La justicia divina y el problema del mal: Racionalidad del dolor y sufrimiento humano a la luz de la sabiduría y el activismo chiita

Por: Equipo Editorial de Islamoriente

Introducción: El encuentro con la realidad del dolor y el enigma teológico

Imaginemos que, tras un devastador terremoto o una inundación implacable, un niño inocente queda atrapado durante horas bajo los escombros, sumido en el frío y el pánico; o pensemos en un animal salvaje que perece en un incendio forestal remoto y natural, sin que ningún ser humano sea testigo de ello ni pueda extraer una lección moral. La primera reacción de cualquier observador ético ante tales acontecimientos es de profunda compasión, duelo y una imperiosa urgencia por auxiliar a las víctimas. Sin embargo, una vez disipado el polvo de la tragedia, brota inexorablemente en el espíritu humano un interrogante sobrecogedor: si Dios es un Creador provisto de omnisciencia absoluta, dotado de un poder infinito para transformar la realidad y gobernado por una benevolencia y misericordia sin límites, ¿por qué habría de existir un universo en el que se desencadenen sufrimientos tan lacerantes?

El problema del mal natural y del dolor humano no constituye un mero ejercicio intelectual o un pasatiempo abstracto; representa el núcleo principal del escepticismo, del ateísmo emocional e incluso del nihilismo en la contemporaneidad. Para el público moderno, cualquier formulación que pretenda soslayar la amarga crudeza del dolor o que intente acallar a las víctimas mediante consignas simplistas resulta no solo inaceptable, sino moralmente repudiable. Este artículo se propone abordar el enigma del mal natural y del sufrimiento humano desde la rigurosa tradición racionalista de la teología (*kalam*) y la filosofía islámica chiita, examinando sus dimensiones epistemológicas, ontológicas y escatológicas, para demostrar que la fe en un Dios justo no solo es coherente con estas experiencias límite, sino que constituye el fundamento más sólido para la lucha contra la injusticia y el alivio del dolor humano.

Formulación del problema: De la contradicción lógica al desafío evidencial de los males gratuitos

En la filosofía de la religión contemporánea resulta indispensable distinguir entre dos formulaciones sustanciales: el «problema lógico del mal» y el «problema evidencial (o probatorio) del mal».

En la segunda mitad del siglo XX, J. L. Mackie articuló su célebre desafío sosteniendo que existe una incompatibilidad lógica formal e irreconciliable entre las siguientes tres premisas:

1. Dios es omnipotente;
2. Dios es omnibenevolente (enteramente bueno);
3. El mal existe en el mundo.

Bajo su perspectiva, si una divinidad ostentara un poder ilimitado y una benevolencia perfecta, crearía un mundo enteramente desprovisto de dolor; por ende, la presencia fáctica del mal derruiría desde sus cimientos la coherencia de la creencia teísta. Frente a esta objeción, filósofos teístas como Alvin Plantinga demostraron que estas tres proposiciones no entrañan una contradicción lógica estricta. Un mundo posible puede albergar bienes superiores cuya realización causal implique la contingencia del sufrimiento o limitaciones intrínsecas a las leyes naturales, sin que ello menoscabe la omnipotencia divina, puesto que el poder absoluto de Dios no se aplica a absurdos lógicos o imposibles intrínsecos (aquello que entraña autocontradicción).

Superado el dilema puramente formal, la discusión contemporánea se desplazó hacia el «problema evidencial», revitalizado con particular agudeza por William L. Rowe. El enfoque evidencial no afirma

una imposibilidad lógica, sino que formula una pregunta de orden empírico y valorativo: aun si se admitiera que un mínimo grado de sufrimiento fuera inherente a la estructura física de la naturaleza, ¿por qué existe una magnitud tan abrumadora, una intensidad tan atroz y una distribución tan desproporcionada del dolor? Rowe puso el acento en los denominados «males gratuitos» (*gratuitous evils*): sufrimientos en apariencia estériles e injustificados que no parecen reportar ningún bien superior ni prevenir un mal peor discernible para la razón humana. Según esta postura, la abundancia desoladora de tales males hace empíricamente implausible la existencia de una deidad omnisapiente y amorosa. La resolución de este desafío exige adentrarse en un paradigma teológico de mayor profundidad.

Distinción fundamental de paradigmas: Defensa, teodicea y el principio del bien y el mal racionales

Para abordar estas cuestiones, la teología chiita ofrece un marco doctrinal rigurosamente diferenciado. Antes de pormenorizar las respuestas, conviene deslindar conceptualmente una «defensa» de una «teodicea». Una «defensa» persigue un objetivo modesto y negativo: demostrar que la coexistencia de Dios y el mal no es intrínsecamente contradictoria. Por el contrario, una «teodicea» adopta una postura explicativa y constructiva, aspirando a dilucidar de qué manera la justicia, la sabiduría y los atributos divinos armonizan armónicamente con la existencia y distribución del sufrimiento.

El pilar epistemológico de la escuela chiita (compartido históricamente con la corriente *mutazilí*) radica en el principio fundamental del «bien y el mal racionales» (*al-husn wa al-qubh al-ʻaqliyyān*). Esta tesis distingue de raíz al chiismo tanto del determinismo voluntarista asharí como de ciertas teologías occidentales de corte fideísta. Mientras la corriente *asharí* postulaba que todo cuanto Dios decreta es justo simplemente por emanar de Su voluntad —negando a la razón humana toda capacidad previa a la revelación para juzgar la moralidad intrínseca de los actos—, los teólogos y filósofos chiitas sostienen que la razón (*ʻaql*) posee la capacidad inherente de aprehender valores éticos objetivos: la justicia es ontológica y racionalmente bella y elogiable, mientras que la opresión y la arbitrariedad son inherentemente perversas y repudiables. La esencia divina se halla trascendentalmente exenta de ejercer la tiranía o de realizar actos carentes de propósito y sabiduría: «Y tu Señor no es injusto en absoluto con Sus siervos» (Corán 41:46).

Este principio axiomático impide que el pensamiento chiita sucumba a la evasión facilista de afirmar: «Dios ha querido que el inocente sufra y, por ser Su mandato, eso constituye la justicia misma». Muy al contrario, la teología chiita asume la ineludible exigencia de justificar que las leyes que rigen el cosmos concuerdan con la sabiduría suprema, preservando la santidad divina de toda imputación de crueldad.

Ontología del mal: La naturaleza privativa del mal y sus límites frente al escepticismo

Una de las elaboraciones metafísicas más determinantes, y con frecuencia peor interpretadas por la crítica moderna, es la tesis de la «naturaleza privativa del mal» (*ʻadamiat al-shurūr*), desarrollada por los grandes filósofos islámicos desde Avicena (Ibn Sina) y Suhrawardi hasta Mulla Sadra. La objeción contemporánea suele plantearse con aspereza: «¿Acaso calificar el mal de privación no equivale a tachar el dolor físico lacerante o la devastación de una catástrofe de meras ilusiones subjetivas? ¿No es esto una forma encubierta de sofisma que niega la realidad del sufrimiento?».

La respuesta de la metafísica islámica es inequívoca. Al analizar la estructura de la realidad, los filósofos clasifican los entes bajo dos categorías fundamentales:

1. Las realidades ontológicamente positivas (*al-umur al-wuyudiyyah*): la materia, la energía, el fuego, la vida, la percepción sensorial y el intelecto. Todas ellas son intrínsecamente buenas y portadoras de efectos reales. El fuego, considerado en sí mismo, existe plenamente, genera calor, permite la combustión de nutrientes y sustenta la dinámica planetaria.
2. Los males (*al-shurūr*), los cuales se definen conceptualmente como privaciones o ausencias de una perfección debida (*ʻadam al-malakah*).

Cuando el filósofo califica el mal de privativo, no afirma que el dolor neurálgico sea una quimera inexistente; lo que sostiene es que aquello por lo cual un fenómeno es catalogado como «malo» reside siempre en la privación de un bien que debía estar presente: la ceguera no es un ente autónomo con sustancia propia, sino la carencia de visión en un ojo apto para ver; la enfermedad es la perturbación y el deterioro del equilibrio fisiológico; y la opresión consiste en privar a un ser de su derecho y libertad legítimos.

Bajo esta luz, un terremoto no es ontológicamente un mal en su dinámica sustancial: no es más que el desplazamiento de placas tectónicas y la liberación de tensiones geológicas indispensables para la estabilidad termodinámica del planeta, el ciclo del carbono y la fertilidad de la biosfera. En su propia naturaleza geológica, el sismo es neutro y necesario; el aspecto calificado como «mal» surge únicamente de manera relacional o adventicia, cuando esa liberación de energía colisiona con una estructura habitable precaria y quebranta la integridad física de las personas. El mal no posee una sustancia primordial creada por Dios en paralelo a la luz o al bien; es una privación relacional inherente a la finitud de la materia. Comprender este principio descarta la noción maniquea de una deidad creadora de una entidad oscura llamada «mal», al tiempo que refuerza el deber ético humano de construir infraestructuras seguras que preserven la vida.

El mejor de los mundos posibles y el misterio del dolor en el orden material

¿Por qué el Creador optó por suscitar un universo material donde las colisiones, el desgaste, la enfermedad y la vulnerabilidad resultan inevitables? La justificación radica en la formulación del «mejor de los órdenes posibles» (*al-nizam al-ahsan*). En su obra cumbre, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah* (Las cuatro jornadas intelectuales), Mulla Sadra expone una división conceptual de los mundos concebibles según cinco hipótesis racionales:

1. Un mundo de bien puro, en el que no existe ninguna sombra de mal (el reino inteligible y los seres puramente espirituales);
2. Un mundo cuyo bien prepondera abrumadoramente sobre los males accesorios que de él dimanan;
3. Un mundo donde el bien y el mal se equilibran con exactitud;
4. Un mundo donde el mal supera al bien;
5. Un mundo que constituye el mal absoluto.

Sadra demuestra con rigor que las tres últimas categorías son imposibles de emanar de un Ser Absolutamente Sabio y Perfecto, pues crear lo predominantemente corrupto repugna a la sabiduría divina. Ahora bien, si Dios hubiera restringido la creación exclusivamente al primer ámbito (el bien puro desprovisto de materia) y se hubiese abstenido de crear el orden material (un cosmos donde el bien es colosalmente preponderante pese a los males accidentales inherentes a su finitud), se habría privado al ser de una riqueza ontológica inmensa. En tal supuesto, privar al cosmos de un bien inmenso (*al-jayr al-kazir*) por temor a un mal menor accidental (*al-sharr al-qalil*) equivaldría, por definición ontológica, a perpetrar un mal de magnitudes superlativas.

El mundo corpóreo es, por constitución ontológica, el dominio del devenir, la mutación, la fricción y el potencial. Si el fuego no quemara, no existiría la síntesis molecular ni la luz estelar que alimenta la fotosíntesis; pero la consecuencia necesaria de esa propiedad térmica es que quemará si una fibra orgánica vulnerable entra en contacto con él. Pretender un universo corpóreo regulado por leyes físicas coherentes en el que no proliferen los microorganismos, no ocurran mutaciones celulares y la gravedad jamás provoque caídas es exigir un absurdo ontológico: la coexistencia de la materia despojada de sus propiedades constitutivas. Dios ha diseñado un universo ordenado como escenario de maduración, conciencia y elevación espiritual; en este vasto tapiz, la vulnerabilidad física es la contrapartida indisociable de la interacción material.

Respecto al enigma de los «males gratuitos» formulado por Rowe, los sabios chiitas subrayan una distinción epistemológica capital: «nuestra incapacidad actual para discernir la finalidad o el beneficio de un hecho» de ningún modo equivale a «la ausencia objetiva de finalidad en el orden intrínseco de las cosas». La mente humana percibe la realidad a través de una ventana espaciotemporal sumamente acotada. Del mismo modo que un observador profano que presenciara únicamente el dolor agudo de una incisión quirúrgica —ignorando la patología subyacente y la restitución de la salud— calificaría esa incisión de acto violento y atroz, la conciencia humana no puede erigir su horizonte limitado en tribunal definitivo sobre el engranaje cósmico universal.

El mal moral, el libre albedrío y la doctrina de «el punto medio»

Una porción abrumadora de los tormentos que afligen a la humanidad no procede de catástrofes naturales, sino del «mal moral»: las guerras imperialistas, la indigencia provocada por la acumulación egoísta de riquezas, la tiranía, la tortura y las discriminaciones sistemáticas. ¿Por qué el Creador misericordioso no impide coactivamente la consumación de tales atrocidades?

La respuesta estriba en el valor ontológico supremo conferido a la «libertad humana» (*ijtiyār*). La creación de un ser consciente capaz de elegir libremente la virtud, la generosidad altruista, el saber y la justicia representa la cumbre evolutiva y espiritual del cosmos. Sin embargo, la auténtica libertad es intrínsecamente bidireccional: la posibilidad ontológica de elegir el bien supremo conlleva inexorablemente la posibilidad de optar por la mezquindad, la transgresión y el despotismo. Si la providencia divina interviniera milagrosamente paralizando el brazo del tirano cada vez que concibe una iniquidad, la libertad humana quedaría desmantelada. El ser humano dejaría de ser un sujeto moralmente responsable para degradarse a la condición de un autómata programado, con lo cual nociones como el heroísmo ético, la empatía y la compasión perderían todo significado genuino.

En este terreno, la escuela de Ahlul Bait (P) postula la célebre doctrina de «el punto medio entre dos extremos» (*al-amr bayn al-amrayn*). El pensamiento chiita rechaza con igual vehemencia tanto el fatalismo determinista (*yabr*) —que imputa los crímenes humanos a los decretos inmutables de Dios transformando al criminal en víctima impotente— como la delegación absoluta (*tafwid*), que postula una desconexión ontológica entre el cosmos y su Creador. Dios otorga al ser humano la capacidad de obrar y le provee de facultades racionales y leyes morales para iluminar su senda, mas no lo despoja de su capacidad volitiva para convertir la existencia terrenal en un campo de prueba y perfeccionamiento. En consecuencia, la miseria generada por la expoliación nunca debe justificarse como una «voluntad misteriosa de Dios», sino como un crimen moral perpetrado por el hombre contra el cual es perentorio rebelarse.

La praxis activa chiita: De la sumisión pasiva a la lucha por la justicia

Uno de los mayores perjuicios ocasionados por ciertas teodiceas históricas en diversos credos ha sido inducir una postura de «resignación pasiva» frente al sufrimiento, interpretando toda tragedia como una penitencia divina ineludible o aconsejando a los desfavorecidos someterse pacientemente a la opresión. Esta distorsión alimentó justificadamente las críticas modernas que diagnosticaban en la religión un instrumento de alienación y parálisis social.

La cosmovisión chiita se posiciona en las antípodas de este fatalismo. En la teología del imamato, el dolor y la presencia del mal no son un espectáculo ante el cual arrodillarse, sino el estímulo primordial para la «acción moral transformadora y la restauración comunitaria». La doctrina chiita prohíbe terminantemente culpabilizar a las víctimas o imputar mecánicamente sus padecimientos a transgresiones individuales, una práctica moralmente espuria rechazada con firmeza por el Corán y la tradición de los Imames infalibles.

La manifestación paradigmática de este compromiso resplandece en las cartas del Imam Ali (P) en el *Nahy al-Balaghah*, de modo eminente en su célebre epístola a Malik al-Ashtar. En dicho documento fundacional de filosofía política, el Imam conmina al gobernante a diseñar un sistema institucional donde los

desposeídos puedan exigir sus derechos sin tartamudear de miedo ante el poder, ordenando la instauración de redes de asistencia pública para quienes han sido quebrantados por las adversidades de la vida. Para el chiismo, la creencia en la justicia divina no es un consuelo metafísico inerte; es un mandato imperativo para materializar la justicia distributiva en la tierra.

Asimismo, la epopeya de Ashura y el martirio del Imam Husayn (P) encarnan el rechazo categórico a la capitulación frente al mal moral. La gesta de Karbala trasciende la memoria del lamento fúnebre: representa la certeza ontológica de que ante la tiranía resulta éticamente inadmisible el silencio, aun cuando enfrentarse a ella implique asumir el sufrimiento supremo y el sacrificio de la propia vida. Bajo esta perspectiva emancipadora, la fe en un Dios justo jamás convalida la inacción médica ante el cáncer ni la tolerancia ante la pobreza estructural; el creyente auténtico asume el deber de erigirse en reflejo operante de la justicia de Dios, consagrando su ingenio al perfeccionamiento técnico, a la mitigación de los desastres y a la extinción de la opresión.

Dimensión escatológica y el concepto de «*Iwadh*» (Compensación Divina)

Aun habiendo esclarecido la necesidad de las leyes universales y el papel del libre albedrío, un cuestionamiento lacerante pervive en el alma sensible: ¿cuál es el destino de aquel niño cuya vida fue segada prematuramente por un seísmo, o de aquel individuo que arrastró consigo una dolencia crónica e incurable sin hallar jamás alivio en este mundo terrenal? ¿Fueron acaso meras piezas desechables de un engranaje físico ciego?

Es aquí donde la justicia divina se articula indisolublemente con la vida postrera. En la teología sistemática chiita brilla un principio doctrinario de extraordinaria agudeza moral: el concepto de «compensación divina» (*al-ʻiwadh*). Teólogos eminentes de la Imāmiyyah, como el Sheij al-Tusi y al-Allamah al-Hilli, han dictaminado que cuando a un ser inocente —sea un ser humano o una criatura animal vulnerable— le sobreviene un sufrimiento natural que no sea consecuencia de una falta personal deliberada, la estricta justicia y la gracia del Creador garantizan una retribución compensatoria en el más allá. Dicha restitución escatológica será de una magnitud y bienaventuranza tan superlativas que, al contemplarla, quien padeció el dolor juzgará que haber atravesado esa aflicción temporal constituyó la antesala de un bien inconmensurable.

El principio de *ʻiwadh* de ningún modo exculpa los crímenes perpetrados por los opresores en el orden histórico: el malhechor comparecerá ante el tribunal de la justicia y responderá rigurosamente por sus actos. Sin embargo, en el ámbito de los sufrimientos no merecidos y los desgarros accidentales de la naturaleza, Dios asume la garantía de una reparación integral e infinita. Desde este prisma, la muerte no clausura el devenir de la existencia humana; es la apertura hacia una plenitud ontológica en la que cada agravio será remediado y cada herida restañada.

Conclusión

El enigma de los males naturales y del dolor humano constituye la prueba de madurez intelectual y ética más exigente para la espiritualidad humana. La respuesta forjada desde la racionalidad teológica y filosófica chiita ofrece un marco armónico, riguroso y portador de esperanza:

- Desde el plano ontológico, el mal no es una entidad creada por derecho propio, sino una privación accesoria e inevitable de un universo físico y dinámico, sin cuyas leyes coherentes el despliegue de la vida y el conocimiento habrían sido un imposible metafísico.
- Desde el plano ético, el desgarrador caudal de sufrimientos infligidos por el egoísmo humano encuentra su raíz en el don excelso pero pavorosamente responsable de la libertad, convirtiendo la historia en un campo fecundo para el florecimiento moral y la solidaridad.

- Desde el plano psicosocial, la tradición chiita rechaza de cuajo la resignación cómplice y la estigmatización de la víctima, erigiendo el dolor en el motor impostergable para la resistencia organizada, la caridad activa y la conquista de la equidad social.
- Y, finalmente, desde la cumbre escatológica, el axioma teológico del *'iwadh* asegura al espíritu atribulado que, en el horizonte compasivo del Creador, ningún suspiro caerá en el olvido, ningún padecimiento quedará impune y ninguna herida inocente quedará desprovista de una compensación infinita y luminosa.

LECTURA COMPLEMENTARIA RECOMENDADA

Para profundizar en los fundamentos racionales y en los vínculos entre la justicia divina, las pruebas de la existencia de Dios y los desafíos del ateísmo moderno, se recomienda la lectura del artículo matriz del cuarto núcleo temático:

👉 ¿Razón o fe ciega? Dios, el problema del mal y los desafíos del ateísmo moderno desde la racionalidad teológica y filosófica chií (Guía integral en 10 cuestiones clave)

Glosario

Problema lógico del mal (*Logical Problem of Evil*): Desafío planteado por filósofos como J. L. Mackie que postula una incompatibilidad lógica formal entre la omnipotencia y suma bondad de Dios y la existencia fáctica del mal.

Problema evidencial del mal (*Evidential Problem of Evil*): Objeción filosófica que argumenta que la cantidad, intensidad y distribución desproporcionada del sufrimiento hacen empíricamente improbable la existencia de una deidad bondadosa.

Mal gratuito (*Gratuitous Evil*): Concepto introducido por William Rowe para designar aquellos padecimientos atroces en los que la razón humana no puede vislumbrar ningún bien mayor compensatorio o preventivo.

Teodicea (*Theodicy*): Esfuerzo intelectual y teológico sistemático orientado a justificar racionalmente la compatibilidad entre la omnibenevolencia y justicia de Dios y la dolorosa realidad del sufrimiento.

Defensa (*Defense*): Estrategia filosófica más acotada que la teodicea, cuyo propósito exclusivo es demostrar la ausencia de contradicción lógica formal en el corpus de creencias del teísmo frente al mal.

Bien y mal racionales (*Al-Husn wa al-Qubh al-'Aqliyyān*): Principio cardinal de la escuela chiita según el cual la mente humana goza de capacidad intrínseca para discernir la belleza moral de la justicia y la fealdad de la tiranía con anterioridad e independencia del mandato revelado.

Naturaleza privativa del mal ('*Adamiat al-Shurūr*): Tesis metafísica islámica formulada por Avicena y desarrollada por Mulla Sadra que define el mal no como una sustancia real independiente, sino como la carencia o privación de una perfección debida.

El mejor de los mundos posibles (*Al-Nizam al-Ahsan*): Doctrina cosmológica que afirma que el orden actual del universo, estructurado mediante relaciones de causa y efecto, es la configuración más perfecta y sabia requerida para la existencia material.

El punto medio entre dos extremos (*Al-Amr bayn al-Amrayn*): Doctrina teológica chiita sobre la voluntad humana que descarta tanto el determinismo fatalista como el indeterminismo absoluto, atribuyendo al hombre responsabilidad plena en el ejercicio de su albedrío.

Compensación divina (*Al-'Iwadh*): Concepto teológico de la jurisprudencia y teología chiita que alude a la restitución colosal, garantizada e infinita que Dios otorgará en el Más Allá a quienes hayan sufrido dolores y calamidades inocentes no merecidas en la vida terrena.

Bibliografía

El Sagrado Corán.

Al-Sharif al-Radi, Muhammad ibn al-Husayn, *Nahy al-Balaghah* (Compilación de sermones, cartas y máximas del Imam Ali ibn Abi Talib [P]; especialmente Carta 53 dirigida a Malik al-Ashtar).

Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Nuestra Filosofía (Falsafatuna)*, Qom, Fundación de Pensamiento Islámico.

Al-Shirazi, Sadr al-Din Muhammad (Mulla Sadra), *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Tomo 7, Beirut, Dar Ihya al-Turaz al-Arabi, 1981.

Tusi, Nasir al-Din; Al-Hilli, Hasan ibn Yusuf (Al-Allamah al-Hilli), *Kashf al-Murad fi Sharh Tayrid al-I'tiqad* (Sección sobre la justicia divina y la doctrina del *'iwadh*), Qom, Mu'assasat al-Nashr al-Islami, 1413 H.

Avicena (Ibn Sina), *Al-Shifa (Al-Ilahiyyat)*, edición a cargo de Said Zayed e Ibrahim Madkour, El Cairo, Organización General de Publicaciones, 1960.

Mackie, J. L., «Evil and Omnipotence», *Mind*, Vol. 64, N.º 254, 1955, pp. 200–212.

Motahhari, Morteza, *La Justicia Divina ('Adl-e Elahi)*, Teherán, Editorial Sadra.

Plantinga, Alvin, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974.

Rowe, William L., «The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism», *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16, N.º 4, 1979, pp. 335–341.

Swinburne, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Todos los derechos reservados. Se permite copiar citando la referencia.
www.islamoriente.com, Fundación Cultural Oriente