA ONTOLÓGICA Y PERMISIÓN DIVINA EN LAS RESPUESTAS RELIGIOSAS AL PROBLEMA DEL MAL

Pablo Dietrich¹

Estudiante de maestría en Derecho, Universidade Estácio de Sá (UNESA) · ORCID 0009-0003-5447-0550

Traducción del autor. Traducción al español, realizada por el autor, de: DIETRICH, Pablo. Deslocar o mal é explicá-lo? Agência, dependência ontológica e permissão divina nas respostas religiosas ao problema do mal. *Revista Tópicos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 37, p. 1–59, 2026. ISSN 2965-6672. DOI: [10.70773/revistatopicos/790274409](https://doi.org/10.70773/revistatopicos/790274409). El texto en portugués publicado por la revista es la versión de referencia; esta traducción se distribuye bajo la licencia CC BY 4.0, con atribución a la publicación original.

RESUMEN

Este artículo examina, en clave comparativa, las estrategias mediante las cuales las tradiciones religiosas desplazan la agencia del mal de un principio supremo hacia agentes subordinados, hacia la libertad creada, hacia una estructura dualista, hacia la privación, hacia bienes superiores, hacia la permisión divina o hacia una resolución escatológica. Se propone un esquema analítico compuesto por tres niveles de atribución —autoría moral, causalidad próxima y estructura permisiva— y una condición de fundamento ontológico, y se sostiene que una respuesta situada en un nivel no constituye, sin argumento adicional, respuesta a una pregunta perteneciente a otro. Las estrategias se reconstruyen en su forma más fuerte antes de ser examinadas: el dualismo iranio, la redistribución documental de la iniciativa del daño en el judaísmo antiguo y del Segundo Templo, la secuencia cristiana que va de la privación a la permisión, y el par mu‘tazila/ash‘arismo con la doctrina de la adquisición. El resultado es limitado y calibrado: cada estrategia esclarece una dimensión real del problema, ninguna es mero subterfugio, y ninguna de ellas, aisladamente, disuelve la cuestión justificativa que recae sobre la estructura permisiva, a saber, por qué un fundamento perfectamente bueno crea agentes defectibles, les confiere poderes causales, los conserva, mantiene las leyes que hacen eficaz el daño y no interviene. La conclusión no es que las teodiceas hayan fracasado, sino que la pregunta del título recibe una respuesta variable según la dimensión del mal que se examine.

Palabras clave: problema del mal; permisión divina; dependencia ontológica; agencia; teodicea comparada.

1. INTRODUCCIÓN

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

La formulación corriente del problema opone tres predicados divinos a la existencia del mal y pregunta por la compatibilidad entre ellos. Las tradiciones han respondido de muchas maneras, y buena parte de esas respuestas tiene una forma reconocible: la agencia del daño se atribuye a alguien o a algo que no es el principio supremo. Satanás quiso, Iblis incitó, Ahriman

corrompió, el hombre eligió, la criatura decayó. La pregunta que organiza este artículo es si esa operación —llámesela desplazamiento— constituye una explicación del mal o solo la transferencia de la carga explicativa a otro nivel.

La respuesta que se defenderá no es simple, y conviene enunciarla desde ya para que el lector pueda medir la distancia entre lo que se pretende demostrar y lo que efectivamente se demuestra. Se sostiene que el desplazamiento es una operación explicativa real; que responde efectivamente a preguntas; y que las preguntas a las que responde no son las mismas que con frecuencia se dan por respondidas. Distinguir esas preguntas es el objeto del artículo. No se sostiene que las religiones “huyan” del problema —esa es precisamente la lectura que aquí se rechaza—, ni que las teodiceas examinadas hayan fracasado, ni que exista una contradicción lógica simple entre Dios y el mal.

El recorte necesita justificarse. 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 elección no es exhaustiva ni representativa en sentido estadístico; es analítica. Cada eje exhibe una posición diferente respecto de una variable específica: el grado de independencia ontológica concedido al principio o al agente maligno. El zoroastrismo ocupa el extremo en que esa independencia es máxima; el ash‘arismo, el extremo en que es mínima; los otros dos ocupan posiciones intermedias e internamente plurales. Lo que se gana con la comparación no es una tipología —hay muchas, y mejores—, sino la posibilidad de comprobar si la variación en esa variable altera lo que queda por explicar.

Debe declararse un segundo recorte. El artículo trata del mal moral y del mal atribuido a agencia sobrenatural. El mal natural —terremotos, enfermedad, sufrimiento animal anterior al hombre— solo entra donde una tradición lo atribuye a un agente, como en la creación hostil de Ahriman o en el mal de defecto natural de Tomás; el esquema aquí propuesto se construyó para casos en que hay un agente próximo, y no se extiende sin adaptación a los males que no tienen autor alguno.

El objetivo es, por tanto, comparativo y analítico, y no apologético ni antirreligioso. Nada de lo que sigue depende de que se admita o se niegue la existencia de Dios. El artículo pregunta por la estructura de las respuestas, no por su verdad.

El instrumento de análisis es un esquema compuesto por tres niveles de atribución —autoría moral, causalidad próxima y estructura permisiva— y una condición de fundamento ontológico, y la tesis central es que una respuesta suficiente en uno de ellos no constituye, por sí sola, respuesta suficiente en los demás: el desplazamiento opera típicamente sobre los dos primeros y deja intactos los dos últimos.

Dos cautelas delimitan lo que el artículo puede y lo que no puede hacer.

La primera es historiográfica. Los materiales aquí reunidos pertenecen a campos disciplinares distintos —iranística, estudios del Segundo Templo, patrística, escolástica, *kalām*,

filosofía analítica de la religión—, y en cada uno de ellos hay controversias vivas que un artículo comparativo no tiene medios para arbitrar. Cuando la literatura esté dividida, se declarará, y la división se tratará como dato y no como obstáculo. En particular, el artículo no sostiene que autores antiguos hayan inventado conscientemente figuras adversariales para corregir una contradicción teológica percibida. Esa es una afirmación sobre intenciones, y la disciplina retrocede ante ella por buenas razones. Lo que puede documentarse es otra cosa: que textos posteriores reconfiguran causalmente acciones antes atribuidas de modo directo a la divinidad. Entre el efecto documentable y el motivo conjeturado hay una distancia que este artículo no atraviesa.

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

Una última observación sobre lo que el artículo no reivindica. La distinción entre explicar causalmente un mal y justificar moralmente su permisión no es invención de este texto; está formulada nominalmente en la literatura de referencia, y la exigencia de que el bien justificante beneficie al propio sufriente tiene antecedentes explícitos y conocidos.² Lo que aquí se propone es la articulación de esa distinción en un esquema de niveles y su uso como instrumento comparativo entre tradiciones que la literatura analítica rara vez examina en conjunto. La contribución, si la hay, es de sistematización y de aplicación, no de descubrimiento.

2. EL PROBLEMA CONCEPTUAL DEL DESPLAZAMIENTO

La palabra “causa” hace, en esta discusión, un trabajo que no soporta. Decir que Satanás causó la ruina de Job, que el hombre causó el pecado o que Ahriman causó la corrupción del mundo puede significar cosas diferentes y no equivalentes. Propongo distinguirlas en cuatro niveles.

Autoría moral. ¿Quién quiere el mal en cuanto mal? La pregunta versa sobre la intención y sobre la orientación de la voluntad. Responderla es identificar de quién es la malicia.

Causalidad próxima. ¿Quién realiza directamente la acción que produce el daño? La pregunta versa sobre la ejecución. Responderla es identificar al agente inmediato del resultado.

Estructura permisiva. ¿Quién podría impedir el daño y decide no impedirlo? La pregunta versa sobre la no intervención de quien tiene poder para intervenir. Responderla es identificar quién permite.

Fundamento ontológico. ¿De qué depende la existencia de los agentes, de los poderes causales y del orden en el cual el daño puede ocurrir? La pregunta versa sobre el sostenimiento. Responderla es identificar aquello sin lo cual ni los agentes ni sus poderes existirían.

Una precisión sobre la forma del esquema, antes de usarlo. Los tres primeros son niveles de atribución: preguntan quién quiere, quién ejecuta y quién podría impedir. El cuarto es de otra especie: no es un grado adicional de agencia, sino una condición de fundamento, que pregunta de qué depende la existencia del orden entero. Mantengo los cuatro juntos porque la comparación los necesita, pero registro desde ya la diferencia, que volverá a importar: la dependencia ontológica no produce imputación, y funciona en este artículo como condición de direccionamiento de una pregunta, no como premisa de ella.

La tesis es que una respuesta en un nivel no constituye automáticamente respuesta en los demás. Decir que Satanás es el autor moral de determinada acción responde al primer nivel y no responde todavía por qué un Dios perfectamente bueno crea, conserva y permite un agente con capacidad de producir ese mal. A la inversa —y esta segunda mitad es tan importante como la primera—, no se concluya que la dependencia ontológica implica culpa moral. Que los agentes existan gracias a alguien no los convierte en instrumentos de ese alguien, ni transfiere a él la malicia de la voluntad que los mueve. El artículo trabaja precisamente esa diferencia y rechaza por igual las dos inferencias rápidas.

La independencia de los niveles es lógica, no histórica. Ninguna tradición organiza su pensamiento según este esquema, y no se pretende que lo haga. El esquema 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 responda solo al primer nivel no está equivocado; está respondiendo a otra cosa.

De ahí se sigue la distinción entre explicación y justificación, que atraviesa todo el artículo. Una explicación funcional afirma que determinado mal puede producir determinado bien, o que tiene determinada función en un orden más amplio. Una justificación moral afirma que era moralmente permisible permitir ese mal. La primera no implica la segunda. Que el sufrimiento de alguien produzca un bien no establece que fuera permisible permitirlo; hace falta además que el bien no pudiera obtenerse de otro modo, que sea proporcional al daño y —este es el punto en que más insiste la literatura contemporánea— que pueda decirse a quién se destina el bien y quién paga el costo. Llamaré a estas tres pruebas, respectivamente, necesidad, proporcionalidad y titularidad.

La prueba de la titularidad merece atención especial, porque es la que distingue una teodicea agregada de una justificación. Un argumento que establezca que el mundo, en conjunto, es mejor con determinados males que sin ellos puede ser verdadero y, aun así, dejar enteramente intacta la pregunta de la víctima, que no es “¿mejoró el mundo?”, sino “¿por qué yo?”. La justificación, a diferencia de la explicación, tiene destinatario individual. Por eso la

instrumentalización de la víctima es el riesgo estructural de toda teodicea del bien superior, y no un defecto accidental de algunas de ellas.

Con estos instrumentos, paso a las tradiciones. El orden es de independencia ontológica decreciente: comienzo por el caso en que el principio maligno recibe el máximo de independencia y termino en aquel en que recibe el mínimo.

3. EL LÍMITE DUALISTA: ZOROASTRISMO

El zoroastrismo es el caso comparativo fundamental porque es allí donde el desplazamiento alcanza su forma más radical: el principio maligno no es criatura, no está subordinado y no deriva del principio bueno. Si existe una solución por independencia, es esta. Conviene, por ello, examinarla con el cuidado que impone la literatura especializada, y no con las fórmulas de manual.

Tres cautelas historiográficas son ineludibles, y ninguna de ellas es secundaria para el argumento filosófico.

La primera es cronológica y documental. La afirmación de que el zoroastrismo fue “la primera religión dualista” no es sostenible sin una pesada matización. No se sabe cuándo —ni, para parte de la erudición, si— vivió Zaratustra; las propuestas de datación van de alrededor de 1750 a. C. a alrededor de 588 a. C., y el Avesta no contiene ningún acontecimiento datable.³ Jean Kellens y Éric Pirart negaron que los Gathas sean obra de un autor individual identificable, y Prods Oktor Skjærvø sostiene que nada se gana suponiendo la historicidad de Zaratustra, y lee esos textos como poesía oral de contexto sacrificial. Si esta línea es correcta, la pregunta “¿qué enseñó Zaratustra sobre el mal?” pierde su objeto, y con ella el esquema corriente de un dualismo ético originario después corrompido en dualismo metafísico.

La segunda es filológica, y es la más grave. El corpus gático es, en gran medida, ininteligible. Gershevitch estimó que, de las 238 estrofas sobrevivientes, difícilmente menos de 190 son parcial o completamente incomprensibles, y las divergencias entre traductores de los pasajes decisivos —Yasna 30.3 en primer lugar— son de naturaleza y no de detalle: se discute si los dos *mainiiu* son fuerzas primordiales, impulsos, estados mentales o trances. Cualquier tesis filosófica sobre “el dualismo ético de los Gathas” descansa, por tanto, sobre un texto cuya traducción es objeto de disenso radical. Esto debe declararse, no sortearse.

La tercera es de distancia temporal. Los Gathas datan, en la hipótesis mayoritaria, de alrededor de 1000 a. C.; el Bundahišn y el Dēnkard fueron redactados en los siglos IX y X de la era común, dos milenios después. Y las fuentes pahlavi tardías, de modo ejemplar el Škand Gumānīg Wizār, son obras apologéticas escritas bajo dominio islámico, que defienden el dualismo contra el monoteísmo: el dualismo que allí se encuentra ya está endurecido por la polémica interconfesional.

Hechas las cautelas, queda lo que puede establecerse.

En los Gathas, Angra Mainyu es nombrado una única vez, y hay dos lecturas de lo que esto significa. En la de Hintze y de buena parte de la erudición reciente, el antagonista gático es el Espíritu Benéfico, Spənta Mainyu, y no Ahura Mazda directamente; el paso a la oposición directa entre Ahriman y Ohrmazd en el Bundahišn sería entonces la transformación relevante, con el mal que deja de oponerse a un aspecto del principio supremo para oponerse al principio supremo mismo. Boyce impugna esta lectura de raíz, atribuyéndola a Martin Haug y a la apologética parsi del siglo XIX, y sostiene que Angra Mainyu es desde siempre el adversario increado de Ahura Mazda. El argumento de esta sección no depende de cuál de ellas sea la correcta, porque las asimetrías examinadas más adelante están atestiguadas en las fuentes pahlavi en cualquiera de las dos.

Hay, en cuanto al estatuto de Angra Mainyu, un desacuerdo académico real y no reducible a una cuestión de énfasis. Mary Boyce sostiene que es increado y, en ese preciso sentido, “gemelo” de Ahura Mazda; Almut Hintze defiende un monoteísmo zoroástrico *sui generis* en el que Ahura Mazda es la única fuente increada y la creación es *ex deo*; Gherardo Gnoli distingue el dualismo gático, fundado en la elección, del dualismo metafísico posterior, fundado en la naturaleza. A ese desacuerdo se suma otro, de alcance: Boyce y Shaul Shaked discreparon públicamente sobre si el zoroastrismo sasánida era ortodoxo y unificado.

El zurvanismo merece mención, y una cautela. El mito en que Zurvan, el Tiempo, engendra a Ohrmazd de sus sacrificios y a Ahriman de su duda resolvería la asimetría dando a ambos un origen común, y reintroduciría el problema un piso más arriba, pues el origen del mal pasaría a ser un defecto en el principio primero. Pero de Jong observa que el mito no se encuentra en ninguna fuente zoroástrica: todas las atestaciones son armenias, siríacas, griegas o árabes. La reconstrucción de Zaehner, que hacía del zurvanismo una secta herética coherente, fue criticada como circular, y Shaked mostró que se trata de una entre varias variantes de la cosmogonía. Boyce, por otro lado, mantuvo el zurvanismo como herejía real, reconstruida de otro modo. Nada aquí se apoya en él.

La ventaja explicativa del dualismo es real y debe concederse en su forma más fuerte. Si el principio maligno es independiente, el origen del mal no se remonta al principio bueno, y los cuatro niveles distinguidos más arriba reciben respuestas convergentes: la autoría moral es de Ahriman, la causalidad próxima es de su creación hostil, la estructura permisiva deja de ser permisiva porque Ohrmazd no puede simplemente aniquilarlo, y el fundamento ontológico de los agentes malos no es Ohrmazd. Es la única estrategia examinada en este artículo que intenta, con una sola operación, desvincular el principio bueno de los cuatro puntos del esquema. Y el precio es estructural y está registrado en las fuentes: la unidad metafísica y la soberanía última.

Pero el dualismo zoroástrico no es simétrico, y es aquí donde el examen se vuelve interesante.

La asimetría es triple. Es epistémica: el intelecto de Ahriman es deficiente, desconoce a Ohrmazd durante tres mil años, y varios teólogos sostuvieron que Ohrmazd creó el mundo

material como trampa y lazo para él, explotando su estupidez. Es ontológica: Ahriman no tiene creación material, y las fórmulas pahlavi llegan a decir que “los demonios no existen”. Y es temporal: Ahriman recibe el tiempo limitado; Ohrmazd, el tiempo sin fin.

Cada una de estas asimetrías reintroduce, por su propia vía, exactamente la pregunta que el dualismo debía haber disuelto. Si Ohrmazd es omnisciente y su adversario no lo es; si el mundo material es el campo de batalla elegido por quien sabe el desenlace contra quien lo ignora; si el escenario fue elegido por quien conoce el desenlace, entonces el sistema no eliminó la estructura permisiva, solo la reconfiguró. No hay permisión de un mal que no pudiera impedirse; hay, en cambio, la elección deliberada de un escenario en que el daño lo soportan terceros. La pregunta cambia de forma, pero es la misma: a quién se destina el bien y quién paga el costo.

La tensión interna que las propias fuentes no resuelven lo confirma. Shaul Shaked la formuló con claridad ejemplar: Ahriman no es un ser creado, y parece doctrinalmente inaceptable afirmar que pueda ser aniquilado; pero dejar subsistir el Mal tras la disolución del mundo contradice la noción de que la escatología elimina el mal.⁴ Las fuentes oscilan entre la aniquilación por el metal fundido y la impotencia perpetua, y no deciden. Esto no es un detalle erudito: es el problema del mal en su forma zoroástrica. La doctrina mayoritaria considera inaceptable que Ahriman, siendo increado, pueda ser aniquilado; y la esperanza escatológica hace difícil dejarlo subsistir. Nótese que la segunda vía —la incapacitación perpetua— disuelve el dilema, al precio de dejar el Mal subsistente e impotente; no es, por tanto, una contradicción demostrada, sino una tensión que las fuentes resuelven por un lado o por otro. La independencia que alivia el problema del origen agrava el problema del fin.

Hay además una ironía estructural que vale la pena registrar. El apologista Mardānfarrox, en el siglo IX, sostiene que los monoteístas no logran explicar el mal —o Dios lo creó, o el mal es mera privación del bien— y que el dualismo, al postular un principio malo independiente, preserva la omnipotencia divina. Ahora bien, Boyce sostiene que la atribución de omnipotencia a Zaratustra es un artefacto de la erudición decimonónica y de la apologética parsi. Tres capas, por tanto, que se contradicen: un apologista que reivindica la omnipotencia como conquista del dualismo, una erudición que la lee como dato originario y un corpus antiguo en el que esa categoría tal vez no opere.

Cuanto mayor es la independencia ontológica concedida al principio maligno, más fácil resulta alejar su origen del principio bueno, y mayor es el costo para una metafísica de unidad y soberanía absoluta. Es la formulación provisional que el resto del artículo pondrá a prueba. Nótese, sin embargo, que no es una ley, y el caso zoroástrico muestra por qué: la independencia, cuando se concede, no llega sola; llega acompañada de asimetrías sin las cuales la escatología atestiguada sería incoherente, y esas asimetrías devuelven, por la puerta trasera, la pregunta por la permisión.

4. LA REDISTRIBUCIÓN DE LA AGENCIA EN EL JUDAÍSMO ANTIGUO Y DEL SEGUNDO TEMPLO

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

Lo que puede documentarse es una reconfiguración causal. En 2 Samuel 24,1 es la ira de YHWH la que incita a David a censurar a Israel; en 1 Crónicas 21,1, quien se levanta contra Israel e incita a David es *satan* y, a diferencia de Job 1–2 y Zacarías 3, sin artículo definido. En Génesis 22 es Dios quien prueba a Abraham; en Jubileos 17–18 la iniciativa es del Príncipe Mastema, en una escena explícitamente modelada sobre el prólogo de Job; y en Jubileos 10 el mismo Mastema pide y obtiene que parte de los espíritus permanezca bajo sus órdenes. Hay aquí, innegablemente, una redistribución documental de la iniciativa del daño y una diferenciación creciente entre Dios y los agentes adversariales.

Lo que no puede afirmarse es que esos textos se hayan escrito para exonerar a Dios.

La objeción más seria a esa lectura no viene de fuera de los estudios bíblicos, sino del especialista más reciente en la figura del *satan*. Ryan Stokes rechaza expresamente las explicaciones fundadas en la agenda teológica del redactor, y su argumento es interno: la sustitución no aleja significativamente a Dios del pecado de David, ya que el *satan* sigue siendo agente de YHWH, ejecutor de un castigo divino.⁵ Si el objetivo fuera exonerar, el medio elegido sería notablemente ineficaz. Sara Japhet va más lejos y niega el presupuesto: para ella, el Cronista sigue atribuyendo a Dios el origen del mal, y no hay en el texto la menor implicación de una existencia independiente del mal. Y Stokes añade una tesis filológica que desplaza el propio concepto: el sustantivo no denotaría oposición o acusación genérica, sino ataque físico violento, de modo que la figura de Job no acusa, ataca; y la de Zacarías 3 no acusa a Josué, está a punto de ejecutarlo.

La cautela metodológica es igualmente general. Miryam Brand advierte contra el supuesto de coherencia teológica dentro de un mismo texto y entre textos antiguos, y muestra que el tipo de explicación del pecado se correlaciona con el género literario, y no necesariamente con la convicción del autor. Todd Hanneken niega que Jubileos esté exonerando primariamente a Dios, y lee la prueba de Abraham como pedagogía del justo probado. Jacques van Ruiten explica las desviaciones de Jubileos en términos exegéticos —lagunas, inconsistencias y problemas percibidos en el texto fuente— y no en términos de intención apologética. Y Thomas Farrar muestra que la demonología enóquica y la satanología bíblica son tradiciones distintas, que solo después se entrelazan, y concluye que no existía una satanología judía estándar en el período: no hay, por tanto, un “Satanás” único que alguien pudiera haber inventado.

La formulación que la literatura autoriza es, entonces, esta: diversos textos del Segundo Templo redistribuyen narrativamente la iniciativa del daño hacia figuras subordinadas, y esa redistribución posee un efecto teodiceico limitado —distancia la agencia inmediata sin eliminar la

autorización ni la dependencia—, sin que pueda establecerse que tuvo ese motivo. Entre efecto y motivo hay un paso que este artículo no da, y que tematiza, porque es exactamente el paso que la lectura corriente del fenómeno suele dar sin advertirlo.

Pero hay un dato en esos textos que interesa todavía más al argumento, y que no depende de ninguna conjetura sobre intenciones.

En todos ellos la subordinación se mantiene, y es explícita. En el prólogo de Job, la estructura es inequívoca: el adversario propone, YHWH autoriza, el adversario ejecuta, y la autorización está expresamente limitada. En Jubileos 10, Mastema pide y recibe. La iniciativa se desplaza; la autorización permanece donde estaba. Los textos no esconden la estructura permisiva: la exhiben, y hacen de ella el eje de la escena.

Esto tiene una consecuencia filosófica que es preciso enunciar sin exageración. La redistribución documentada opera sobre los dos primeros puntos del esquema: la iniciativa narrativa y la causalidad próxima pueden pasar al agente subordinado. La transferencia de la autoría moral, en cambio, depende del estatuto que cada tradición atribuye a ese agente y no debe presumirse de manera uniforme: el *ha-satan* de Job desafía la integridad del justo y ejecuta la prueba autorizada, pero calificarlo como alguien que quiere el mal en cuanto mal, según la definición que la sección 2 dio de la autoría moral, presupone ya una malicia que la narrativa no necesita atribuirle, y que proyectaría sobre el texto el Satanás cristiano posterior. No todo desplazamiento causal es, por tanto, también desplazamiento moral, lo cual es una consecuencia del propio instrumento. Y ninguno de los dos toca los dos últimos puntos. El agente adversarial no tiene existencia independiente, no actúa sin permiso, y el orden en que actúa permanece el mismo. Y como el propio texto pone en escena la autorización, el desplazamiento es, en estos casos, autolimitado: dice, en el mismo gesto, quién tomó la iniciativa y quién consintió. La distancia moral inmediata entre Dios y el daño aumenta; la dependencia ontológica última no se elimina; y la estructura permisiva no solo no se oculta, sino que se pone en escena.

Conviene añadir el contrapunto textual que impide una narrativa evolutiva simple. Isaías 45,7 afirma que YHWH forma la luz y crea las tinieblas, hace la paz y crea el mal, y un manuscrito de Qumrán sustituye allí *shalom* por *tov*, lo que convierte la afirmación explícitamente en una afirmación sobre el bien y el mal. Fredrik Lindström dedicó una monografía a sostener que el axioma erudito sobre la responsabilidad divina por el mal en el Antiguo Testamento es insostenible y debe abandonarse. Thomas Römer, por otro lado, lee el Segundo Isaías como un intento de integrar el mal en la teología monoteísta, y sostiene que ese intento fracasó, al resistirse los textos posteriores a atribuir el mal directamente a la divinidad.⁶ Nótese la forma de la tesis de Römer: fracaso de un programa teológico, no intención de individuos. Es la formulación más defendible, y es la que adopta este artículo.

5. CRISTIANISMO: DE LA PRIVACIÓN A LA PERMISIÓN

La tradición cristiana es la que produjo el mayor número de estrategias distintas y la que tematizó de modo más explícito la permisión. Es también aquella en que la confusión entre los niveles es más frecuente, porque las estrategias circulan juntas y se apoyan unas en otras. Reconstruyo cada una en su forma más fuerte antes de preguntar qué queda.

5.1. Agustín y la privación

La tesis agustiniana es que el mal no es sustancia: es privación de un bien debido. Tiene un blanco preciso —el dualismo maniqueo— y un trabajo preciso que hacer: 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.

Cumplido su oficio, su alcance es considerable. Establece que todo lo que es, en cuanto es, es bueno; que Dios no creó una sustancia mala; y que la pregunta “¿quién hizo el mal?” es, en su registro más literal, una pregunta mal formulada. Ninguna de estas afirmaciones es trivial, y es impreciso decir, como a veces se dice, que “Agustín afirma que el mal no existe”. Afirma que el mal no es una naturaleza, lo cual es otra cosa y es compatible con la afirmación de que ocurren males.

Deben registrarse dos objeciones, y son de fuerza desigual.

La primera es la objeción ontológica, y es hoy la más discutida: la privación falla ya como análisis del mal, 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 que le faltan. Hay una literatura analítica viva de ataque y defensa en este punto, y el artículo no la arbitra.⁷

Antes de la segunda objeción, sin embargo, es preciso conceder a Agustín una tesis que no es la de la privación y que se dirige exactamente al cuarto nivel: la voluntad mala no tiene causa eficiente, sino deficiente, y buscar la causa eficiente de una voluntad mala sería como querer ver las tinieblas. Esto establece que la defección de la voluntad creada no se remonta causalmente al fundamento, sin negar la dependencia ontológica del agente que falla. Es más de lo que establece la privación, y es la pieza que heredará Leibniz.

La segunda objeción es la que interesa al esquema. Aun concedida íntegramente la tesis de la privación, esta responde al nivel del fundamento ontológico en una acepción estricta —el mal no es una criatura— y no responde al nivel de la estructura permisiva. Que el mal sea privación no explica por qué el orden en que ocurren privaciones fue instituido y es conservado por quien podría instituirlo de otro modo. La privación es una tesis sobre lo que el mal es; la permisión es una cuestión sobre por qué hay un mundo en que puede darse.

5.2. Aquino: causalidad primaria y secundaria

Si hay un autor que no desplaza, es Tomás. Su contribución no es diluir la permisión, sino nombrarla.

La estructura es conocida. Dios es causa primera; las criaturas son causas segundas y verdaderas. La conservación no es un acto distinto de la creación continuada, y el concurso divino acompaña toda operación de las criaturas. Sobre el mal, la distinción decisiva está en *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 estos van unidos, y —en la respuesta a la tercera objeción— ni quiere que el mal se haga ni quiere que el mal no se haga, sino que quiere permitir que se hagan males, y esto es un bien.⁸

Tres observaciones sobre este texto.

Primera: es una respuesta al nivel de la estructura permisiva, y no un desplazamiento. Tomás no dice que la permisión elimine la pregunta; dice que la permisión misma es querida y que es buena. Asume, por tanto, la carga.

Segunda: la respuesta a la primera objeción del mismo artículo anticipa la crítica contemporánea a la estrategia del bien superior. Tomás rechaza la fórmula según la cual Dios querría el mal porque sirve a un fin bueno, y 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 resulte de la persecución. Quien busque una teodicea instrumental encontrará en Tomás menos apoyo del que supone.

Tercera, y la 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, y no poseer virtudes morales. Si esto es correcto, la pregunta “¿cómo puede un Dios moralmente bueno permitir los males que ocurren?” descansa sobre presupuestos metafísicos que Tomás no aceptaría. Es la réplica más fuerte 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 vale la pena reconstruir. El mal metafísico es la limitación inherente a toda criatura; el mal físico es el sufrimiento; el mal moral es el pecado. Dios no quiere el mal moral ni es su autor: lo permite. La voluntad antecedente se inclina hacia cada bien tomado aisladamente; la voluntad consecuente es final y decisiva, y elige este mundo como la mejor integración posible de bienes en competencia.

El mecanismo fino es el doble concurso. El concurso físico 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 cuanto al pecado, hay concurso con la dimensión positiva del acto y mera permisión del pecado en cuanto tal, siendo las criaturas “causas deficientes” por limitación metafísica inherente. Nótese la dependencia estructural: la permisión leibniziana solo funciona si la ontología privativa es verdadera, pues es ella la que identifica en el acto aquello con lo que Dios no concurre. La privación, que en Agustín es tesis antimaniquea, hace en Leibniz un trabajo teodiceico que allí no hacía.

La ventaja de Leibniz es convertir la explicación funcional en justificación, y para ello dispone de un medio explícito: la premisa de optimalidad. Si este mundo es el mejor posible, entonces cada mal que contiene es condición de un bien que no podría obtenerse de otro modo, y las pruebas de necesidad y proporcionalidad quedan satisfechas por construcción. El costo es que todo pasa a depender de esa premisa, que es atacable por sí misma: Robert M. Adams puso en duda que la propia noción de un mejor mundo posible pueda funcionar como exigencia moral. Y la prueba de la titularidad permanece intacta: la optimalidad global no dice a quién se destina el bien de un mal particular.

5.4. Hick y el *soul-making*

La teodicea ireneana desplaza el eje del pasado al futuro. El mundo no es un paraíso averiado; es un ambiente de formación. La bondad humana lentamente construida a través de historias personales de esfuerzo moral tiene, a los ojos del Creador, un valor que justifica incluso el largo trabajo del proceso, y la distancia epistémica en que existen los humanos —la posibilidad real de interpretar el mundo religiosa o naturalísticamente— es condición del desarrollo moral genuino, y no un defecto. Reconstruida así, la propuesta responde a una pregunta real: ofrece al mal una función teleológica, y no solo un origen.

Las tres pruebas se aplican con resultados diferentes. La de la necesidad pregunta si ese grado de sufrimiento era necesario para producir ese bien, y la dificultad es conocida: hay sufrimientos que destruyen la personalidad en lugar de formarla. La de la proporcionalidad pregunta si el bien producido es proporcional al daño. La de la titularidad pregunta quién recibe el bien y quién paga el costo, y es aquí donde la objeción muerde, porque un niño que muere bajo tortura no es formado por nada.

Hick tiene una respuesta a esto, y es estructural: la escatología universalista. Sin la esperanza de que Dios llegue a alcanzar a todos, el argumento no cierra, porque el proceso formativo necesita completarse en cada uno para que el costo tenga destinatario. Esto es una virtud del sistema —sabe lo que necesita— y es también su punto expuesto: quien no conceda el universalismo no puede conceder la teodicea.

5.5. Plantinga: defensa y teodicea

La *Free Will Defense* responde al argumento de J. L. Mackie, y no es una teodicea. No pretende explicar positivamente por qué Dios permite los males que existen, ni cada uno de ellos. Pretende bloquear la alegación de incompatibilidad lógica entre la existencia de Dios y la existencia del mal, y para ello basta exhibir una proposición posible que, conjugada con la existencia de Dios, implique la existencia del mal. Por eso la depravación transmundana no necesita ser verdadera ni probable: necesita ser posible. Tratar a Plantinga como alguien que explicó todo el mal es atribuirle un proyecto que él rechazó explícitamente.

Dicho esto, es obligatoria una corrección a la narrativa de manual. La afirmación de que la *Free Will Defense* resolvió el problema lógico es disputada en la literatura especializada, y por

defensores de la propia distinción. Daniel Howard-Snyder llama a ese consenso “mitología corriente” y sostiene que el fracaso de Mackie no fue establecido por Plantinga, porque es razonable abstenerse de creer la tesis central de la defensa. Richard Otte argumenta que, dada la definición canónica, es necesariamente falso que toda esencia padezca depravación transmunda —lo que afecta a la premisa habilitante de la defensa—, aunque propone definiciones corregidas. Alexander Pruss ofrece un contraejemplo bajo molinismo estándar. Graham Oppy sostiene que en el argumento deductivo hay más de lo que suele admitirse.⁹ La formulación segura es, por tanto: se estableció que la estrategia de la defensa es la estrategia correcta para bloquear la incompatibilidad lógica, y que Mackie no la demostró; que la formulación de 1974 tenga éxito es objeto de una disputa técnica viva.

Conviene registrar además el movimiento de la defensa que interesa más directamente a este artículo: la extensión al mal natural mediante la hipótesis de que este pueda resultar de la acción libre de seres no humanos caídos. Es el ejemplo analítico contemporáneo más puro de la operación aquí estudiada —desplazamiento de la agencia del daño hacia un agente adversarial subordinado—, y el esquema da en él un resultado limpio: responde al primero y al segundo niveles, no responde al tercero ni al cuarto, y Plantinga no pretende que responda. El caso corrobora la tesis central en lugar de contradecirla.

Paso ahora a la objeción que interesa al esquema, y lo hago reconociendo desde ya que no es nueva.

La libertad de decisión no es lo mismo que la eficacia causal ilimitada de la decisión. Una persona puede querer matar libremente; puede apretar libremente el gatillo. De ello no se sigue lógicamente que el arma tenga que funcionar, que la bala tenga que alcanzar a la víctima y que la víctima tenga que morir. La elección moralmente significativa se agota en el acto de elegir y en sus condiciones internas; el resultado en el mundo es materia de un orden causal distinto, cuyo mantenimiento es él mismo un acto. La pregunta que de ahí resulta no es por qué Dios creó seres libres, sino por qué preservar una libertad significativa exigiría preservar tamaña capacidad de causar daño a terceros y, sobre todo, por qué la no intervención en las consecuencias de las elecciones malas es parte necesaria de la concesión de la libertad.

Registro la precedencia: la formulación de referencia de la teodicea del libre albedrío ya separa esos dos elementos, al exigir que sea un gran bien, preponderante, tanto crear seres con libertad moralmente significativa como no intervenir para prevenir las consecuencias de sus elecciones erróneas.¹⁰ Lo que aquí se hace es solo explicitar que el segundo elemento es una cuestión de nivel distinto del primero: pertenece a la estructura permisiva, y no a la autoría moral.

La réplica más fuerte del defensor es igualmente conocida y debe concederse: un mundo en que las decisiones no producen efecto no es un mundo de libertad significativa, sino de simulación; y un mundo en que la intervención divina suspende selectivamente las consecuencias es un mundo masivamente irregular, en el que la agencia prudencial se vuelve imposible. La objeción no es, por tanto, vencedora; desplaza la carga, y vuelvo a ello en la sección 10.

5.6. Teísmo escéptico

La respuesta escéptica tiene que reconstruirse en su forma más fuerte, porque en la forma débil es una evasiva y en la forma fuerte es un argumento epistemológico serio.

La forma fuerte es esta: la incapacidad humana de ver una razón divina no implica la ausencia de razón. Formalmente —y es la condición que Stephen Wykstra formuló con el nombre de CORNEA—, la inferencia de “no veo un bien que justifique” a “no hay bien que justifique” solo es legítima si es razonable esperar que, de haber tal bien, lo veríamos; y esa expectativa es precisamente lo que está en cuestión cuando se trata de un intelecto de capacidad inconmensurablemente mayor. La inferencia atacada es la del argumento evidencial de William Rowe. Las tesis escépticas usualmente movilizadas, en la formulación de Michael Bergmann, afirman que no tenemos buenas razones para pensar que los bienes posibles que conocemos sean representativos de los bienes posibles que hay, lo mismo en cuanto a los males, y lo mismo en cuanto a las relaciones de implicación entre bienes y permisión de males.

Es un buen argumento, y no se autorrefuta. Decir que se autorrefuta es una caricatura.

La tensión es otra, y es de alcance. Las tesis escépticas no se dejan restringir al caso de la teodicea. Aplicadas con coherencia, inhabilitan también las inferencias que sostienen el juicio moral ordinario sobre lo que debemos prevenir, la confianza en la revelación y los argumentos teístas del diseño. Michael Almeida y Graham Oppy lo formularon como *reductio* sobre las consecuencias; Stephen Maitzen extrajo la consecuencia práctica perversa de que, cuanto más extremo es el sufrimiento involuntario de un inocente, más razones tendríamos para creer que es para el bien neto del propio sufriente y, por tanto, menos razones para prevenirlo; Erik Wielenberg señaló el costo teológico interno de no poder excluirse el engaño divino.¹¹

En términos del esquema, la formulación precisa es esta: cuanto más depende la defensa de nuestra incapacidad de evaluar las razones de Dios, más necesita explicar cómo podemos aún predicar, de forma epistémicamente robusta, que Dios es perfectamente bueno. Es una tensión epistemológica, no una incoherencia, y el teísta escéptico tiene respuestas, que existen y se discuten.

5.7. Escatología

La resolución escatológica afirma que el mal tendrá fin: es una tesis sobre el destino, y responde a la pregunta de si el mal es definitivo. La distinción necesaria es entre “el mal tendrá fin” y “la existencia y la duración del mal han sido justificadas”. La primera no implica la segunda. Un destino final bueno no justifica retroactivamente el recorrido, a menos que se añada una premisa que haga ese trabajo; por ejemplo, la de que el bien final no es solo mayor que el mal sufrido, sino que lo derrota en el interior de la vida de quien lo sufrió, integrándolo en lugar de compensarlo. Esa premisa adicional es precisamente lo que distingue compensación de derrota, y es la exigencia que Marilyn McCord Adams formula contra las teodiceas genéricas: el bien que justifica tiene que ser un bien para la víctima individual.¹²

Donde la premisa se asume —como en Hick, con el universalismo, o en el teísmo ampliado que defiende Adams—, la escatología hace un trabajo justificativo. Donde no se asume, responde al destino y no a la permisión.

6. ISLAM: SOBERANÍA, JUSTICIA Y AGENCIA

El islam se convoca aquí por una razón estructural, y no por exhaustividad: es la tradición en que la tensión entre soberanía divina y responsabilidad creada se tematizó con mayor explicitud, y en que la estructura permisiva está menos oculta. Es también la tradición sobre la que circulan las generalizaciones más burdas, y conviene desarmarlas antes de argumentar.

La afirmación de que “el islam es determinista” es insostenible sin matización, porque las posiciones principales son mutuamente incompatibles y todas son islámicas; y a la mu‘tazila y al ash‘arismo debe añadirse el maturidismo, tercera escuela sunní, que ocupa una posición intermedia en cuanto al acto humano. El debate es interno y antiguo: ya en el primer siglo de la hégira —Ma‘bad al-Juhanī, muerto en 80/699— la *qadariyya* sostenía el poder humano sobre los actos, y la controversia sobre la creación de los actos organiza el *kalām* desde sus comienzos.

La mu‘tazila se funda en la justicia divina, *‘adl*, y sostiene que los seres humanos producen sus propios actos: directamente, en cuanto a la elección y al movimiento corporal, y por generación, *tawallud*, en cuanto a los efectos.¹³ El mal se reformula como sufrimiento injustificado: siendo Dios justo, todo sufrimiento imputable a acción divina exige una razón justificadora, y las categorías disponibles son la compensación, *‘iwaḍ*, la amonestación, el castigo, el beneficio, *maṣlaḥa*, y la asistencia, *lutf*. El patrón de bondad es objetivo y se aplica por igual a Dios y a las criaturas, y es aquí donde se produce la ruptura con el ash‘arismo. La doctrina del *al-aṣḥāḥ*, según la cual Dios hace lo más saludable, es primariamente una exigencia de optimalidad dirigida a cada individuo responsable; su generalización en optimalidad cósmica es un paso adicional, y la extensión de la doctrina más allá de la materia religiosa es objeto de disputa entre las escuelas. Ese paso se da por otra vía, y no debe atribuirse indistintamente a la mu‘tazila.

El ash‘arismo hace el movimiento inverso y paga el precio simétrico. Dios crea los poderes mediante los cuales los seres humanos ejecutan sus actos; el agente adquiere el acto —*kasb*— y es responsable de él; y la relación entre el poder creado y su objeto no es causal. Solo Dios tiene 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 cree que es causa y lo que se cree que es efecto no es necesaria.

La doctrina de la adquisición es el lugar en que la tradición intenta tener las dos cosas a la vez: soberanía causal total y responsabilidad humana genuina. Es también el lugar en que la dificultad se reconoce. No es preciso repetir el veredicto polémico de que el *kasb* sería una fórmula vacía; basta registrar que la doctrina sigue siendo, hasta hoy, objeto de reexamen y reinterpretación, lo que es síntoma suficiente.¹⁴ Tratarla de modo caricaturesco sería, en todo caso, un error: es una posición intermedia deliberada, y no un expediente.

Al-Ghazālī extrae la consecuencia optimista con una fórmula célebre —*laysa fī l-imkān abda‘ mim mā kān*, no hay en lo posible nada más maravilloso que lo que es—, y el argumento tiene la forma de un dilema: si un mundo mejor fuera posible, Dios o podía crearlo y no lo hizo, lo que Lo haría avaro, o no podía, lo que Lo haría impotente. La convergencia con Leibniz es evidente y ha sido estudiada. Ibn Taymiyya, por su parte, hace un movimiento de localización que interesa directamente al esquema de este artículo: los humanos son agentes de sus actos, y por ello susceptibles de recompensa y castigo, porque Dios crea sus actos en ellos y no en Sí mismo. La creación del acto no se niega; se sitúa.

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 alejar a Dios de la estructura causal del mal; cuanto más se fortalece la autonomía creada, más difícil resulta preservar la causalidad divina total. No es un defecto de una escuela: es la forma general del problema, exhibida con una claridad poco común porque las dos posiciones se desarrollaron hasta el final y en confrontación directa.

Conviene extraer de aquí un resultado metodológico, y no registrarlo como una dificultad incidental. En el marco ocasionalista, los niveles distinguidos en la sección 2 dejan de mantenerse separados: sin causas segundas, la causalidad próxima colapsa en el fundamento, y la distinción entre causar próximamente y permitir ya no puede operar en los mismos términos en que opera en una metafísica de causas segundas. El esquema presupone una causalidad secundaria verdadera, y el ash‘arismo la niega. Esto no invalida la comparación: muestra dónde deja de funcionar el esquema, y por qué. Y muestra también que la pregunta de este artículo no desaparece allí: cambia de forma, y deja de ser una pregunta sobre la permisión para convertirse en una pregunta sobre la justicia de un agente que es causa inmediata de todo, que es precisamente como la tradición la formuló.

Queda el dato textual que es, para el argumento de este artículo, el más elocuente de todos.

En el relato coránico, Iblis se niega a postrarse, es expulsado y entonces pide un plazo. Lo pide en 7:14, “concédeme un plazo hasta el Día en que sean resucitados”; y lo recibe en 7:15, “eres de los que reciben plazo”. La escena se repite en 15:36-42, con el término fijado “hasta el Día del tiempo determinado”, y en 38:79-83. En 17:61-63 la formulación es aún más directa, y en 17:64 la autorización se da en imperativo: “incita a quien puedas de ellos con tu voz, y asáltalos con tu caballería y tu infantería”. El límite es igualmente explícito, y está en los versículos inmediatamente siguientes —17:65, 15:40 y 15:42, 38:83—: sobre los siervos elegidos no habrá autoridad.¹⁵

Lo que esto significa en términos del esquema es inmediato. La autoría moral es de Iblis; la causalidad próxima de la tentación es suya; y la estructura permisiva no es una inferencia del intérprete: está en el texto, con petición, concesión, plazo y límite. El desplazamiento aquí no oculta la permisión: la instituye formalmente. Y la tradición extrajo la consecuencia en lugar de

evitarla: hay teodicea islámica que trata directamente de los propósitos sabios de Dios al crear a Iblis, lo cual solo es posible porque la cuestión fue planteada.

Regístrese, por último, un paralelo estructural que la erudición ya estableció y que vincula esta sección con la cuarta: la escena de la negociación coránica, en la que la figura adversarial pide y recibe permiso para extraviar hasta un día determinado, tiene correspondencia directa en Jubileos 10, donde Mastema pide y obtiene que una décima parte de los espíritus permanezca bajo sus órdenes; ambas figuras reciben un mandato de autoridad circunscrita. Lo que se repite entre tradiciones no es un motivo narrativo cualquiera; es precisamente la forma de la permisión.

7. COMPARACIÓN FILOSÓFICA

Reunidos los materiales, la comparación puede hacerse estrategia por estrategia, y no tradición por tradición, porque las estrategias migran entre tradiciones y las tradiciones contienen más de una.

La matriz siguiente registra, para cada estrategia, lo que resuelve, lo que cuesta, cuál es la objeción principal, cuál es la mejor réplica disponible y lo que queda por responder.

Estrategia	Lo que resuelve	Costo	Objeción principal	Mejor réplica	Residuo
Independencia ontológica del principio maligno	El origen: el mal no se remonta al principio bueno	Unidad metafísica y soberanía última	La asimetría exigida por la esperanza escatológica reintroduce la elección del escenario	Un principio limitado no permite, solo resiste	El destino de Ahriman, que las fuentes no fijan
Redistribución de la iniciativa hacia agentes subordinados	La autoría moral inmediata: quien quiso el daño fue otro	Casi ninguno en metafísica o soberanía: su ventaja y su debilidad	Si el agente sigue siendo emisario, la distancia no se obtuvo (Stokes)	La distancia obtenida es la de la malicia, no la de la autorización	La autorización, que los propios textos ponen en escena
Privación	La cuestión ontológica: el mal no es 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 su forma restringida	Íntegro en cuanto a la permisión
Libertad creada	La localización de la autoría moral; bloquea la incompatibilidad lógica	Mostrar que la libertad significativa requiere ese grado de eficacia causal	Decidir y producir efecto son cosas distintas	La irregularidad masiva del mundo alternativo	La no intervención en las consecuencias
<i>Soul-making</i>	La función: da al mal un papel teleológico	Dependencia de una escatología universalista	Distribución y titularidad	El universalismo asumido	El sufrimiento que destruye en lugar de formar
Permisión (vía tomista)	La distinción entre causar y no impedir; pone en primer plano el tercer elemento del esquema	Explicar por qué permitir es un bien	La distinción hacer/permitir puede no transferirse al caso divino	Dios no está sujeto a obligaciones morales en el sentido en que lo estamos nosotros	El estatuto de la predicación “bueno”
Escatología	El destino	La distancia entre compensar y derrotar	Un fin bueno no justifica retroactivamente el recorrido	La derrota del mal horrendo en el interior de la vida de la víctima	La duración
Teísmo escéptico	La inferencia: niega que nuestra incapacidad	Generalización del alcance	El precio en moral ordinaria, en confianza en la	El escepticismo puede restringirse	La robustez de la predicación

	autorice a concluir que no hay justificación		revelación y en teología natural	mediante consideraciones de sentido común	de la bondad divina
--	--	--	-------------------------------------	--	------------------------

Ninguna de estas estrategias es vacía, y ninguna es un subterfugio: cada una responde a algo, y aquello a lo que responde es diferente en cada caso. La lectura según la cual las religiones “inventaron al Diablo para huir del problema” es falsa no por generosidad interpretativa, sino por imprecisión descriptiva: no distingue lo que fue respondido de lo que no.

Nótese además que las estrategias se distribuyen de modo desigual por los cuatro puntos del esquema. La independencia ontológica es la única que intenta operar simultáneamente sobre los cuatro puntos. La redistribución y la libertad creada operan sobre los dos primeros. La privación opera sobre el cuarto en un sentido estricto. El *soul-making*, la escatología y la permisión operan sobre el tercero. El teísmo escéptico es el único cuyo blanco es la inferencia y no el hecho: su éxito es compatible con la permanencia íntegra de la pregunta, lo cual es distinto de no tocarla. Confundir una respuesta sobre lo que podemos concluir con una respuesta sobre lo que es el caso es un error frecuente.

8. EL PROBLEMA RESIDUAL: PERMISIÓN Y FUNDAMENTO

No se afirma que Dios sea culpable. No se afirma que la dependencia ontológica implique responsabilidad moral. No se afirma que la permisión sea equivalente a la causación. Lo que se afirma es más modesto y, por ello, más difícil de descartar: que existen dos cuestiones justificativas —una dirigida a la estructura permisiva, otra al fundamento ontológico—, que ninguna de ellas es respondida por ninguna de las estrategias examinadas tomadas aisladamente, y que ambas sobreviven a la concesión íntegra de todo lo que esas estrategias efectivamente establecen.

La formulo en dos partes, rotuladas según los niveles que distingue el esquema, para no amalgamar lo que siete secciones sirvieron para separar. La pregunta permisiva, de tercer nivel: aun concediendo que el principio supremo no es el autor moral del mal, ¿por qué, conociendo infaliblemente las acciones futuras de los agentes y pudiendo intervenir, decide no intervenir? La pregunta fundacional, de cuarto nivel: ¿por qué instituir y conservar un orden en que existen agentes defectibles, dotados de poderes causales, y víctimas vulnerables a esos poderes, manteniendo las leyes que hacen eficaz el daño? La primera versa sobre una omisión; la segunda, sobre actos: crear, conferir, conservar, mantener. Y conviene separar, dentro de la segunda, dos operaciones que la palabra “fundamento” reúne: saber de qué depende el orden es una cosa, y justificar por qué ese orden fue instituido es otra. El cuarto punto del esquema identifica el destinatario metafísico de la pregunta; la cuestión justificativa dirigida a él es posterior a la identificación del fundamento y no debe confundirse con ella. Por eso deben formularse por separado, y por eso la segunda no se resuelve mediante la distinción entre hacer y permitir.

Siete elementos en total, y la observación decisiva es que ninguno de ellos resulta afectado por los desplazamientos examinados. La razón es estructural: todos ellos pertenecen a la relación de fundación, y los desplazamientos operan sobre la relación próxima. Transferir la autoría moral a Iblis no altera quién le concedió el plazo. 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 que ocurren privaciones. Un desplazamiento perfectamente exitoso en los dos primeros niveles deja los dos últimos exactamente donde estaban.

Hay más. El desplazamiento exitoso no solo deja intacta la pregunta: la vuelve más nítida. Cuanto más completamente se exonera al agente próximo —cuanto más claramente se muestra que la malicia es suya y solo suya—, más nítidamente se destaca la pregunta dirigida a quien autorizó. La independencia del ejecutor no transfiere culpa a quien autoriza; elimina el destinatario alternativo de la pregunta. Por eso los textos que ponen en escena la autorización, como el prólogo de Job y los pasajes coránicos sobre el plazo de Iblis, son más transparentes en cuanto a la estructura que las teodiceas que evitan nombrarla.

Una precisión sobre la categoría “obligación”. La palabra se usa aquí en el sentido más débil disponible: la existencia de una pregunta que pide respuesta, y no la existencia de un deber correlativo a un derecho. Se exige una justificación, y no se presupone una culpa. Esta distinción es necesaria porque la réplica más fuerte a toda la sección ataca exactamente la categoría.

La réplica es la de Brian Davies y, en su versión analítica más rigurosa, la de Mark C. Murphy: Dios no está sujeto a las normas morales a las que estamos sujetos nosotros; un ser absolutamente perfecto no está bajo razones exigentes para prevenir el sufrimiento mundano; y el argumento del mal presupone indebidamente que lo esté.¹⁶ Conviene decir con todas las letras que esta réplica, si es correcta, no responde a la pregunta de esta sección: la disuelve. Y conviene decir también que tiene un costo, que sus defensores asumen: 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 pregunta. El precio de la disolución es la distancia entre el predicado técnicamente defendido y el predicado efectivamente profesado. Esto no es una objeción decisiva: es la identificación de lo que está en juego.

Hay además una cuestión previa que la literatura reciente ha abierto y que es preciso registrar, so pena de tratar como pacífico lo que no lo es. La distinción entre hacer y permitir, sobre la que descansa toda la estrategia de la permisión, ha sido analizada con extremo cuidado en la filosofía moral —en términos de relevancia comportamental, de secuencias causales, de derechos negativos y positivos—, y esos análisis dependen sistemáticamente de limitaciones del agente que no se aplican a un agente omnipotente y omnipresente: el costo de la intervención, la indisponibilidad de alternativas, la inmovilidad, la distancia. Es un dato documentable que la literatura ética canónica sobre hacer y permitir prácticamente no aplica la distinción al caso divino, y que ambas literaturas corren en paralelo. Entre las aplicaciones directas localizadas en esta investigación, dos son recientes y opuestas entre sí: 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 está en peor situación que quien afirma que Dios lo permite; Ryan Kulesa propone un análisis contrafáctico propio para el contexto divino y sostiene que las objeciones válidas en el caso humano no lo alcanzan.¹⁷ El artículo no arbitra la disputa. Registra que existe, que es reciente y que la estrategia de la permisión no puede invocar la distinción como si fuera un dato pacífico transferible del caso humano al divino.

Queda la formulación de la tensión comparativa con la que ha trabajado este artículo, ahora puesta a prueba y no presupuesta.

Cuanto mayor es la independencia ontológica concedida al principio maligno, más fácil resulta alejar su origen del principio bueno, y mayor es el costo para una metafísica de unidad y soberanía absoluta. Cuanto mayor es la dependencia ontológica del agente maligno, más fuerte permanece la unidad metafísica, y mayor es 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 muestra que no es una ley, y la razón es instructiva: la independencia no elimina la pregunta, solo la redistribuye, porque las asimetrías que las fuentes pahlavi de hecho exhiben, y sin las cuales la escatología allí atestiguada sería incoherente, reintroducen una elección de escenario, y una elección de escenario es una decisión sobre quién soporta el costo. La tensión es real y está documentada; que sea universal, no se ha demostrado.

9. EL LÍMITE DEL DESPLAZAMIENTO

Queda por decir en qué condiciones un desplazamiento es una explicación legítima y en qué condiciones solo cambia el nivel del problema. El criterio se deriva del esquema.

Un desplazamiento constituye una explicación legítima cuando la pregunta a la que responde es una pregunta del nivel en que opera. Decir que Iblis quiso la caída del hombre es una respuesta correcta e informativa a la pregunta por la autoría moral. Decir que el mal no es sustancia es una respuesta correcta e informativa a la pregunta por la naturaleza del mal. Decir que la libertad creada localiza la autoría es una respuesta correcta a la pregunta por la localización de la autoría. Ninguna de estas afirmaciones es evasiva, y tratarlas como evasivas es un error de lectura.

Un desplazamiento solo cambia el nivel cuando se presenta —o se recibe— como respuesta a una pregunta de otro nivel. El caso típico es el de la respuesta que identifica al autor moral y se ofrece como respuesta a la pregunta por la permisión. No hay necesariamente mala fe en ello: las preguntas usan las mismas palabras, y la distinción entre “¿quién lo hizo?” y “¿por qué se permitió?” es fácil de perder de vista cuando ambas se formulan como “¿por qué el mal?”.

De ahí se deriva la razón por la cual respuestas en niveles diferentes no deben contarse como respuestas a la misma pregunta, y es más fuerte que la mera exigencia de rigor. La suma de

respuestas parciales en niveles distintos produce la apariencia de una respuesta completa. Una tradición que disponga simultáneamente de una tesis sobre la naturaleza del mal, de una tesis sobre la autoría moral y de una tesis sobre el destino final parecerá haber cubierto el terreno entero, cuando puede no haber tocado el tercer nivel. La completitud aparente resulta de la yuxtaposición, y no de la cobertura.

Falta enunciar lo que contaría como respuesta suficiente al tercer nivel, so pena de que el resultado quede garantizado por la forma de la pregunta. El criterio no es neutral, y conviene declararlo como adoptado y no como dado: según el criterio justificativo aquí adoptado — inspirado en la literatura de la restricción del beneficio al sufriente, de Stump a Marilyn Adams y al individualismo teodiceico—, una respuesta permisiva es suficiente cuando satisface, para el mal en cuestión, necesidad, proporcionalidad y titularidad. Quien rechaza la tercera condición rechazará también el resultado que de ella se extrae, y esto debe decirse antes de extraerlo.

Aplicado, el criterio obliga a separar dos cosas que el lenguaje corriente confunde. Responder a la pregunta permisiva es una cosa, y varias tradiciones lo hacen: Tomás responde, al declarar la permisión querida y buena; Leibniz responde, al articularla con el doble concurso y con la premisa de optimalidad; la mu‘tazila responde, al elaborar categorías justificadoras del sufrimiento. Satisfacer el criterio aquí adoptado es otra, porque exige que el bien alcance a la propia víctima; y, de las estrategias examinadas, solo la teodicea ireneana con escatología universalista y la teología del mal horrendo derrotado en el interior de la vida de la víctima lo afrontan explícitamente, al precio de premisas escatológicas determinadas. La tesis del artículo no es, pues, que el tercer nivel sea inalcanzable, ni que nadie lo responda; es que las respuestas no se derivan de los desplazamientos de agencia, exigen un argumento propio, y solo dos de ellas afrontan el criterio en el punto en que es más exigente.

Hay un caso en que el desplazamiento hace más que cambiar de nivel: cuando va acompañado de una tesis sobre la permisión. Es el caso de Tomás, que la nombra y la declara querida y buena; de Leibniz, que la articula con el doble concurso; de Hick, que la subordina a una función formativa y a una escatología. En estos autores no hay desplazamiento en el sentido criticado, y por eso son los interlocutores serios de la sección anterior, no sus blancos.

10. OBJECIONES A LA PROPIA TESIS DEL ARTÍCULO

Un artículo construido contra la facilidad ajena debe someterse al mismo tratamiento. Dos de las objeciones que siguen permanecen parcialmente victoriosas, y digo cuáles.

Primera: la dependencia ontológica no implica responsabilidad moral. Que los agentes existan y persistan por obra de otro no los convierte en instrumentos suyos. Los padres engendran hijos sin ser autores de los actos de estos; el sostenimiento no transfiere la malicia. Si el artículo hace el recorrido del cuarto nivel al tercero, comete precisamente el error que denuncia en la dirección inversa.

Respuesta. Se concede íntegramente, y la concesión no cuesta nada, porque el artículo nunca hizo esa inferencia: la declaró inválida en la sección 2 y mantuvo la declaración. La dependencia ontológica no establece culpa; establece solo que existe un destinatario para la pregunta. Sin ella, la pregunta “¿por qué se permitió?” no tendría a quién dirigirse. Es condición de direccionamiento, no premisa de imputación. La analogía de los padres, por lo demás, ilustra la diferencia en lugar de borrarla: los padres no conocen infaliblemente los actos futuros de los hijos, no conservan su existencia a cada instante, no mantienen las leyes que hacen eficaces sus actos y no pueden intervenir sin costo. Cada una de estas diferencias es uno de los siete elementos de la sección 8.

Segunda: Dios puede tener razones moralmente suficientes desconocidas. La ausencia de una razón visible no es la presencia de ninguna razón, y la expectativa de que veríamos las razones de un intelecto inconmensurablemente superior es injustificada.

Respuesta. Se concede la fuerza del argumento contra cualquier afirmación de que no hay justificación, afirmación que este artículo no hace. Lo que se afirma es que existe una cuestión, y la existencia de la cuestión no queda invalidada por la posibilidad de una respuesta que no conocemos; al contrario, la presupone. Pero la objeción tiene un costo que es preciso registrar, y es el de la generalización del alcance tratada en 5.6: según la objeción de generalización global, las tesis escépticas, aplicadas sin restricción, inhabilitan también inferencias morales ordinarias, y hay quien extrae de ahí la consecuencia práctica de que, cuanto más extremo es el sufrimiento, menos razones tendríamos para prevenirlo. Esta objeción es, por tanto, parcialmente victoriosa: bloquea con éxito el paso de la cuestión a una conclusión negativa, y no bloquea la cuestión.

Tercera: la libertad significativa puede requerir un riesgo real. Una libertad cuyas elecciones malas nunca produjeran efecto no sería libertad, sino escenificación. El daño a terceros es el precio de una agencia que cuenta.

Respuesta. Se concede, y más de lo que se pretendía conceder. El artículo sostuvo que decidir y producir efecto son cosas distintas, y esto es verdad en cuanto al análisis; pero no se sigue que pueda fijarse el grado de eficacia causal que requiere la libertad significativa. Determinar que el grado actual es excesivo exigiría una medida que no tenemos. La objeción permanece, por tanto, parcialmente victoriosa: el artículo no demostró que la libertad significativa pudiera obtenerse con menos capacidad de daño. Lo que subsiste es menos, y es esto: la exigencia de que la no intervención en las consecuencias se trate como un elemento justificativo autónomo, y no como corolario automático de la concesión de la libertad. Esa exigencia no la satisface una teodicea que se limite a justificar la creación de seres libres.

Cuarta: un mundo causalmente estable exige consecuencias reales. Suspender selectivamente los efectos de las malas elecciones produciría un mundo masivamente irregular, en el que ningún agente podría deliberar, planificar o asumir responsabilidad, lo que destruiría las condiciones de la propia agencia moral.

Respuesta. Se concede, y esta es la objeción más fuerte del conjunto, porque explica la permanencia de las leyes causales sin recurrir a ningún bien oscuro: la regularidad no es un bien entre otros, es la condición de posibilidad de la vida moral. Pero nótese lo que explica y lo que no explica. Explica por qué hay consecuencias; no explica su distribución. La prueba de la titularidad sigue en pie: la regularidad es un bien común, y el costo, en los casos que constituyen el problema, lo soportan individuos determinados que no lo eligieron. La objeción convierte una pregunta sobre la existencia de las leyes causales en una pregunta sobre la distribución de sus efectos, lo cual es un progreso, y no una resolución. Y el defensor tiene todavía una réplica a esa conversión, que conviene registrar: regularidad, previsibilidad y vulnerabilidad generalizada pueden ser propiedades sistémicas inseparables, de modo que no exista un mecanismo neutro capaz de redistribuir consecuencias sin alterar el propio orden causal. Si así fuera, la pregunta por la distribución no sería una pregunta separada, sino la misma pregunta con otro nombre, y esta objeción, que ya era la más fuerte, se vuelve más fuerte aún.

Quinta: el análisis confunde explicación metafísica con justificación moral, pero en la dirección inversa de la que supone. La objeción es la del propio instrumento del artículo, vuelto contra él. Tal vez las tradiciones nunca ofrecieron justificación moral; tal vez ofrecían explicación metafísica, y el artículo les está exigiendo lo que jamás se propusieron dar. En ese caso, el residuo no es un fracaso de las tradiciones, sino un efecto de la pregunta importada.

Respuesta. Se concede para una parte del material y se rechaza para otra, y la división es precisamente la que la sección 8 ya identificó. Para el teísmo clásico en la lectura de Davies y Murphy, la objeción procede: allí no se pretendió una justificación moral en el sentido exigido, y reclamarla es un anacronismo conceptual. Pero Leibniz argumenta que Dios está justificado; Hick sostiene que el proceso justifica su costo; la mu'tazila funda su posición entera en la justicia divina como patrón objetivo aplicable a Dios; y la literatura analítica contemporánea, desde la formulación evidencial, está redactada en términos de justificación moral de la permisión. Para todos ellos, la exigencia no es importada: es interna. El artículo no reclama a una tradición el vocabulario de otra; reclama a cada una lo que ella misma propone.

Añado una sexta, más breve, porque es metodológica y atañe al propio gesto comparativo. La comparación entre cuatro tradiciones metafísicamente incompatibles aplanaría diferencias reales, al tratar como variantes de un mismo problema lo que son problemas distintos. Se concede que el riesgo existe y es serio, y por eso la comparación se hizo estrategia por estrategia y no tradición por tradición. La defensa posible es limitada: no se afirma identidad entre las tradiciones ni continuidad histórica entre sus soluciones. Se afirma que mundos incompatibles, con teologías y cosmologías inconciliables, se enfrentaron a una condición común —la de que agentes capaces de daño existan en un orden que alguien instituyó— y que las respuestas dadas a esa condición pueden compararse en cuanto a la forma, sin atribuirles un contenido común.

11. CONCLUSIÓN

Las principales estrategias religiosas aquí examinadas no son equivalentes entre sí ni son meros subterfugios: cada una esclarece una dimensión real del problema. El dualismo aleja el origen del mal del principio bueno al precio de una mayor independencia metafísica, y paga ese precio con una tensión escatológica que sus propias fuentes resuelven solo eligiendo entre aniquilar e incapacitar. La redistribución documental de la iniciativa aumenta la distancia moral inmediata sin eliminar la dependencia ontológica última, y pone en escena la autorización en lugar de esconderla. La privación distingue ser y defecto; la libertad creada localiza la autoría moral; el *soul-making* ofrece al mal una función teleológica, al precio de una escatología que necesita alcanzar a cada uno; la categoría de la permisión distingue causar de no impedir y pone explícitamente en primer plano 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 de ver.

Sin embargo, un cambio de nivel causal no constituye automáticamente la solución de una pregunta perteneciente a otro nivel. Mientras un principio perfectamente bueno siga siendo fundamento ontológico del orden, conserve agentes y estructuras y posea poder de intervención, permanece una cuestión justificativa sobre las condiciones permisivas del mal. Desplazar el mal puede explicar quién lo practica, cómo surge o hacia dónde se dirige; no se sigue de ello, sin argumento adicional, que se haya explicado por qué ese orden debería ser permitido.

La pregunta del título no necesita, por tanto, recibir un simple “no”. La respuesta más precisa es que depende de qué dimensión del mal se esté explicando. La tesis que sobrevive es esta: desplazar la autoría o la causalidad del mal puede ser una explicación legítima, pero no proporciona, sin argumento adicional, ni una justificación de la permisión ni una explicación del fundamento del orden en que el daño es posible. Desplazar la agencia explica la autoría. Desplazar la causalidad explica la ejecución. Ninguno de los dos, por sí mismo, explica la permisión, y ninguno de los dos toca el sostenimiento. Quien quiera responder al tercer y al cuarto niveles necesita un argumento propio para ellos, y la tradición que ofreció ese argumento de modo más explícito, la tomista, es también aquella que no se limita al desplazamiento de la agencia, sino que tematiza directamente la permisión.

Queda lo que no se ha demostrado, y conviene decirlo. No se ha demostrado que no exista justificación para la estructura permisiva; se ha demostrado que no se deriva de las estrategias examinadas. No se ha demostrado que la libertad significativa pudiera obtenerse con menor capacidad de daño; la objeción correspondiente sigue en pie. No se ha demostrado que la exigencia de justificación moral sea legítima frente al teísmo clásico en la lectura que niega a Dios obligaciones morales; para esa lectura, la cuestión de este artículo no se responde, se disuelve, y lo que aquí pudo hacerse fue identificar el precio de esa disolución.

Lo que puede sostenerse, al final, es una tesis estrecha y resistente: las cuatro tradiciones examinadas, separadas por milenios y por metafísicas inconciliables, produjeron desplazamientos formalmente comparables; solo uno de ellos, el dualista, intenta desvincular el principio bueno de los cuatro puntos del esquema a la vez, y al costo de asimetrías que hacen resurgir, bajo otra

forma, la pregunta por la distribución del daño. En cuanto a las demás, el resultado es más fino que un veredicto de fracaso: donde hay respuestas al tercer y al cuarto niveles —y las hay, en Tomás, en Leibniz, en la mu‘tazila—, no se derivan de los desplazamientos de agencia, exigen un argumento propio, y solo dos afrontan, en su punto más exigente, el criterio justificativo adoptado en la sección 9. Esto no es un veredicto contra ellas. Es la identificación del lugar donde efectivamente está el problema, lo cual es menos que resolverlo, y es la condición para intentarlo.

	Zoroastrismo	Judaísmo (Segundo Templo)	Cristianismo	Islam
Origen del mal	Principio maligno primordial, de estatuto disputado en la erudición	Reconfiguración causal: iniciativa atribuida a agentes adversariales; causalidad divina mantenida en textos como Is 45,7	Defección de la libertad creada; privación de un bien debido	Debate interno: actos creados por el hombre (mu‘tazila) o creados por Dios y adquiridos (ash‘arismo)
Estatuto ontológico del agente maligno	Increado según Boyce; derivado o restringido al antagonismo con el Espíritu Benéfico según Hintze y Gnoli; sin creación material en las fuentes pahlavi	Criatura subordinada, miembro del consejo divino, sin existencia independiente	Criatura rebelde; el mal no es sustancia	Criatura subordinada de estatuto disputado en la exégesis — <i>jinn</i> (Q 18:50) o ángel caído (lectura de Q 2:34)—, con plazo concedido y límite fijado
Relación con el principio supremo	Oposición; asimetría epistémica, ontológica y temporal a favor de Ohrmazd	Subordinación explícita: propone, es autorizado, ejecuta	Subordinación; causalidad segunda bajo concurso y conservación divinos	Subordinación con autorización textualmente expresa (Q 7:14-15; 15:36-42; 17:61-65; 38:79-83); en el marco ocasionalista, sin embargo, no hay causa segunda y la categoría de la permisión no se aplica
Solución propuesta	Independencia del principio maligno y derrota escatológica	Diferenciación creciente entre Dios y agentes adversariales	Privación, libertad, permisión, bienes superiores, <i>soul-making</i> , escatología, teísmo escéptico	Justicia divina como patrón objetivo (mu‘tazila) o adquisición bajo soberanía total (ash‘arismo); optimismo teodiceico
Costo filosófico	Unidad metafísica y soberanía última	Costo metafísico no articulado en las fuentes; la ganancia en cuanto a la autorización es nula, porque los propios textos la ponen en escena	Necesidad de justificar la permisión y la no intervención	Soberanía causal reducida (mu‘tazila) u oscuridad de la adquisición (ash‘arismo)

Problema residual	Tensión entre la increación de Ahriman y su eliminación escatológica; las fuentes oscilan entre aniquilación e incapacitación perpetua	La autorización, que los propios textos ponen en escena	El estatuto de la predicación “perfectamente bueno” cuando se niegan a Dios obligaciones morales	Por qué se concedió el plazo, y a quién se destina el bien de la prueba
--------------------------	--	---	--	---

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAMOV, Binyamin. A re-examination of al-Ash‘arī’s theory of *kasb* according to *Kitāb al-Luma’*. *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. (org.). *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.
- AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. [Libro XII, caps. 6-7.]
- AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. G. Pereira. Lisboa: Livraria Apostolado da Imprensa, [s.f.]. [Libro VII.]
- AGOSTINHO. *De natura boni*. [399.]
- ALCORÃO. [Texto árabe ‘uthmānī. Suras 2:34; 7:11-18; 15:26-42; 17:61-65; 18:50; 38:71-83.]
- ALEXANDER, Philip S. The demonology of the Dead Sea Scrolls. In: FLINT, Peter W.; VANDERKAM, James C. (orgs.). *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.
- AQUINO, Tomás de. *Summa contra gentiles*. Libro III, caps. 70-73, especialmente cap. 71.
- AQUINO, Tomás de. *Summa theologiae*. I, q. 19, a. 9; q. 22; q. 48-49; q. 103.
- 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*. El Cairo: The American University in Cairo Press, 2021.
- DAVIES, Brian. *The Reality of God and the Problem of Evil*. Londres: 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 (orgs.). *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-Ash'arī. *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. (orgs.). *Testing and Temptation in Second Temple Jewish and Early Christian Texts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, p. 45-62.
- HEEMSKERK, Margaretha T. *Suffering in the Mu'tazilite Theology: 'Abd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice*. Leiden: Brill, 2000.
- HICK, John. *Evil and the God of Love*. Londres: 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*, terceira serie, v. 24, n. 2, p. 225-249, 2014.
- HOOVER, Jon. God's wise purposes in creating Iblīs: Ibn Qayyim al-Ğawziyyah'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 (orgs.). *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. Mu'tezile'nin Hüseyiniyye 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. *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. [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 (orgs.). *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*. Londres: SCM Press, 2004.
- PLANTINGA, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. Nueva 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.
- PUCETTI, 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 (orgs.). *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. (org.). *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*. Trad. Rodrigo Adem. Leiden: Brill, 2015.
- SAYILGAN, Salih. *God, Evil, and Suffering in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- SCHMIDTKE, Sabine (org.). *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. Londres: 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*. Londres: 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 (orgs.). *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. (orgs.). *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 (orgs.). *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 363-376.

- 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.
- VANDERKAM, James C. *Jubilees: A Commentary in Two Volumes*. Minneapolis: Fortress Press, 2018.
- VASALOU, Sophia. *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- WATT, W. Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*. Londres: 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 (orgs.). *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. (org.). *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*. 2. ed. rev. 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.

NOTAS

1 Fundação Universidade Regional de Blumenau – FURB. Licenciado en Derecho y estudiante de posgrado en Ciencias de la Religión y en Filosofía y Sociología por la Faculdade Libano. Estudiante de Teología y de Filosofía en la Faculdade Estácio de Sá. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2467496149913328>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-5447-0550>. Correo electrónico: pablodietrichh@hotmail.com.

2 La distinción aparece nombrada en Laura W. Ekstrom, “Theodicies”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2024: “hay una diferencia entre una propuesta de explicación causal del mal y una justificación divina para permitir el mal”. La exigencia de beneficio al sufriente está en Eleonore Stump, “The Problem of Evil”, *Faith and Philosophy*, v. 2, n. 4, 1985, y fue sistematizada como “individualismo teodiceico” por T. J. Mawson, “Theodical Individualism”, *European Journal for Philosophy of Religion*, v. 3, 2011. La tesis de que razones de estructura instrumental no pueden, en principio, justificar la permisión de males horrendos es de D. Z. Phillips, *The Problem of Evil and the Problem of God* (2004), y es discutida como tal por Marilyn McCord Adams, “Ignorance, Instrumentality, Compensation, and the Problem of Evil”, *Sophia*, v. 52, n. 1, 2013. Registro la precedencia para que lo que sigue se lea como sistematización, y no como novedad. Las citas de obras consultadas en traducción portuguesa o en otras lenguas, así como las de obras del propio autor, se vierten al español por el autor.

3 Para el estado de la cuestión sobre datación, historicidad y estatuto 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 consta en la segunda. Debo a la distinción entre lo que la iranística establece y lo que de ella suele extraerse en filosofía de la religión lo esencial de la cautela de esta sección. Para un tratamiento reciente del dualismo zoroástrico con instrumentos de filosofía analítica, véase Daniel Nolan, *Zoroastrianism and Contemporary Philosophy*, Cambridge Elements, 2025, cuyo capítulo 2 distingue dos respuestas de la tradición al sufrimiento: la limitación del poder divino y el mérito adquirido en la lucha.

4 Shaul Shaked, “Eschatology i. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence”, *Encyclopaedia Iranica*, v. VIII, fasc. 6. La formulación del dilema es suya; la lectura que aquí se hace de ella —como la forma zoroástrica del problema del mal— es del presente artículo. Almut Hintze, en la entrada “Frašō.kərəti”, registra la misma divergencia entre aniquilación e incapacidad permanente.

5 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*, v. 128, n. 1, 2009, p. 91-106. Stokes observa además que el argumento gramatical del artículo definido, aisladamente, no decide la cuestión. La posición contraria —la de que el Cronista introdujo un intermediario precisamente para resolver el problema de que Dios ordene un acto y después lo castigue— la defiende Louis C. Jonker, “Satan Made Me Do It!”, *Old Testament Essays*, v. 30, n. 2, 2017. Registro la divergencia porque es decisiva: la tesis de este artículo no depende de cuál de los dos tenga razón, pero quedaría debilitada si se presentara la lectura exoneratoria como pacífica.

6 La hipótesis de una influencia irania sobre la diferenciación judía la sostienen, entre otros, Philip Alexander para la demonología de Qumrán, y la impugnan Morton Smith en la entrada “Bible ii. Persian Elements in the Bible” de la *Encyclopaedia Iranica* —que habla de “paralelismo sin contacto claro”— y James Barr en el plano metodológico. Jason Silverman registró además el pasivo ideológico de la erudición más antigua sobre el tema. El presente artículo no toma partido: su tesis versa sobre la estructura de las respuestas, y no sobre su genealogía.

7 La crítica ontológica a la privación la sintetiza Todd Calder en la entrada “The Concept of Evil” de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, y la desarrolla en “Is the Privation Theory of Evil Dead?”, *American Philosophical Quarterly*, v. 44, n. 4, 2007. La defensa contemporánea está en W. Matthews Grant, “The Privation Account of Moral Evil: A Defense”, *International Philosophical Quarterly*, v. 55, n. 3, 2015. Una objeción distinta e interna, dirigida al “tipo agustiniano” y no a la privación en cuanto análisis, es la de John Hick en *Evil and the God of Love*: si las criaturas existen ante la plenitud infinita, la rebelión se vuelve inexplicable; si no existen, las circunstancias están desde el principio cargadas en su contra.

8 *Summa theologiae* I, q. 19, a. 9, ad 3: “vult permittere mala fieri, et hoc est bonum”. Se verificaron también las localizaciones pertinentes en I, q. 22 (providencia), q. 48-49 (naturaleza y causa del mal) y q. 103 (gobierno divino), así como *Summa contra gentiles* III, caps. 70-73, especialmente el cap. 71, sobre que la providencia no excluye enteramente el mal y sobre la operación de las causas segundas. Sobre la taxonomía conservacionismo/concurrentismo/ocasionalismo, véase Alfred J. Freddoso, “God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation Is Not Enough”, *Philosophical Perspectives*, v. 5, 1991.

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

10 Ekstrom, “Theodicies”, cit.: para servir como razón justificante de Dios para permitir esos males, es preciso que sea un gran bien preponderante crear seres con libertad moralmente significativa y no intervenir para prevenir las consecuencias de sus elecciones erróneas. La separación de los dos elementos es, por tanto, anterior a este artículo. James P. Sterba, en *Is a Good God Logically Possible?* (2019), reabre el problema lógico por una vía emparentada, formulando exigencias de prevención del mal moral.

11 Michael J. Almeida y Graham Oppy, “Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil”, *Australasian Journal of Philosophy*, v. 81, n. 4, 2003, p. 496-516; Stephen Maitzen, “Ordinary Morality Implies Atheism”, *European Journal for Philosophy of Religion*, v. 2, 2009, p. 107-126; Erik Wielenberg, “Sceptical Theism and Divine Lies”, *Religious Studies*, v. 46, 2010, p. 509-523; Ian Wilks, “The Global Skepticism Objection to Sceptical Theism”, en McBrayer y Howard-Snyder (orgs.), 2013. Ninguno de estos autores alega autorrefutación, y por eso la objeción se

formula como generalización indebida del alcance. Regístrese que alcanza a ciertas formulaciones del teísmo escéptico —las que movilizan ST1-ST3 sin restricción— y que versiones moderadas rechazan expresamente la extensión a las inferencias morales ordinarias; lo que se sostiene en el cuerpo del texto es la objeción de generalización global, y no una consecuencia que todo teísta escéptico debiera aceptar. Respuestas en Michael C. Rea, “Skeptical Theism and the ‘Too Much Skepticism’ Objection”, en el mismo volumen.

12 Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, 1999; y “Ignorance, Instrumentality, Compensation, and the Problem of Evil”, *Sophia*, v. 52, n. 1, 2013. La distinción entre contrapesar y derrotar se remonta a Roderick M. Chisholm, “The Defeat of Good and Evil”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, v. 42 (1968-1969), p. 21-38.

13 Sobre la doctrina mu‘tazilí del acto humano y sobre la *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 justificadoras del sufrimiento. La obra transversal de referencia sobre la teoría del acto humano en todas las escuelas es Daniel Gimaret, *Théories de l’acte humain en théologie musulmane* (1980). La diferencia de alcance del *al-aṣṣlah* está documentada en Orhan Şenel Koloğlu, “Mu‘tezile'nin Hüseyiniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, n. 39, 2018, p. 7-27: la escuela de Basora restringía la obligación a las materias religiosas, mientras que la de Bagdad la extendía también a los asuntos mundanos; la Ḥusayniyya basrense posterior adoptó la extensión bagdadí.

14 Binyamin Abrahamov, “A Re-examination of al-Ash‘arī’s Theory of Kasb according to Kitāb al-Luma‘”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, v. 121, n. 2, 1989, p. 210-221, presenta el *kasb* como posición intermedia deliberada y traza la influencia de al-Najjār. El argumento aquí no es que la doctrina sea vacía —tesis polémica que no se ha verificado—, sino que su reinterpretación continuada es un dato sobre la dificultad de la posición.

15 Los versículos se verificaron en el texto árabe: 7:14-15 (*anzirñ / innaka mina l-munzarīn*), 15:36-38, 17:62-64, 38:79-81, además de 18:50 en cuanto al estatuto de Iblis como *jinn*. Q 2:34, que dirige la orden de postración a los ángeles, es el principal argumento de la lectura contraria, angélica, y no debe alegarse en apoyo de la primera; la disputa es antigua y no es indiferente para el esquema, pues la lectura angélica hace de Iblis un caso de defección intracriatural análogo al ángel caído cristiano. Regístrese la precisión filológica: el sustantivo *inzār*, corriente en la literatura teológica, no aparece como tal en esos pasajes, que emplean el imperativo y el participio pasivo. Sobre la lectura de la escena como mandato de autoridad circunscrita, y sobre el paralelo con Mastema en Jubileos, véase Tommaso Tesei, “The Fall of Iblīs and Its Enochic Background”, en Houtman et al. (orgs.), *Religious Stories in Transformation*, Leiden: Brill, 2016, p. 66-81. Sobre los propósitos divinos en la creación de Iblis, véase Jon Hoover, “God’s Wise Purposes in Creating Iblīs”, *Oriente Moderno*, v. 90, n. 1, 2010, p. 113-134.

16 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 posición opuesta —la de que hay exigencias de prevención del mal moral que vincularían a Dios— la sostiene James P. Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 2019.

17 Daniel Lim, “Doing, Allowing, and the Problem of Evil”, *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 81, n. 3, 2017, p. 273-289; Ryan Kulesa, “The Doing/Allowing Distinction in the Divine Context”, *Religious Studies*, v. 60, n. 2, 2024, p. 302-312. En cuanto al hallazgo negativo, es verificable 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 contiene aplicación al caso divino, y menciona el problema del mal una única vez y a título de curiosidad lingüística.