

## La permisión del mal en santo Tomás The permission of evil in St. Thomas

Martín Susnik  
martinsusnik@hotmail.com

*Resumen:* El propósito de nuestro artículo es analizar el concepto de permisión divina del mal en la obra de santo Tomás de Aquino, especialmente en referencia al mal físico y al mal moral de culpa. Subrayamos la importancia de distinguir los diversos planos en los que el autor expone la cuestión, a fin de evitar lecturas parciales o demasiado unívocas que podrían producir una incorrecta interpretación de la enseñanza del Doctor Angélico.

*Palabras clave:* Tomás de Aquino, Dios, mal físico, mal de culpa, permisión

*Abstract:* This article aims to analyze the concept of permission of evil in Saint Thomas Aquinas, in particular of physical evil and moral evil (fault). We remark the importance of distinguishing different levels in which the author exposes the subject, in order to avoid a partial or univocal reading that may produce a misinterpretation of Doctor Angelicus's teaching.

*Keywords:* Thomas Aquinas, God, physical evil, moral evil, permission

Recibido: 30 de septiembre de 2019

Aprobado: 9 de noviembre de 2020

### Introducción

El mal es, seguramente, uno de los temas más relevantes a los que el hombre puede dedicar el esfuerzo de sus reflexiones. Lo es a nivel existencial, porque su vida clama por plenitud y a la vez está signada por la presencia de males de toda índole que la obstaculizan. Y lo es también desde el punto de vista filosófico, pues de las respuestas que el pensador ofrezca en torno a este misterio (¿problema?) dependerá en buena medida su cosmovisión toda.

La cuestión ha tenido desde siempre una especial importancia en las reflexiones de la filosofía cristiana, pero también en la de sus detractores. En los segundos, es muchas veces utilizado como argumento que procura desmantelar la cosmovisión creacionista y la afirmación de la existencia de Dios. Entre los cristianos y teístas en general, por su parte, la importancia reside no sólo en el intento de elaborar una apología de su propuesta y defen-

derla frente a las objeciones y acusaciones agnósticas y ateas, sino también, y principalmente, para procurar ganar cierta luz en la comprensión de un mundo creado por un Dios bueno y omnipotente, en el cual, sin embargo, la existencia del mal se manifiesta con una evidencia tan terrible.

El debate en torno al denominado problema del mal tiene siglos de vigencia, y también la filosofía contemporánea lo ha abordado, ya sea desde una postura u otra. Son conocidas, por ejemplo, las objeciones a la existencia de Dios de parte de filósofos como John L. Mackie (con su *problema lógico* del mal), William Rowe (y su versión del *argumento evidencial*), a las que, por su parte, han intentado responder pensadores como Alvin Plantinga, Peter van Inwagen y Richard Swinburne (con su *defensa del libre albedrío*), o el *teísmo escéptico* de Michael Bergmann, Michael Almeida y Graham Oppy (Echavarría, 2017).

Nuestro objetivo no es profundizar en dichos planteos, sino volver sobre la propuesta clásica con la confianza de que en ella encontraremos elementos que puedan iluminar también el debate actual. Y es en el ámbito de este filosofar cristiano clásico donde el concepto de la *permisión del mal* de parte de Dios cumple un rol central. La intención de nuestras páginas es, por tanto, profundizar en dicho concepto, tal como se presenta en el pensamiento de santo Tomás de Aquino. Para ello enunciaremos, en primera instancia y de modo extremadamente sucinto, algunas de las tesis esenciales de la metafísica de santo Tomás sobre el tema del mal, para luego adentrarnos un poco más detalladamente en sus reflexiones sobre la permisión divina.

### 1. El mal en la metafísica de santo Tomás

Como es sabido, una de las principales inquietudes para el filosofar cristiano es tratar de vislumbrar cómo es posible la existencia del mal en un mundo en el que todo lo que es tiene su causa primera en Dios que es el Bien. Ese interrogante inquietaba profundamente a san Agustín, quien, después de abandonar el maniqueísmo, encontró una respuesta en fuentes neoplatónicas que se ha convertido en patrimonio común de la cristiandad. Dicho respuesta consiste en concebir el mal como no-ser, pues es la ausencia de bien. Es decir, su estatuto ontológico es de tipo negativo, se trata de una falta, de un vacío. Este planteo es heredado también por santo Tomás de Aquino, quien sostiene que “con el nombre de mal se indica una determinada ausencia de bien” (*S. Th. I, 48, 1, co.*) y, puesto que el ser y el bien son convertibles, “no ser y no ser bueno es lo mismo” (*S. Th. I, 49, 3, co.*). Sin embargo, no toda ausencia de bien es ya de suyo un mal, pues puede tratarse de una mera negación que no es mala en sí misma. No es malo para el hombre no tener alas, pero sí lo es para

el ave, porque el tenerlas corresponde a su naturaleza. De modo que el mal es, más precisamente, una *privación del bien debido* (S. Th., I, 48, 3, co; De malo, 1, 1), es decir la ausencia de algo que debería estar.

*¿Cuál es la causa de esta privación? Ciertamente no Dios, pues Dios es el Ser y por lo tanto es la causa de todo lo que es, pero no de lo que pertenece al ámbito del no-ser, como es el caso del mal. Todo lo que tiene cierta entidad se reduce a Dios como a su causa primera, pero no lo que corresponde al no-ser. De modo que el mal, en cuanto privación y defecto, no es causado por Dios, sino que proviene de la causa segunda, que más que eficiente, merece ser llamada aquí causa deficiente* (S. Th., I, 49, 2, ad 2; I-II, 75, 1, co.; De malo, 1, 3, ad 6).

El mal, entonces, tiene su causa en la creatura, en cuanto ésta se aparta del orden de la causa primera (S. Th. I-II, 79, 1, ad 3), y más específicamente en su voluntad, en cuanto ésta carece de la dirección de la regla de la razón y de la ley divina, y obra no considerando dicha regla. Todo lo cual es posible gracias a que la creatura es libre, y que por ende puede obrar o no (S. Th., I-II, 75, 1, co; De malo 1, 3 co).

En resumen, cada vez que el hombre obra bien, lo hace como causa segunda que participa de la causalidad primera de Dios, que es la fuente de todo ser y de todo bien. Cada vez que el hombre obra mal, es porque se ha sustraído a la causalidad divina, y ha querido ocupar él el lugar de la causa primera, cosa que efectivamente puede hacer, pero no en el orden del ser/bien, sino en el orden del mal/no-ser. De esta manera ya no puede acusarse a Dios de ser causa del mal.

Sin embargo, sigue vigente lo siguiente: si hay mal en el mundo, en un mundo creado por Dios y gobernado por su providencia, aunque Dios no sea la causa del mal, ha de ser cierto que la existencia del mal es posible por la *permisión* de Dios. Dios ha hecho un mundo en el cual el mal es posible y, además, permite que ese mal tenga lugar cada vez que de hecho lo tiene. ¿Por qué? A eso apuntaba precisamente la pregunta de Epicuro. ¿No podría haber hecho un mundo en el cual el mal no fuera siquiera una posibilidad? ¿No podría hacer algo para evitarlo cada vez que éste está por darse? En definitiva, ¿por qué Dios permite el mal? Y al hacerlo, ¿no se le ha de atribuir, a pesar de todo, algún tipo de causalidad?

## 2. Dios permite el mal

Santo Tomás, en la *Suma Teológica*, al preguntarse si el mal se encuentra en las cosas, no sólo responde afirmativamente, sino que incluso expone algunas razones por las que es así. Dice el autor lo siguiente:

La perfección del universo requiere que haya desigualdad en las cosas para que se cumplan todos los grados de bondad. Un grado de bondad consiste en que haya algo bueno, de modo que nunca decaiga del bien. Otro grado de bondad consiste en que haya algo bueno de modo que pueda decaer del bien [*quod a bono deficere possit*]. Ambos grados se dan en la realidad. De hecho, hay cosas que no pueden perder su ser, como lo incorruptible [*incorporalia*]; otros, en cambio, sí pueden perderlo, como los seres corruptibles [*corporalia*]. Y así, por tanto, como la perfección del universo requiere que en él haya no sólo seres incorruptibles, sino también corruptibles, igualmente la perfección del universo requiere que haya antes que puedan decaer del bien; de lo que se sigue que, de hecho, a veces decaen. En esto consiste precisamente la razón de mal, a saber, que algo decaiga del bien. Por lo tanto es manifiesto que el mal se encuentra en las cosas, así como también la corrupción, pues la corrupción misma es un cierto mal. (*S. Th.*, I, 48, 2, co)

Es decir, un universo en el que se da el bien en diversos grados, es mejor que uno en el que no. Pero para que se den esos diversos grados de bien, algunos han de ser inferiores a otros. A algunos han de faltarles algunos bienes y algunos han de perder algunos bienes que tienen, porque de hecho, por ejemplo, dejarán de ser. Pero entonces, ¿es mejor un mundo en el que se da el mal, que uno en el que el mal no se diera? ¿No resulta esto contradictorio? ¿No está haciendo con eso el mismo santo Tomás del mal un bien? ¿No se lo considera en este caso como algo ontológicamente necesario?

En la *Suma Contra Gentiles*, en la cuestión en la que se pregunta por qué la providencia no excluye totalmente de las cosas el mal, expone el mismo argumento –que es de hecho el segundo de siete argumentaciones que allí ofrece– e incluso lo amplía:

No se encontraría la perfecta bondad en las cosas creadas, si no hubiera en ellas un orden de bondad, de modo que algunas sean mejores que otras. De lo contrario, no se cumplirían todos los grados de bondad posibles, ni tampoco creatura alguna se asemejaría a Dios en cuanto a esto de ser superior a otra. También se quitaría de las cosas la suma belleza, si de ellas se quitase el orden de lo distinto y lo dispar. Es más, se quitaría de las cosas la multiplicidad, al quitar la desigualdad de la bondad, pues por las diferencias por las que las cosas difieren entre sí, existen unas que son mejores que otras, como lo animado respecto a lo inanimado y lo racional respecto a lo irracional. Y así, si en las cosas hubiese una igualdad omnímoda, no

habría si no un solo bien creado, lo cual evidentemente quitaría perfección a la creatura. El grado superior de bondad, entonces, consiste en que algo sea bueno sin que pueda decaer del bien [*quod non possit a bonitate deficere*], y es inferior a éste lo que puede decaer del bien [*quod potest a bonitate deficere*]. Por lo tanto, la perfección del universo requiere uno y otro grado de bondad. A la providencia del gobernante corresponde, pues, conservar [*servare*] la perfección en las cosas gobernadas, y no disminuirla. Por lo tanto, no corresponde a la divina providencia el excluir absolutamente la potencia de decaer del bien [*non pertinet ad divinam providentiam ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono*]. Y de esta potencia se sigue el mal, pues lo que puede decaer, a veces decae [*quod potest deficere, quandoque deficit*]. Y este mismo defecto del bien es el mal, como se ha demostrado más arriba. Por lo tanto, no le corresponde a la divina providencia impedir absolutamente el mal en las cosas. (S.C.G. III, 71)

Como decíamos, el argumento central en estos dos textos citados está basado en la tesis de que un universo en el que se den diversos grados de bien es mejor que un universo en el que esta diversidad gradual no se diera. El segundo texto, correspondiente a la *Contra Gentiles*, incluso amplía la reflexión: la existencia de grados diversos implica multiplicidad, la cual implica necesariamente limitación (si hay *grados* es porque muchos tienen la misma perfección, pero la tienen de modo limitado, de lo contrario no podrían tenerla unos en mayor grado que otros: en definitiva, éstos no *son* esa perfección, pues si la fuesen no habría ni diversidad, ni multiplicidad, ni grados). El *tener* esa perfección sin *ser-la*, implica tenerla limitadamente, de modo que el límite en el bien es requisito metafísico de la existencia de grados diversos. Tengamos firmemente presente que esta limitación en la posesión del bien, no es todavía un mal, pues no es contrario a la naturaleza del ente finito, dado que su naturaleza se caracteriza precisamente por la finitud; tener el bien de modo limitado es pues, de suyo, mera *negación* y no *ausencia de un bien debido* (*privación*), que es en lo que el mal consiste. Sin embargo, en los grados inferiores de *ser*, el de los entes materiales, encontramos la corruptibilidad, es decir la potencia de dejar de ser (y, por ende, de perder el bien), y en ese sentido podemos hablar de mal; incluso de una suerte de destinación al mal en este tipo de entes. Si, con el fin de evitar el mal de la corrupción, Dios hubiese creado solamente entes incorruptibles, no se habrían *dado en el universo todos los grados de ser-bien*, lo cual iría en desmedro del universo mismo.

Ahora bien, admitir este mal (implicado necesariamente en el divino querer crear entes corruptibles) no es contrario al buen gobierno de la providencia

divina, sino que le es propio; pues, como subraya santo Tomás en el tercer argumento del mismo capítulo, “lo óptimo de cualquier gobierno es que se provea a las cosas gobernadas según su modo” (S.C.G. III, 71), tanto en sí mismas consideradas (y el modo propio de algunas consiste en que han de corromperse) como en sus interacciones mutuas (en las cuales el obrar de unas conduce a la corrupción de otras). Y así, dice el Aquinate, “sería contra la razón del régimen divino el que no dejara [*sineret*] a las cosas creadas obrar según el modo de su propia naturaleza” (aunque esto no excluya que, eventualmente, Dios pueda suspenderlo mediante un milagro). De ese obrar según su propio modo de ser se sigue, en efecto, a veces la corrupción y el mal: “ya que a causa de la contrariedad y oposición [*propter contrarietatem et repugnantiam*] que hay en las cosas, una cosa es corruptiva de otra” (S.C.G. III, 71).

Es en este contexto (detalle no menor, tengamos en cuenta) que en el cuarto argumento santo Tomás expone que no es propio de la providencia excluir de las cosas totalmente el mal porque con ello se quitarían también muchos bienes, “como, si se quitara al fuego la tendencia a engendrar lo semejante a sí, a lo cual sigue este mal que es la corrupción de las cosas combustibles, se suprimiría ese bien que es la generación del fuego y su conservación según su especie” (S.C.G. III, 71).

Ahora bien, ¿no presentan estos argumentos una especie de justificación del mal, mediante una mediatización del mismo? Ciertamente, Dios no es presentado aquí como la causa directa de estos males, pero sí como Aquel cuya providencia *permite* dichos males debido a que el precio de su eventual no-permisión consistiría en la pérdida de determinados bienes. Pero entonces, ¿Dios permite la pérdida de algunos bienes, porque sin ello se perderían otros bienes? Y de ser así ¿no se está justificando, en definitiva, el mal en aras del bien, y con ello, se invita a dejar de considerar *malos* estos males, toda vez que se nos muestran como condición de posibilidad de estos bienes que sin aquellos males no serían posibles? ¿No es esta propuesta equivalente a la teodicea leibniziana, que en su afán de *explicar* el mal lo termina racionalizando y ontologizando? ¿No se haya también el Aquinate en una perspectiva holista, como lo hacía el mismo Leibniz, dentro de la cual el mal particular encuentra su *razón de ser* en el bien de la totalidad?<sup>1</sup> Es verdad que Tomás decía en el argumento que citábamos al comienzo que a la providencia “corresponde conservar la perfección de las cosas gobernadas y no disminuirlas”, pero pa-

---

<sup>1</sup> Sobre las semejanzas y las fundamentales diferencias entre el planteo de santo Tomás y el de Leibniz sobre este tema, véase Echavarría A. I. (2012), pp. 524-532.

recería que se refiere a la “perfección de las cosas creadas” consideradas más bien como un todo y no de forma particular. Justamente, parecería decir en algunos pasajes que la providencia admite el menoscabo del bien particular (ya que los bienes corruptibles han de corromperse tarde o temprano - *quod potest deficere, quandoque deficit*) en pro del bien general. Específicamente, en la respuesta a la tercera objeción del ya citado segundo artículo de la cuestión 48 de la primera parte de la *Suma Teológica*, dice santo Tomás:

Dios, la naturaleza y cualquier agente hace lo que es mejor para el todo, pero no lo que es mejor para cada una de sus partes, a no ser en cuanto cada una de sus partes está ordenada al todo. [...] El mismo todo que constituye la totalidad de las creaturas, es lo mejor y lo más perfecto si en dicho todo hay algunas partes que pueden decaer del bien, y que de hecho decaen, si Dios no lo impide. [...] De hecho, muchos bienes no existirían si Dios no permitiera la existencia de ningún mal. (*S. Th.*, I, 48, 2, ad 3)

En la *Suma Contra Gentiles* se expresa santo Tomás en el mismo sentido:

El bien del todo es superior al bien de la parte [*bonum totius praeminet bono partis*]. Por lo tanto, al gobernador prudente le corresponde tolerar algún defecto de la bondad de la parte, para que aumente la bondad del todo, así como el artífice esconde los cimientos bajo tierra para que la casa toda esté firme. Pero si se quitara el mal a algunas partes del universo, la perfección del universo perdería mucho, pues su hermosura resulta de la unión ordenada de los males y los bienes [*ex ordinata malorum et bonorum adunatione consurgit*], mientras que los males provienen de bienes deficientes, y no obstante de ellos se siguen algunos bienes gracias a la providencia del gobernante, como la interposición del silencio hace que la melodía sea suave. (*S.C.G.*, III, 71)

Repetimos entonces, ¿no queda así el mal justificado a los fines de justificar a Dios mismo? Y en caso de ser así, ¿no es, en definitiva, la *permisión* divina del mal una suerte de causalidad?

### 3. El contexto del texto

Recordemos aquí, que el término *mal* es un término análogo y que podemos hablar de diversos tipos de males: el mal físico, el mal moral de culpa

y el mal moral de pena (que a su vez puede consistir en un mal físico). La distinción resultará esencial para procurar ganar un poco más de luz en torno a las dificultades que estamos planteando.

Teniendo en cuenta lo dicho, observemos que al leer pausadamente las argumentaciones que hemos citado (por ejemplo, los argumentos segundo, tercero y cuarto de la cuestión 71 del tercer libro de la *Contra Gentiles*) se descubre que, si bien son presentadas como formulaciones independientes, se hallan íntimamente entrelazadas. Se mueven, como observábamos, dentro de un mismo contexto, aunque en el texto tomasiano ello no quede explícitamente aclarado. Este contexto es, por un lado, el de creación en general; es “el punto de vista del orden de la naturaleza, el punto de vista del universo como *obra de arte* de Dios, como obra del arte creador (*hic mundus*)” dirá Maritain (1983, p. 206). En segundo lugar, podríase sospechar que se trata primordialmente del contexto de los entes corruptibles, como se muestra tanto por el contenido mismo de los argumentos como por los ejemplos que predominan. Es decir que santo Tomás, si está teniendo principalmente en cuenta ese mal que consiste en la corrupción, parece estar hablando específicamente del *mal físico*. ¿Son, en efecto, estos argumentos aplicables exclusivamente al *mal físico*, o lo son también al *mal de pena* y al *mal de culpa*?

A favor de una presumible respuesta afirmativa a la primera de las alternativas recordemos que el *mal físico* no es el principal analogado de *mal*. Si en estos textos, entonces, santo Tomás parece *justificar* de alguna manera la existencia del mal, pero el mal en el que está pensando es el *mal físico*, entonces no se está justificando con ello la existencia del *mal moral de culpa* (el pecado, que sí es el analogado principal). El contenido mismo de los argumentos parecerían fundamentar esta opinión (Tomás habla de los diversos grados de bienes y señala la conveniencia de bienes corruptibles), así como también la mayoría de los ejemplos que utiliza. No obstante, el que sea la mayoría pero no todos, puede presentar inconvenientes. Entre los ejemplos que no refieren a la corruptibilidad de los entes, escribe el Aquinate lo siguiente: “Hay en las cosas muchos bienes que, si no hubiese males, no tendrían lugar; como no existiría la paciencia de los justos si no existiese la malicia de los que los persiguen; no habría lugar para la justicia vindicativa si no hubiese delitos” (S.C.G., III, 71).

Este ejemplo nos ubica ante el problema del mal no ya físico, sino moral. Si el mismo razonamiento utilizado en los casos anteriores, a saber: “Dios permite determinados males porque sin ellos se perderían muchos bienes” se aplica también a la malicia y a los delitos, daría la sensación de que, en



definitiva, el mundo es mejor con esos males morales que sin ellos, lo cual convertiría al mal moral en un medio para el bien. Se trataría, desde luego, de un bien mayor, que podría ser el bien global del universo (el reinado de la justicia), o un bien particular de la víctima (por ejemplo, la paciencia) que es provocado de alguna manera por haber padecido el mal moral del malicioso perseguidor. Pero significaría a la vez afirmar que, de alguna manera, también el mal moral forma parte del plan providencial de Dios y que, en última instancia, es causado al menos indirectamente por él.

La cuestión no es tan simple. Ser un perseguidor malicioso o cometer un delito ciertamente implica, de alguna manera, el decaer de un bien *-a bonitate deficere-*. Solo que en este caso, a diferencia de los ejemplos anteriores, se trata de un *deficere* voluntario, toda vez que se trata de una deficiencia por causa libre. Tal vez por ello, en las traducciones de los textos tomasianos citados, a la hora de traducir *deficere*, algunos hayan optado por expresiones como *fallar* (más cerca de una interpretación que pusiese en el error de la creatura la causa de esa carencia de bien) o incluso *apartarse*. No es nuestra intención demorarnos en cuestiones lingüísticas, pero consideramos que esos términos están mucho más expuestos a incluir una interpretación del *deficere* que incluyera también el mal moral de culpa, es decir el pecado, con el problema de que eso conduciría a considerar que, ya sea en vistas al bien general de la creación y la existencia de diferentes grados de bienes, ya sea en vistas a la justicia, ya sea en vistas a la obtención de algunos bienes morales (como la paciencia), no le correspondería a Dios excluir de su creación no sólo la corrupción, sino tampoco el pecado. O para decirlo de modo más escandaloso, invita a interpretar que el mundo es mejor con pecado que sin él, y que Dios, si bien no lo causa directamente, sí lo acepta como condición de posibilidad de un mundo óptimo, como una suerte de *daño colateral* sin el cual el mundo todo se vería perjudicado. O peor aún, significaría pensar a Dios como causa indirecta del pecado.

Sin embargo, santo Tomás afirma enfáticamente que Dios no es causa del pecado ni directa ni indirectamente (*S. Th.*, I-II, 79, 1). ¿Cómo resolver la cuestión?

#### 4. ¿El mal, un medio para el bien?

Retomemos el interrogante arriba planteado: ¿puede ser el mal un medio para el bien? La lectura de los textos tomasianos invita a decir que depende de qué tipo de mal se trate. Si hemos interpretado bien a santo Tomás, parece que los requisitos para que el mal pueda ser considerado un medio

para el bien son dos, aunque están íntimamente entrelazados. Uno es que el bien en cuestión no se pudiese obtener si no mediante aquel mal, es decir, el requisito es que el mal sea justamente eso, un requisito, o, para decirlo técnicamente, una condición (*conditio* es el requisito o la disposición necesaria para el ejercicio de la causalidad; la condición, en sí misma considerada, no posee causalidad, pero hace posible la acción de una causa). Y el segundo es que el bien, para la obtención del cual el mal sirve como medio, sea superior al bien que se pierde debido a dicho mal.

Algún mal es apetecido accidentalmente, en cuanto que reporta [*consequitur*] algún bien. [...] El mal que va unido a un bien, conlleva privación de otro bien. Así pues, nunca será apetecido el mal, ni siquiera por accidente, si no fuera que el bien, al que está unido el mal, es más apetecido que el bien que es privado por el mal. (*S. Th.*, I, 19, 9, co.)

En lo que respecta a los males físicos, consecuencia de la misma composición física (hilemórfica) de los entes materiales y de su mutua interacción –que da por resultado la corrupción, pues la acción de unos deriva en la corrupción de otros– se cumple en efecto tanto lo primero como lo segundo. Los males físicos, en la perspectiva de santo Tomás, son condición necesaria (aunque no suficiente) para que se alcance ese bien que es la existencia de los diversos grados de bondad en el universo, lo cual es, para santo Tomás, un bien mayor. En ese sentido, podemos señalar entonces dos características, complementarias entre sí, en el tratamiento de este tema: cierta primacía del todo por sobre las partes en la metafísica del Aquinate respecto a este punto, cosa que manifiestan varios de sus textos<sup>2</sup>, y la posibilidad de efectivamente *explicar* la existencia de este tipo de males en el mundo (encontrarles una *razón de ser*). Si Dios evitara a toda costa la corrupción física, no hubiera creado entes materiales –que, por serlo, son corruptibles– pero, con ello, al decir de santo Tomás, el mundo sería menos perfecto, pues habría *faltante* de determinados grados de ser-bien, lo cual iría en desmedro de la belleza de la

---

<sup>2</sup> “[...] la forma que principalmente Dios pretende en las cosas creadas es el bien del orden del universo.” (*S. Th.*, I, 49, 2, co.) “Quien cuida la totalidad, permite que en algo particular ocurra algún defecto, para que no se pierda el bien del todo. [...] Por tanto, dado que Dios es provisor universal de todo ente, a su providencia corresponde que permita ciertos defectos en algunas cosas particulares para que no se pierda el bien perfecto del universo.” (*S. Th.*, I, 22, 2, ad 2) También *Super Sent.* 1, d. 46, q. 1, a. 3, ad 3.

creación, pensada de modo global. Lo mismo vale –desde una perspectiva más dinámica– respecto de la interacción de estos entes materiales entre sí, ya que la generación implica cierta corrupción y la supervivencia de algunos implica la muerte de otros: no habría fuego si no se descompusiera el aire y no se conservaría la vida del león si éste no matara al asno<sup>3</sup>.

En base a lo dicho, puede decirse entonces que Dios es causa indirecta, *per accidens*, del mal físico. “El mal que consiste en la corrupción de algunas cosas, sí se reduce a Dios como a su causa. [...] Dios, al causar en las cosas el bien de la armonía del universo, como consecuencia y accidentalmente, causa la corrupción de las cosas” (*S. Th.*, I, 49, 2, co.). No es causa de cada mal físico en particular (téngase presente que en numerosísimas ocasiones el mal físico puede ser consecuencia del mal moral, lo cual obliga a considerar la cuestión del mal de culpa y el de pena), pero sí del hecho de que haya mal físico en el mundo, en cuanto Él decide (es decir, quiere) hacer un mundo con entes corruptibles. Al crear bienes corruptibles, por definición, viene anexa a ellos la corrupción. Esto no quiere decir que Dios quiera directamente la corrupción misma, sino quiere la existencia de bienes corruptibles, no obstante aquella viene, por naturaleza, indisolublemente unida a estos.

Ser causa indirecta (*per accidens*) implica que, si bien un objetivo determinado no es intentado directamente, es decir, no es propiamente querido, sin embargo es de todas maneras causado (*De malo*, q. 1 a. 3 ad 18). La causa admite esa consecuencia secundaria inevitable, por ser condición del bien que sí es directamente querido; la causa acepta, como decíamos, ese *daño colateral*, aunque en sí mismo no lo quiera, y en ese sentido lo causa. De esta manera entiende santo Tomás la relación entre la Causa creadora y el mal físico<sup>4</sup>.

En definitiva, el mal físico sí puede ser justificable como medio (en el sentido de ser *condición*) para un bien mayor, ya sea que consideremos ese bien

---

<sup>3</sup> Sertillanges (1969) defiende férreamente este argumento: “Toda creación conlleva un contrapeso de pérdidas y destrucciones; la vida conlleva la muerte. Que se intente establecer la escala animal eliminando la lucha por la vida: no se lo conseguirá, pues la esencia misma de la vida es solidaria con ella, con sus grados y sus fases. Es muy lamentable que la oveja sea devorada por el león; pero ¿valdría más si, para que no fuera la oveja comida por el león, no hubiera ni ovejas ni leones, o bien únicamente ovejas o únicamente leones? [...] Si fuera el león, no tendría con qué llenarse el vientre, y si la oveja, habría que sacrificar, de cualquier modo, el pasto, que también tiene su belleza, y sus derechos, y que a su vez no vive sino de destrucciones físico-químicas, tan misteriosas como las penas y las hecatombes que acarrea la vida.” (pp. 282-283)

<sup>4</sup> Maritain (1967) utiliza los términos de *admisión* y *extraintencionalidad* al referirse a este tipo de males (p. 19, nota 2).

desde el punto de vista del ente particular (y así, la amputación de un miembro puede ser justificada como medio para la conservación de la propia vida), ya sea desde el punto de vista del orden de los bienes en general (y así, la corrupción de un ente particular puede ser justificada como medio para un orden universal en el que estén los diversos grados de bienes). Y en ambos casos, como puede notarse, dicha justificación se enmarca en una perspectiva holista, donde prima el bien del todo por sobre el de las partes (el individuo por sobre alguno de sus miembros, o el universo todo por sobre alguno de sus integrantes).

En cambio, al abordar la cuestión del mal moral de culpa (el pecado), el panorama parece cambiar completamente. ¿Podría ser el pecado un medio para el bien? Si por ello entendemos que habría cualquier tipo de causalidad divina respecto al pecado, la respuesta de Tomás es rotundamente negativa. Dios no quiere en modo alguno el mal de culpa.

En el caso del mal de culpa, *éste* no puede servir como medio para la obtención de un bien mayor, ya que el bien que se pierde debido al pecado es el mayor bien de todos: “el mal de culpa se opone propiamente al mismo bien increado, porque va contra el cumplimiento de la voluntad divina y contra el amor divino, con el que el bien divino se ama a sí mismo” (*S. Th.*, I, 48, 6, co.).

Por esta razón justamente es que santo Tomás considera que el mal de culpa es el que tiene mayor razón de mal, es decir, es el analogado principal del término *malo*, pues el bien del que priva es el mayor bien: “Ningún bien quiere Dios más, que su propia bondad, aunque sí quiere algún bien más que otro bien. Por eso, Dios no quiere de ninguna manera el mal de culpa, que priva del orden al bien divino” (*S. Th.*, I, 19, 9, co.).

Por ende, no se cumple uno de los requisitos que habíamos señalado páginas arriba para justificar que el mal sea un medio para el bien: que el bien, para la obtención del cual el mal serviría como medio, fuese superior al bien que se pierde debido a dicho mal. Y, en consecuencia, tampoco se cumple el otro requisito: que el bien en cuestión no se pudiese obtener si no mediante aquel mal, pues en este caso el mal del que tratamos es precisamente la privación de aquel bien. El mal moral de culpa, por lo tanto, no puede ser considerado una condición para el bien. Es verdad que algunos ejemplos de santo Tomás podrían prestarse a confusión al respecto, como hemos señalado –“no se alabarían la justicia vindicativa y la paciencia resignada, si no existiera la iniquidad” (*S. Th.*, I, 48, 2, ad. 3); “no existiría la paciencia de los justos si no existiese la malicia de los que los persiguen, no habría lugar para la justicia vindicativa si no hubiese delitos” (*S.C.G.*, III, 71)–. Sin embargo, ya en el comentario al *Libro de las Sentencias* afirmaba el Aquinate que el mal de culpa es *ocasión*, que es algo

bien distinto de la *condición*. El pecado es un hecho que *impulsa* (si se permite) la acción divina, pero no un requisito para que ésta pueda alcanzar determinados bienes. De hecho, el bien último que es la bienaventuranza, no requiere como requisito la paciencia del mártir, y ni siquiera la paciencia como virtud puede decirse que requiera de la malicia de los perseguidores.

Hacer el mal no es causa del bien, sino ocasional y accidentalmente. [...] Como es evidente que la persecución del tirano no hace a la paciencia del mártir, sino al tormento del cuerpo, que es la materia de la paciencia. Y tal tipo de causa se llama propiamente ocasión. De modo que no se sigue que hacer el mal sea bueno. (*Super Sent.* lib.1, d. 46, q. 1, a. 2, ad. 3)<sup>5</sup>

El mal físico, entonces, es mal en un sentido secundario, de lo cual se sigue que Dios pueda ser su causa accidental. El mal moral de culpa, el pecado, es mal en sentido estricto, y si bien puede favorecer la acción de la causalidad divina, no es imprescindible para ello. Por el contrario, mejor hubiera sido que no existiera. Es esta una diferencia que consideramos esencial para evitar una mala interpretación de la propuesta del Doctor Angélico.

Así resume santo Tomás su postura. En primer lugar ha de quedar claro que el mal, por sí mismo, no aporta ninguna perfección al universo, puesto que tratándose de un privación (y, por ende, de un no-ser) no tiene naturaleza alguna (*S. Th.*, I, 48, 1, ad 5). Esto, sin embargo, no quita que pueda conferirle algún bien de modo accidental.

Ahora, si nos preguntamos por los males en general, sin distinción de analogados, su existencia parece quedar en cierto modo *justificada*. Pero este panorama general merece ser aclarado, y la distinción entre los males físicos (causados *per accidens* por Dios, al menos en cuanto ha creado un mundo de seres corruptibles) y los males morales de culpa, resulta aquí de una importancia insoslayable.

Sin embargo, hay algunos males que si no existieran, el universo sería menos perfecto –a saber, aquellos de los que se sigue una perfección mayor que aquella de la que privan, como es el caso de la corrupción de los elementos, de la que se sigue el compuesto [*mixtio*], pues la forma de los compuestos es más noble que la forma de los elementos. En cambio,

---

<sup>5</sup> Ni siquiera el bien de la *comparación* necesita del mal, pues esta puede darse entre un bien mayor y uno inferior. Ver *Super Sent.* lib.1, d. 46, q. 1, a. 3, ad. 4.

hay en verdad algunos males que si no existieran, el universo sería más perfecto –a saber aquellos por los que se priva de perfecciones mayores a las que alguno adquiere, así como principalmente sucede en los males de culpa, que a uno privan de la gracia y de la gloria, y a otro confieren el bien de la comparación, o alguna perfección particular, sin la cual puede de todas formas obtenerse la perfección última, así como sin el acto de paciencia al que lleva la persecución, alguien puede alcanzar la vida eterna. De lo que se sigue que, si ningún hombre hubiese pecado, el género humano todo habría sido mejor, porque incluso si la salvación de uno fuese ocasionada directamente a partir de la culpa de otro, sin embargo aquel podría haber conseguido la salvación sin aquella culpa. (*Super Sent.* lib 1, d. 46, q 1., a. 3, ad 3)

Respecto del mal moral de culpa, entonces, no hay ningún tipo de causalidad divina, ni siquiera accidental. Lo que hay es, en su sentido estricto, *permisión*, cosa que no debe confundirse con la causalidad *per accidens*. En la causalidad accidental se causa algo sin que la intención primordial del querer vaya dirigida a ello (sino *colateralmente* en cuanto viene anexo a lo que sí es primordialmente querido). En la permisión, nada se causa, sino que no se impide algo que no es querido. Esto no significa *quererlo indirectamente*, pues se trata de un estricto no-querer, del cual, sin embargo, no se sigue el impedimento para ello<sup>6</sup>.

La noción de permisión divina del mal moral de culpa indica, entonces, que Dios corre el riesgo de que éste se dé en el mundo creado por Él. Ciertamente, esto implica que Él ha decidido crear un mundo en el que el pecado podía darse. Dios es causa, si se quiere, de la condición de posibilidad del mal moral de culpa, pero no del mal de culpa en sí. *¿Cuál es esa condición de posibilidad? La existencia de libertades finitas, que por serlo, son falibles.*

## 5. Dios creador de libertades falibles

Tres interrogantes podrían surgir llegados a este punto. El primero es si no era posible que Dios creara libertades finitas que no fueran falibles. La

---

<sup>6</sup> Maritain (1967) insiste en este punto: “Por lo que hace al *mal moral* o *mal de culpa*, Dios *ni lo quiere* ni lo causa por sí. Claro que permitir es algo voluntario y libre; es sencillamente no querer impedir una cosa o una acción. Pero decir que, por ciertas razones, yo *permiso* algo, o sencillamente no quiero impedir una cosa que aborrezco, de ninguna manera significa que *yo la quiero*, por poco que sea.” (p. 20, nota; cursiva en el original).

respuesta de santo Tomás es negativa. La libertad finita, por su misma naturaleza, es falible, pues ella no es la regla del obrar, sino que ha de someterse a una regla heterónoma, y por ser libre precisamente, puede a su vez no someterse a ella. Esto vale incluso para el caso de los espíritus puros, como señala santo Tomás, y desde luego también para el hombre:

Tanto el ángel como cualquier criatura racional, si se la considera en su sola naturaleza, puede pecar. Si a alguno conviene que no pueda pecar, se debe esto a un don de la gracia y no a la condición natural. La razón de esto es que pecar, trátese del pecado de naturaleza, de profesión o de conducta, consiste en que el acto se desvía de la rectitud que debe tener. El único acto que no puede desviarse de la debida rectitud es aquel cuya regla es la virtud de quien obra. Si, pues, la mano del artesano fuese la regla de cortar la madera, nunca podría cortarla sino como se debe. Pero si la rectitud del corte está sujeta a otra regla, a veces cortará rectamente y otras no. Sólo la voluntad de Dios es la regla de sus propias acciones, porque no está ordenado a otro fin superior. En cambio, toda voluntad de cualquier criatura no obra rectamente a no ser que esté regulada por la voluntad divina a la que pertenece el último fin. Así, toda voluntad del inferior debe ser regulada por la del superior, como la del soldado por la del jefe del ejército. Por lo tanto, sólo la voluntad divina está exenta de pecado; y, en cambio, en toda voluntad de la criatura puede haber pecado, según la condición de su naturaleza. (*S. Th.*, I, 63, 1, co.)<sup>7</sup>

Esto, desde luego, no quiere decir que la naturaleza de la libertad creada consista en la rebelión pecaminosa (pues la libertad tiene por finalidad elegir bien), pero sí que a su naturaleza corresponde la *posibilidad* de rebelarse. La elección mala, entonces, es señal de libertad, y dicha libertad implica por tanto el riesgo de la mala elección. Tampoco quiere decir, como se evidencia en el texto, que es imposible que la libertad finita no pueda pecar, pero sí

---

<sup>7</sup> S.C.G., III, 109. Basándose en el texto citado, afirma Maritain (1983): “la naturaleza como tal, la criatura como tal, no puede ser libre sin serlo por una libertad que tiene algo de la nada (porque es la libertad de una criatura que ha sido extraída de la nada); por una libertad, pues, que naturalmente hablando, sea falible; hay que ver bien esto: una criatura libre naturalmente no pecable es un círculo cuadrado. [...] Por tanto, ni siquiera Dios mismo puede hacer la criatura naturalmente impecable, como no puede hacer un círculo cuadrado” (p. 208-209).

que tal caso implica la intervención de algo más allá de su mera naturaleza (aunque la suponga), es decir de la gracia.

El segundo interrogante es si Dios no pudiera haber creado un mundo en el que estas libertades finitas falibles no existieran. Como es sabido, la creación es, desde el punto de vista cristiano, un acto libre de Dios. Dios podría no haber creado, pues la creación nada agrega a su perfección; así mismo podría haber creado el mundo que creó o bien uno distinto (*S. Th.*, I, 25, 5 y 6). Santo Tomás defiende tanto la libertad de ejercicio como la de especificación en lo que refiere al acto creador. En base a ello, podría decirse que no hay necesidad metafísica por la cual Dios haya creado un mundo en el que existen creaturas libres, y cuyas libertades son, por ende, finitas y por lo tanto, en cuanto a su naturaleza, falibles.

Por otra parte, retomando el contexto de la visión general de la creación, si no hubiera seres racionales –por lo tanto libres con una libertad finita, por lo tanto naturalmente falibles– no se darían todos los grados de bien que hacen a la hermosura del universo. Recordemos que por esa vía santo Tomás argumentaba la conveniencia de entes que pueden decaer del bien y que a veces, de hecho, decaen. Y ya hemos analizado como esto se aplica al tema del mal físico. Pero esta misma vía también es utilizada por el Aquinate para señalar la conveniencia de creaturas libres. Al señalar que el mal accidentalmente aporta a la perfección del universo, en cuanto viene unido a algo que pertenece a dicha perfección, distingue santo Tomás que esto puede darse de modo antecedente o consecuente. El modo consecuente supone ya la existencia del mal, que sirve de ocasión para el bien, como hemos dicho. El modo antecedente refiere a la existencia de naturalezas que a veces decaen del bien, como también se ha dicho repetidamente aquí. Pero en este caso, santo Tomás utiliza como ejemplo no los entes corruptibles, sino el libre albedrío del hombre, y, al respecto, señala: “Sin una naturaleza tal, por cuyo defecto sucede el mal, el universo no sería perfecto en cuanto a todos los grados de bien” (*Super Sent.*, libro 1, d. 46, q. 1, a. 3, co.). Es decir, para que se den todos los grados de bien, parece ser conveniente (¿necesario?) que se den creaturas libres.

Puede considerarse que este tipo de interrogantes (v.g. ¿Dios podría crear un mundo en el que no existieran creaturas libres?) es, de todas maneras, un tanto ajeno al espíritu de santo Tomás. El pensamiento del Doctor Angélico es de estilo marcadamente realista y parte de lo que las cosas *son*, para profundizar en sus naturalezas y sus causas. No son frecuentes



en su modo de reflexionar esas preguntas que giran en torno a cuestiones meramente lógicas y conducen a la semántica de los mundos posibles y a concepciones de tipo apriorístico. En este caso, parte del hecho de que *hay* creaturas libres y luego indaga en el porqué de ello. Notemos también que el argumento que acabamos de mencionar (sin creaturas libres no se darían todos los grados de bien) sigue manteniendo el tono holista, es decir la perspectiva totalizante, donde lo particular encuentra su razón de ser en el bien universal. Esto último podría prestarse a la objeción del pensamiento *personalista*, que no admite de buen grado que se conciba a la persona como mera parte del todo. La objeción merece especial consideración al tratar nuestro tema, pues como se ha señalado, podría conducir (como, de hecho, sucede en muchos pensadores) a justificar también el mal de culpa –que es el mal de origen *personal* por excelencia– desde esa primacía del todo sobre las partes, que encontrábamos en los primeros textos citados de Tomás.

Al respecto, creemos que, si bien las argumentaciones de tipo holista son en santo Tomás las más frecuentes, la explicación de la creación de creaturas libres (que son la causa del mal de culpa) no puede considerarse exclusivamente desde esa óptica general del universo. Si es verdad, al decir de santo Tomás, que Dios ha creado personas libres para que, en el universo, globalmente considerado, se den todos los grados de bien, también es verdad que, en nuestro autor, los entes de grado inferior, fueron creados *para* los entes personales. La naturaleza como un todo, en la perspectiva tomasiana, está desde luego *más completa* con la presencia de la persona humana; pero a la vez está *hecha para* la persona humana, pues ésta, por ser persona, es en sí misma un todo que, a la vez, trasciende la naturaleza<sup>8</sup>. Por ello consideramos que, más allá del estilo de

---

<sup>8</sup> Ha sido justamente Maritain, un personalista tomista, el que ha insistido en este punto a la hora de reflexionar sobre el tema del mal en santo Tomás, para evitar la mirada *totalizante-universal* como perspectiva única, no sólo al hablar del mal moral, sino incluso del mal físico: “desde el punto de vista del universo de la naturaleza, o del universo como obra de arte del creador, según la concepción, en verdad más bien pesimista, pero serenamente pesimista, que santo Tomás se hace de la naturaleza, hay que decir que el hombre y el ángel son partes del universo creado, y en cuanto partes de este universo, es normal, está en el orden de las cosas que sean falibles; está en el orden de las cosas que el hombre sea comprometido en el dolor, en el sufrimiento y la muerte, porque, por su esencia, está comprometido en la naturaleza corporal, generable y corruptible. Más, al mismo tiempo, y he aquí el otro aspecto de las cosas, el hombre y el ángel son *personas*, y a este título, no son partes sino todos; porque persona de por sí significa totalidad. [...] El pecado de un hombre es el pecado de una persona, es el desastre de un universo, es una herida de Dios (no respecto del ser de Dios, sino respecto

muchas de las páginas de santo Tomás, sería erróneo considerar que sus argumentos de tipo holista van en desmedro de la persona y su dignidad.

El fin de la creación es Dios mismo y todas las cosas se ordenan a Dios, puesto que Él es el Bien (S.C.G., III, 17). Se ordenan a Él no como un fin a realizar (pues Dios es *anterior* a las cosas) sino el fin que “cada cosa ha de obtener a su modo” (S.C.G., III, 18). Este *obtener* consiste en asemejarse a Él, pues “si todas las cosas tienden a Dios como a su fin último para que ellas consigan Su bondad [*ut ipsius bonitatem consequantur*], se sigue que el fin último de las cosas es asemejarse a Dios” (S.C.G., III, 19). Ahora bien, esta semejanza a la bondad divina, se da en cada cosa según su modo, y dentro de la jerarquía de bienes del universo. Y resulta claro para santo Tomás que en dicha jerarquía es la persona humana la que, dentro de la naturaleza, ocupa el puesto de mayor rango, mientras que las demás entidades están ordenadas a ella. “Existen, pues, los elementos en razón de los cuerpos mixtos, éstos en razón de los vivientes, entre los cuales las plantas existen para los animales, y los animales para el hombre; pues el hombre es el fin de toda la generación” (S.C.G., III, 22). Puede hablarse, entonces, de una suerte de *principio antrópico* en la cosmovisión de santo Tomás (Beltrán, 2001, pp. 169-208). De ello se sigue también la *dedicación especial* de la providencia divina a las creaturas racionales, las cuales son gobernadas en razón de sí mismas, mientras que las irracionales lo son en orden a aquellas:

Por medio de la divina providencia se provee a las creaturas intelectuales en razón de sí mismas y a las demás creaturas en razón de aquellas. [...] Además, cada vez que algunas cosas están ordenadas a algún fin, si algunas entre ellas no pueden llegar al fin por sí mismas, es preciso que estén ordenadas a aquellas que consiguen el fin, las cuales se ordenan al fin en razón de sí mismas [...] Consta, pues, que el fin último del universo es Dios, al cual sólo la naturaleza intelectual lo alcanza en sí mismo, a saber, conociéndolo y amándolo. Por lo tanto, en el universo sólo la naturaleza intelectual es atendida en razón de sí misma, y las demás cosas lo son en razón de ella. (S.C.G., III, 112)

---

a su amor). El dolor de un hombre es el dolor de una persona, de un todo. Aquí, no está ya considerado como parte del universo; en cuanto persona, es considerado como un todo, como un universo por sí mismo; porque sufra el dolor como parte del universo, en la perspectiva de la naturaleza, o del mundo como obra de arte de Dios, no se suprime el hecho que bajo la relación de persona, ese dolor sea una incomprensible anomalía”. (1983, p. 206-207)

Esto subraya la importancia de la existencia de seres personales, es decir de creaturas libres, en el plan creador de Dios. La libertad de las creaturas se manifiesta, por ende, como un elemento esencial y de suprema relevancia en la vía del *reditus*, que es a su vez la explicación *final* (y, por lo tanto, *primera*) del *exitus* en el que la creación consiste.

¿Podría haber creado un universo sin seres libres y con ello evitar el mal moral? No es una imposibilidad metafísica, aunque a estas alturas eso poco importa. Lo que resulta más difícil de entrever es qué sentido podría tener un mundo así<sup>9</sup>. Si el fin de la creación es la unión de las creaturas con su Creador, ésta se cumple de modo verdadero y primordial cuando la unión es de tipo *personal*, es decir, cognoscitiva y amante, que es lo propio de las creaturas libres<sup>10</sup>.

El punto esencial es que estas libertades son finitas y por naturaleza falibles. He ahí que en ellas radique la causa del mal de culpa; en ellas, que son creadas por Dios, y cuya causalidad del mal Dios permite, sin ser sin embargo él causa de dicha culpa en modo alguno.

Teniendo en cuenta lo dicho, surge finalmente el tercero de nuestros interrogantes, que es el mismo que planteábamos desde un principio: si Dios

<sup>9</sup> La filosofía y teología escolásticas, al interrogarse sobre cuál es el fin que Dios se propuso al crear el universo, responden que –si bien Él es el fin último de la creación– no puede tratarse de su propia esencia, puesto que ya la posee. El fin, entonces, es la *gloria* de Dios, es decir, el conocimiento de un sujeto junto con el reconocimiento y alabanza de su perfección. Así, Dios al crear manifiesta su perfección en sus obras (*gloria objetiva* o *fundamental*); pero esta manifestación resultaría superflua si no conduce a la alabanza de dicha perfección por parte de otros (*gloria subjetiva* o *formal*). Las creaturas irracionales son capaces de la *gloria objetiva* (manifiestan la perfección divina) pero no de la *gloria subjetiva* (reconocimiento de dicha perfección y correspondiente alabanza), que queda reservada a las creaturas racionales. Por lo tanto, si el acto creador tiene por fin la gloria (no sólo la *objetiva* sino también la *subjetiva*) de Dios, este no tendría sentido sin la creación de seres racionales que, por serlo, son libres.

<sup>10</sup> *S. Th.*, I-II, 1, 8. En algunos textos santo Tomás otorga primacía a la unión por vía de conocimiento (por ejemplo: *S. Th.*, I-II, 3, 8; *S.C.G.*, III, 25 y 37), en otros empero la otorga a la unión por vía del amor (por ejemplo: *S.C.G.*, III, 116), o bien combina ambas (*S. Th.*, I-II, 3, 4 y 4, 3). En cualquier caso, está implícita la libertad, pues todo ente racional es libre (*S. Th.*, I, 83, 1). y todo amor ha de ser libre también para ser verdadero *amor de amistad*. De ahí que el amor a Dios sea también lo que principalmente ordena la ley divina (y no tendría sentido que la ley ordenase, si no se presupusiera la libertad de la creatura a la que dicha ley ordena (*S.C.G.*, III, 114). Así resume la cuestión Maritain (1983): “la pecabilidad de la criatura es el precio de la efusión misma de la Bondad creadora, quien para *darse personalmente* al punto de transformar en ella un ser distinto de ella misma, debe ser *libremente amada de amistad*, y para ser libremente amada de amistad debe hacer criaturas *libres*, y para hacerlas libres, debe hacerlas *faliblemente* libres.” (p. 210, cursiva en el original).

es el creador de entes libres falibles, es entonces el autor de su falibilidad; el interrogante entonces, por enésima vez, es si la creación de libertades falibles no esconde, aunque sea de modo indirecto, cierta causalidad divina en el pecado. La respuesta de santo Tomás, ya lo hemos dicho, es rotundamente negativa. Procuremos aclarar las razones.

Lo que decía santo Tomás es que sin naturalezas tales, a cuya condición compete que puedan decaer del bien, el universo no sería tan bueno. Pero una cosa es que puedan decaer del bien, otra es que efectivamente decaigan. En algunos casos –el de los entes corruptibles– el decaer de hecho se sigue de su naturaleza; en otros en cambio –el de las libertades creadas– no es así.

A su naturaleza pertenece la posibilidad de tener tal defecto. Y es bueno, en vistas a los grados de bien, que haya tales naturalezas libres defectibles. Pero esto no implica que se den necesariamente los defectos de sus libertades, por las que decaen del bien. Santo Tomás sostiene que el universo no sería perfecto en cuanto a todos los grados de bien “sin una naturaleza tal, por cuyo defecto sucede el mal”, y no dice “sin el defecto de tal naturaleza”. Lo que el Aquinate señala es la conveniencia de naturalezas tales que puedan decaer por su defecto, pero no del defecto por el cual, de hecho, decaen, dado que el defecto efectivo no viene necesariamente anexo a su falibilidad. El universo sería menos perfecto sin aquellas naturalezas a cuya condición sigue el que puedan decaer (*ex quorum conditione es ut deficere possint*), lo cual no equivale a decir que sería menos perfecto si dicho decaimiento no se diera de hecho.

Insistimos por ello que la expresión *quod potest deficere, quandoque deficit*, frecuentemente utilizada por santo Tomás, debe interpretarse de modo muy distinto según se trate de ese mal que es la corrupción (mal físico) o del acto moralmente malo (mal de culpa). En el primer caso, el *quandoque* indica cierta necesidad natural, pues lo que es corruptible, alguna vez ha de corromperse, de lo contrario considerarlo corruptible carecería de sentido. En el segundo caso, el *quandoque* indica solamente la posibilidad del *deficere*, que podría no haberse dado y que, es más, debería no haberse dado, aunque lo cierto es que se dio y se sigue dando<sup>11</sup>. De no hacerse esta distinción, habría que considerar

---

<sup>11</sup> En esto tomamos distancia respecto a Maritain (1967), quien expresa: “Desde el momento en que las personas creadas son naturalmente pecables, las habrá que pecarán de hecho.” (p. 61), pues parecería decir que, dado que la libertad de la creatura es falible, *era de esperar* que fallara. Ello induciría a pensar el mal moral bajo cierta inevitabilidad, o al menos, razonabilidad, lo cual puede resultar inconveniente desde el punto de vista especulativo, ya que implicaría decir no sólo que Dios corre un riesgo al crear seres libres, sino que dicho riesgo está previsiblemente destinado al fracaso. No

a Dios como causa accidental del mal moral de culpa, así como lo es del mal físico, lo cual resulta completamente ajeno al pensamiento de santo Tomás.

Ciertamente, Dios es la causa de la *condición de posibilidad* de esa falla que es el mal moral de culpa, pero no es causa de la falla misma. Es decir, Dios es causa de un mundo en el que el pecado es posible, pues es el Creador de seres pecables, pero no es causa del pecado mismo (en cuanto pecado<sup>12</sup>), pues el mal moral no está en la naturaleza de la libertad finita, sino justamente en su falla. Que quiera y haya creado libertades falibles no significa que quiera que fallen, ni que acepte su falla como consecuencia secundaria inevitable, pues por tratarse de libertades precisamente no era inevitable. En definitiva, no hay causalidad divina alguna, ni directa ni indirecta, en el mal de culpa, pues el pecado tiene lugar justamente cuando la creatura, por ser faliblemente libre, decide apartarse del torrente de la causalidad divina, sustraerse a su moción, negarse a ser causa segunda y querer ubicarse ella en el lugar de la causa primera. Y lo logra, lamentablemente, pero no en el orden del ser-bien –pues allí no puede haber otra causa primera que no sea la divina– sino como *causa deficiente, aniquilante* según el decir de Maritain, en el orden de la nada, del no-ser, de la privación.

En definitiva, Dios decidió correr el riesgo de ser causa de un mundo en el que es posible que la causa segunda libre se oponga a Su causalidad y, junto con ello, a su propia libertad. No hay causalidad divina en la falla. La falla es justamente la obstrucción de la causalidad divina. Y Dios permite

---

obstante, se entiende que esto refuerza la tesis firmemente sostenida por el francés de que Dios no habría creado la naturaleza si no la hubiese ordenado a la gracia, y esto desde el mismo comienzo de la existencia de los seres personales, tal como expresa la doctrina de los dones preternaturales. (*S. Th.*, I, 95, 1).

<sup>12</sup> Si es causa primera del acto de pecado, en lo que este tiene de acto, es decir, de perfección, pero no en lo que tiene de defectuoso: “Toda acción es causada por algo existente en acto, porque nada obra sino en cuanto está en acto; todo ser en acto se reduce al primer acto, a saber a Dios, que es acto por su misma esencia, como a su causa. De donde se sigue que Dios es causa de toda acción en cuanto tal. Pero el pecado significa ente y acción con cierto defecto. Aquel defecto proviene de una causa creada, a saber del libre albedrío, en cuanto se aparta del orden del primer agente, es decir, de Dios. De donde este defecto no se reduce a Dios como a su causa, sino al libre albedrío, como el defecto de la cojera se reduce a la curvatura de la tibia como a su causa y no a la fuerza motriz, por la cual sin embargo es causado cuánto hay de movimiento en la cojera. Y según esto Dios es causa del acto de pecado, pero no es causa del pecado, porque no es causa de aquello que el acto es por su defecto.” (*S. Th.*, I-II, 79, 2). Ver *S. Th.*, I, 49, 2, ad 2 y *S.C.G.*, III, 162. Dios sostiene en el ser no sólo al agente pecante y su libre albedrío, sino también su acto, pues nada obra si no por virtud de la causalidad primera de Dios. Dios es causa del ser de todo lo que es y del obrar de todo el que obra (*S.C.G.*, III, 67).

que esa falla se dé. Santo Tomás incluso señala que es bueno que lo permita: “Dios ni quiere que el mal se haga, ni quiere que el mal no se haga; pero si quiere permitir que el mal se haga. Y esto es bueno” (*S. Th.*, I, 19, 9, ad 3). Pero ello no implica que el mal pertenezca al plan de Dios, como si formara parte del diseño originario del mundo.

El interrogante/objeción epicúreo, no obstante, no quedará todavía satisfecho... si el mal, al menos el de culpa, es contrario al plan divino y contradice la causalidad de Dios mismo, ¿por qué entonces no lo impide?

### 6. El no-impedimento divino (¿una no-casualidad cómplice?)

El análisis de los textos de santo Tomás realizado hasta aquí nos ha permitido entrever por qué el mal (tanto el físico como el mal moral de culpa) es posible en un mundo creado por un Dios que es el Bien. Podemos hablar, en este sentido, de una primera permisión divina del mal, a la que podríamos llamar *antecedente*.

Ahora bien, el mal no sólo es posible en este mundo creado por Dios, sino que además ocurre. El mal es no sólo una posibilidad, sino también un hecho. Y eso quiere decir que Dios no lo impide cada vez que tiene lugar. ¿Por qué Dios, en cada caso particular y cada vez que el mal esté por darse, no interviene para impedirlo? ¿Por qué no hace todo lo que hay que hacer, para que éste no se produzca? ¿No puede? ¿No quiere? ¿No le corresponde?

Digamos, por lo pronto, que el impedimento total del mal no parece para Dios algo imposible, pues no se trata de una contradicción. Por ello, en la ya analizada cuestión 71 del libro III de la *Suma Contra Gentiles*, santo Tomás no utiliza la expresión “Dios *no puede* evitar el mal”, sino “*non est igitur ad divinam providentiam pertinens*”, “*non debet*” y similares.

Al menos desde el punto de vista de lo ontológicamente posible, Dios podría intervenir cada vez que el mal estuviese por suceder. En el caso del mal físico, que Dios lo hiciera, no parecería tener mucho sentido, es verdad. Para eso se hubiera ahorrado el trabajo de crear entes que por su composición física y por su mutuo entrecruzamiento causal están destinados a la corrupción. Pero ya hemos dicho que el mal físico no es, para santo Tomás, el analogado principal del *mal*. La cuestión se hace más problemática cuando nos referimos al pecado, que es el mal rigurosamente hablando.

En lo referente a la permisión *antecedente*, según la cual Dios crea un mundo en el que el pecado es posible al crear entes libres, cuya libertad es naturalmente falible, baste con lo ya dicho. Pero aquí nos situamos ahora en el campo de la permisión *consecuente*, es decir, en el hecho de que Dios, ha-

biendo creado seres pecables y decayendo éstos del bien moral, permite por su providencia que tales males de hecho se den. Supuesta la posibilidad del pecado, si también en este caso en el que el sujeto obra bajo la penumbra de la libre no-consideración de la regla, Dios puede intervenir para impedirlo, ¿por qué no lo hace? Y, si no lo hace, ¿cómo seguir sosteniendo la inocencia divina?

Se insistirá en que en dicho no-impedir no hay ninguna causalidad divina, y que por ende la inocencia de Dios queda perfectamente salvaguardada. Dios no es culpable, pues precisamente *no hace nada*. No obstante, también puede objetarse que dicho *no hacer nada* lo convierte en una suerte de cómplice del mal. Si no se quiere hablar de causalidad, parecería poder hablarse de *abandono* e *indiferencia* de parte de un Dios que decide *no meterse* cuando podría hacerlo. Peor aún, si se afirma que, sin el auxilio de la gracia, el hombre “no puede llevar a cabo todo el bien que le es connatural sin incurrir en alguna deficiencia” (*S. Th.*, I-II, 109, 2, co.) y que, en consecuencia, “para evitar todo pecado, necesita el hombre la gracia habitual” (*S. Th.*, I-II, 109, 8, co.), y se afirma a la vez que “Dios no da a algunos la ayuda para evitar el pecado, que evitarían si se la diera” (*S. Th.*, I-II, 79, 1, co.), parecería tratarse de una permisón que conduce inevitablemente al mal ¿Cómo seguir sosteniendo, desde esta perspectiva, que Dios es *inocente*?<sup>13</sup> ¿Podemos seguir sosteniendo la absoluta inocencia de Dios, si este no hace nada para evitar el mal?

Creemos que aquí hay tres puntos que cabría señalar. El primero de ellos es que la afirmación *Dios no hace nada* resulta, por lo menos, temeraria. Ciertamente, es tautológico decir que cada vez que el mal tiene lugar, Dios omnipotente lo ha permitido. Concluir, empero, a partir de ello que no hubo de parte de Dios ningún intento por evitarlo no es acertado. Claro está que, en última instancia,

---

<sup>13</sup> En su polémica con el neobañecianismo y la tesis de los *decretos permisivos antecedentes*, según la cual Dios conoce de antemano el mal que permite (por ello es un *decreto permisivo*, no predeterminante pero sí *antecedente*, anterior al fallo humano, es decir, Dios decide no causar cierto bien en el acto del individuo libre y con dicha privación de tal bien, la creatura *librada a su falible libertad* comete el pecado). Maritain (1967) sostiene que son “un insulto a la inocencia absoluta de Dios” dado que, siguiendo esa doctrina, “queda en pie que, desde el punto de vista del plan concebido por Dios, es Dios precisamente quien, en su pensamiento, en su proyecto creador, en sus designios eternos, ha tenido la primera idea, la idea matriz, la idea infaliblemente seguida por el efecto, del fallo culpable en cuestión. Al permitirlo por anticipado como parte integrante de un plan del que es único autor, [...] Dios tomó la iniciativa, no causal pero sí permisiva, en virtud de la cual todas las faltas y todos los crímenes que manchan la historia están allí presentes. [...] Dios ha inventado ese mal moral en el drama o en la novela que es autor” (pp. 50-51).

sus eventuales intentos no provienen de una causalidad que produzca su efecto de modo necesario, de lo contrario su impedimento del mal no podría fallar y el mal no existiría en dicho caso. Sin embargo, aun así, son posibles dos cosas: la primera, que Dios haya intervenido con una causalidad frustrable que, por negación de la causalidad segunda de la creatura libre, no ha producido su efecto. Este es, creemos, el núcleo de las tesis tomasianas sobre el análisis de la causalidad del mal<sup>14</sup>, como hemos señalado al comienzo de nuestro estudio, y que Maritain subraya con su concepto de *moción rompible*<sup>15</sup>. La otra es que pueden haberse dado ingentes intervenciones divinas exitosas –ya sea porque no hubo sustracción libre de la creatura a una de estas mociones, ya sea porque Dios ha otorgado en ese caso una *moción irrompible*, no susceptible de ser frustrada por la creatura– mediante las cuales Dios eficientemente ha impedido montones de males, aunque nosotros no tengamos siempre noticia de ello. Sabrá Dios (literalmente) cuántos corazones ha convertido hacia el bien cuando éstos estaban a punto de caer en el abismo del mal. Incluso sabrá cuántas veces ha impedido que elecciones malas se hayan consumado luego en la acción pecaminosa correspondiente, o cuántas veces, a pesar de permitir dichas elecciones y sus consecuentes acciones, ha impedido que repercutieran sobre víctimas inocentes. Él sabrá, desde luego; nosotros no. Que este tipo de intervenciones no suceden siempre lo evidencia la existencia misma del mal, claro está, pero eso no significa que nunca hayan tenido lugar. Repetimos entonces que la expresión “Dios no hizo nada para evitarlo” resulta, por lo pronto, temeraria.

---

<sup>14</sup> De ahí que, aunque el hombre no pueda evitar el pecado ni convertirse a Dios sin la gracia divina (que por sí mismo no puede *merecer*), esta falta se le impute al hombre y no a Dios: “si bien uno mediante el movimiento del libre albedrío no puede ni merecer ni adquirir la gracia, puede sin embargo impedirse a sí mismo el recibirla. [...] Y como está en la potestad del libre albedrío el impedir o no la recepción de la gracia divina, no inmerecidamente se imputa a culpa a aquel que pone obstáculo a la recepción de la gracia. Pues Dios, en cuanto es de suyo, está dispuesto a dar la gracia a todos; pues quiere que todos los hombres se salven, y lleguen al conocimiento de la verdad (1 Tim. II, 4). Y sólo son privados de la gracia aquellos que en sí mismos le ponen obstáculo; como, iluminando el sol a todo el mundo, se imputa a culpa de aquel que cierra los ojos el mal que de esto se le siga, aunque sea cierto que no podría ver si no fuera prevenido por la luz del sol.” (S.C.G., III, 159)

<sup>15</sup> “Llamo *moción rompible* una moción o activación divina que hace que el agente libre tienda hacia un acto moralmente bueno, pero que implica, por su misma naturaleza, la posibilidad de poder romperse. Pero romperse, ¿cómo? Por una iniciativa primera de la criatura, la cual, al entrar en la fase de aniquilamiento bajo esta moción, se sustrae a ella, poniendo así la causa del mal moral, o dicho de otra manera, cesando libremente de considerar la regla.” (1967, p. 61)



Ahora bien, segundo punto: ¿por qué si interviene de esta manera a veces, no lo hace siempre? Si Dios puede evitar eficientísimamente (con causalidad necesaria) el mal, ¿por qué entonces no lo hace en todos y en cada uno de los casos? La respuesta que creemos concordante con el pensamiento de santo Tomás es que aquello implicaría intervenciones divinas sobrenaturales permanentes, pero no es algo que se pueda reclamar atendiendo a la mera naturaleza de las cosas. Como hemos dicho, para el Aquinate, un ente finito libre es *naturalmente* capaz de pecar, de modo que el respeto por su naturaleza implica el respeto por dicha pecabilidad. Esto no significa que no se pueda ser libre sin poder pecar; lo que sí significa es que para ello hace falta ser Dios o hallarse en un estado sobrenatural de gracia, en el que la pecabilidad ya no es posible, como es el caso de los bienaventurados (*S. Th.*, I-II, 5, 4) o algún caso excepcional en el que Dios decidiera mover a la creatura de modo tal que ella no pudiera sustraerse a su moción. Pero nosotros no somos Dios, ni tampoco podemos exigir que Dios nos mueva mediante mociones excepcionales *irrompibles* en cada uno de los casos. Podemos pedirlo, si queremos, pero no exigirlo en nombre de la estricta justicia, pues la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo según lo que le corresponde por naturaleza, pero no lo que puede recibir por medio de la gracia que, si bien supone la naturaleza, va más allá de ella.

Cierto es que ya la *naturaleza* misma es una gracia, en el sentido de que nos es dada gratuitamente con el ser. Aun así, parecería en cierta medida razonable que si no se nos respetara lo que por naturaleza nos corresponde (aunque, insistimos, dicha naturaleza nos es gratuitamente donada, sin que la hayamos merecido en lo más mínimo), pudiésemos elevar nuestro reclamo con cierta justicia (*S. Th.*, I-II, 111, ad 2). Pero no si no nos es dado lo que excede nuestra naturaleza, como sería el caso de la infalibilidad moral. Esa permisión divina del mal que consiste en el respeto por nuestra falibilidad natural (es decir, consiste en la no-intervención sobrenatural permanente) no va en contra de las “reglas de juego”, sino que simplemente las respeta. Esta permisión de la elección mala en el corazón del hombre, e incluso de su ejecución en la acción, se corresponden al modo “ordinario” del ser de las cosas, aunque Dios pueda querer intervenir extraordinariamente en algunos casos. Se sigue, dice Maritain (1967), “como consecuencia del respeto de Dios por la libertad de la persona creada y del *fair play* con que Dios trata a ésta precisamente en razón de su dignidad” (p. 88)<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Anteriormente señala el filósofo: “Una moción divina *rompible* es lo que corresponde exactamente a una libertad humana *falible*. Es, pues, conforme a nuestra naturaleza

Insistimos entonces, si Dios puede evitar (mediante intervenciones sobrenaturales excepcionales) el mal moral de culpa (así como puede hacerlo también con el mal físico y el mal de pena), y tal vez lo haga en algunos casos, ¿por qué no lo hace siempre? Porque tales intervenciones son precisamente excepcionales, extra-ordinarias, y no podemos exigir que lo excepcional sea lo ordinario, ni reclamar lo sobrenatural en nombre de la naturaleza. Queda abierta simplemente la pregunta de por qué decide Dios en algunos casos llevar a cabo esa excepcional intervención y en otros no. Pero esa pregunta parece exceder todo análisis filosófico... “Indudablemente Dios lo da a su gusto, a quien quiere y en los casos que quiere. Es el misterio de las libres predilecciones divinas” (Maritain, 1967, p. 62)<sup>17</sup>.

Resta considerar un tercer punto, no referido ya a la pregunta por qué Dios permite el mal, sino al interrogante sobre el *para qué* lo hace.

### 7. *Bene facere de malo*

Por lo dicho hasta aquí entonces, y siguiendo a santo Tomás, no podemos acusar a Dios de no hacer nada por impedir el mal (porque no sabemos, de hecho, cuánto hace), ni tampoco podemos juzgarlo por no hacer todo lo posible (porque la justicia exige el respeto por la naturaleza de las cosas, pero no puede reclamarse en su nombre lo sobrenatural y excepcional, que está más allá de la justicia). Estos dos comentarios valen en cuanto a la permisión divina del mal desde el punto de vista de la causalidad primordialmente eficiente; es decir, indagando sobre la intervención o no de Dios mediante sus mociones. Resta, sin embargo, un tercer punto que se centra en la causalidad final, es decir, sobre los motivos en vistas a los cuales Dios permite el mal moral de culpa.

---

el que recibamos mociones *rompibles* para el bien moral; y no hay cosa más normal ni mejor fundamentada filosóficamente que la noción de moción rompible. Esa noción connota una conformidad con la naturaleza humana que sirve de fundamento a una ley totalmente general. Ni que decir tiene que Dios puede dar a determinadas personas *mociones irrompibles al primer intento*. En ese caso, la libertad de esas personas quedará divinamente exenta de su falibilidad natural, obrará bien sin peligro de fallar y estará divinamente protegida contra la eventualidad de una no-consideración de la regla. Pero también es claro que no es ése el caso ordinario, puesto que, según acabo de decir, es una ley general el que Dios nos trata a cada uno según el modo de nuestra naturaleza. Una moción *irrompible al primer intento* es algo extraordinario, excepcional y sobrehumano”. (Maritain, 1967, p. 62)

<sup>17</sup> Ver S.C.G., III, 161.

En repetidas ocasiones cita santo Tomás a san Agustín, quien en el *Enchiridion* enseña:

Dios omnipotente, [...] siendo sumamente bueno, no permitiría en modo alguno que existiese algún mal en sus criaturas si no fuera de tal modo bueno y poderoso que pudiese sacar bien del mal [*nisi usque adeo esset omnipotens et bonus ut bene faceret et de malo*]. (*Enchiridion de fide, spe et charitate*, III, 11)<sup>18</sup>

Por lo tanto, ¿tiene la permisión del mal (y nos referimos al mal de culpa, es decir, del pecado) una finalidad? Procuremos ganar luz en base a todo lo dicho hasta aquí en nuestro estudio. El mal de culpa podría no haberse dado (pues no se sigue de la naturaleza de la libertad creada, aunque ésta sea falible) y debería no haberse dado (pues no es requisito para ningún bien mayor). El mal de culpa, como se ha dicho, no puede ser considerado nunca un medio para el bien, a diferencia del mal físico. Por ello, no parece acertado hablar de una finalidad del mal mismo, de lo contrario lo convertiríamos en medio para el bien, con lo cual dejaría de ser tan malo y habría que considerarlo como parte (al menos accidental) del proyecto divino.

Ahora bien, que el mal moral no tenga, en el plan divino, una finalidad que lo justifique, no significa que no lo tenga el hecho de que Dios haya decidido permitirlo. Lo que tiene finalidad es la permisión del mal, no el mal mismo. Que el mal exista no es bueno. El mal no tiene un para qué originario, no está en sí mismo ordenado al bien, y no forma parte del plan originario de Dios (*S. Th.*, I, 19, 9 co y ad 1). No obstante, este plan no era el definitivo, pues quedaba supeditado a la posibilidad de la negación de la creatura a la moción divina. Dicha negación se ha dado y el mal entró en el mundo creado por un Dios bueno y omnipotente, aunque ello contradiga su voluntad (antecedente)<sup>19</sup>. Y puesto que hay mal, lo que la frase agustiniana

<sup>18</sup> Encontramos la referencia en santo Tomás por ejemplo en *S. Th.*, I, 2, 3, ad 1; *S. Th.*, I, 22, 2, ad 2; *S. Th.*, I, 48, 2 ad 3.

<sup>19</sup> La teología natural clásica, y así mismo santo Tomás (*Super Sent.*, lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 co.; *S. Th.* I, 19, 6, ad 1) distingue la *voluntad antecedente* de la *voluntad consecuente* de Dios (Maritain prefiere denominarlas *voluntad primordial o incircunstanciada* y *definitiva o circunstanciada*, 1967, p. 130 ss.). Se trata, desde luego, de una distinción de razón, que sin embargo cobra especial relevancia al tratar el tema del mal. La voluntad antecedente es una real voluntad de Dios y no implica que haya mal. Es la voluntad con la que “Dios quiere que todos los hombres se salven y que lleguen al conocimiento de la

expresa es que Dios no deja que el mal tenga la última palabra. Como si dijéramos: Dios permite que acaezca el absurdo del mal moral, porque sabe que es capaz de vencer dicho absurdo, y por ende no es absurdo que lo permita.

Puesto que hay mal, se puede sacar de él un bien; todo lo cual no justifica, ni explica, ni hace *razonable* la existencia del mal en el mundo. Porque el mal no es condición para el bien, sino ocasión. Y un tipo de ocasión muy particular, por cierto, pues se trata de una ocasión que *induce* al obrar de Dios a obrar por vía negativa. Es una ocasión para que Dios obre reparadora y sobreabundantemente en lucha contra aquello en lo que dicha ocasión precisamente consiste<sup>20</sup>.

Por ello el *sacar del mal el bien* no debe entenderse como si se edujera lo bueno que, de alguna manera, estaba implícito o escondido dentro del mal mismo. El mal es una herida, una aniquilación, uno no-ser de cuyo interior no brota el ser ni el bien. El bien brota en la sanación de esa herida y en la sobreabundancia del ser, allí donde este se vio mutilado por el mal. En consecuencia no parece conveniente concebir el mal como una “materia” de la que Dios se sirviera para hacer con ella algo bueno, por muy defectuosa que fuere aquella. Pues Dios no hace *con* el mal un bien, sino que hace el bien *contra* el mal. Dios no “*extrae* el bien del mal”, sino que –dado que hay mal– hace el bien, y lo hace reparando el mal. Al afirmar, entonces, que Dios permite el

---

verdad” (1 Tim, 2, 4) y es, de suyo, posible su realización en la creación. Sin embargo, es la voluntad que puede también no llegar a realizarse, pues es efectuada mediante las *mociones rompibles*, de modo que puede verse frustrada por la creatura. La voluntad consecuente, en cambio, es la voluntad *definitiva* de Dios, es decir su providencia, que tiene en cuenta las determinaciones de la creatura. Lo más chocante de esta expresión, claro está es que parecería poner a Dios en potencia respecto de la creatura; sin embargo no es así si se mantiene la total disimetría entre la línea del ser/bien y la del mal/no-ser. Si la creatura obra como causa segunda de la moción divina, la voluntad antecedente se realiza y coincide con la consecuente. Si la creatura se sustrae a la moción divina, la voluntad antecedente no se realiza, y se realiza la voluntad consecuente-definitiva. Pero Dios no está en potencia ante estas determinaciones negativas de la creatura, justamente porque, por ser negativas, carecen de ser (no son *acto*). Lo mismo vale para la inteligencia divina, que conoce todas las cosas que *son*, no en sí mismas, sino en sí mismo (*S. Th.*, I, 14, 5), pues su conocimiento es causal de todo lo que es. Pero esto no se aplica al mal, pues el mal es no-ser (*S. Th.*, I, 14, 10, ad 2 y ad 3).

<sup>20</sup> Por lo dicho, resulta claro que la *finalidad* de la permisión divina del mal supone la existencia de éste, y en este sentido, corresponde a la denominada *voluntad consecuente*. Si atribuyésemos esa finalidad a la *voluntad antecedente*, estaríamos más cerca de señalar algún tipo de finalidad al mal mismo, ubicándolo a éste dentro del plan originario de Dios. La expresión de san Agustín en, ese sentido, muy interesante, pues no afirma que Dios permite el mal *para* sacar de él un bien, sino que no lo permitiría si no fuese capaz de hacerlo.

mal (moral) en vistas a un bien, no debe entenderse como si ese *en vistas* se aplicara al mal mismo, sino a la permisión. El mal es malo, aunque es bueno que el mal sea una ocasión para el bien (*Super Sent.*, lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 co.).

La permisión divina del mal, entonces, no es una indiferencia ni un abandono; muy por el contrario, se explica por su incesante intervención. Es, ciertamente un riesgo que Dios ha decidido correr, pero ante cuyo resultado negativo Dios sabe que redoblará su causalidad, previendo que donde abunda el pecado hará sobreabundar la gracia, al igual que prevé su victoria definitiva.

Aquel cuyo Nombre está sobre todo nombre, el eternamente Victorioso, está seguro de ganar finalmente la partida, y de hecho la gana en cada momento aun en los momentos en que parece perderla. Cada vez que una criatura libre deshace por su parte la obra que hace Dios, Dios a su vez rehace, y siempre mejorándola, esa misma obra haciéndola servir a fines más altos. Debido precisamente a la presencia del mal en este mundo, todo él, de punta a cabo del tiempo, está sometido a una perpetua refundición. Por reales que sean los riesgos, mucho más real todavía es la fuerza de la mano que hace que la creación los supere y que sabe reparar los daños que ésta sufre. (Maritain, 1967, pp. 114-115)

Por último, resta preguntarnos si ese bien al cual la Providencia nos dirige una vez supuesto el mal y luchando contra él, es o no un bien *mayor*. Por lo pronto hay que decir que la frase de san Agustín, en la que santo Tomás se inspira, no se expresa de esa manera. Se limita a decir que Dios no permitiría el mal si no fuera que puede *bene faceret de malo*. El tono comparativo no se encuentra en el texto. *¿Cuál podría ser ese bien mayor*, en efecto, en vistas al cual Dios permite nuestros pecados?

De hecho, podrían plantearse algunas dificultades para sostener la superioridad de este bien. En primer lugar, si dicho supuesto *bien mayor* se buscara en la existencia de los diversos grados de bien y en la belleza universal, volveríamos sobre la limitación de la perspectiva totalizante que se olvida de la dignidad de la persona considerada como un todo en sí misma<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Encontramos esta dificultad en algunos autores que sin más aplican al ámbito del ser personal el mismo razonamiento holista que se aplica al mundo de la naturaleza. Después de hablar del entrecruzamiento causal de los entes corruptibles (ver nuestra nota 5), Sertillanges (1969) escribe: “Y si hablamos de la vida humana, el razonamiento no varía, pues la vida del *microcosmos* es imagen de la otra. Hay en la vida humana

La otra dificultad estriba en lo siguiente: como ya hemos señalado, el mal (moral de culpa) se opone al mayor bien de todos: *el mismo bien increado*, porque se subleva contra la voluntad divina y el amor divino, con el que el Dios se ama a sí mismo (*S. Th.*, I, 48, 6, co.) *¿Cómo hablar entonces de la ganancia de un bien mayor en la lucha contra el mal que se opone al mayor bien de todos?*

Intentemos entrever por dónde podría ir la cuestión. Está claro que la oposición del pecado al amor divino no ha de entenderse en el sentido de que aquel logre que el amor de Dios se vea herido ni mucho menos anulado en sí mismo. Su consecuencia es la pérdida de la salvación y de la participación de parte del sujeto en esta vida divina: priva de la gloria y de la gracia. Y que alguien que, por el demérito del pecado, haya perdido la gracia y luego, en virtud de la misericordia divina, vuelva a participar de la vida misma de Dios, es ciertamente un bien de suma grandeza. Santo Tomás afirma al respecto que “la justificación del impío, que tiene por término el bien eterno de la participación divina, es una obra más excelente que la creación del cielo y la tierra” (*S. Th.*, I-II, 113, 9, co.)<sup>22</sup>.

Maritain, subrayando su intuición de que Dios no hubiera siquiera creado el mundo si no lo hubiera destinado a la gracia, en una perspectiva que

muchos sufrimientos, y también hay muchos vicios. Hay ladrones, libertinos, traidores y verdugos. Pero si no existiesen verdugos, no existirían tampoco generosos mártires. Si no hubiera libertinos y ladrones, querría decir que no existe en general ni libertad para el mal ni dificultad para el bien, y entonces tampoco habrá ocasión de triunfo o posibilidad de conquista en el orden moral.” (p. 283). Por vía del *orden universal* y de una concepción discutible de la libertad (*¿libertad para el mal?*) este párrafo parecería ubicarse mucho más cerca de una justificación de la existencia del mal moral. De todas maneras, asentamos que esa no es la inspiración del autor, y que las últimas páginas de su trabajo abren la reflexión a la temática del amor y la vida sobrenatural.

<sup>22</sup> No en cuanto al modo de obrar (en lo que la creación es un acto más grande, pues consiste en hacer algo de la nada), pero sí en cuanto a la magnitud del resultado obtenido (pues la justificación del pecador conduce al bien eterno, mientras que la creación apunta al bien de la naturaleza mutable). En comparación con la gloria, señala Tomás en el mismo artículo, que ésta es un bien superior si se lo considera en términos de “cantidad absoluta”, pero la justificación del pecador es superior si se lo considera en términos de “cantidad relativa”, puesto que “el don de la gracia supera los méritos del pecador, que sólo es digno de castigo, mucho más de lo que la gloria supera los méritos del justo, a quien su misma justicia hace ya acreedor a la gloria.” Con ello también se supera la mirada habitualmente holista que señalábamos en el Aquinate, ya que el tono utilizado a la hora de la hablar de la mera naturaleza se modifica al pasar a hablar de este bien personalísimo que es la gracia: “El bien del universo es superior al bien particular del individuo si se trata del mismo género de bien. Pero el bien de la gracia de un solo individuo es superior al bien natural de todo el universo”. (*S. Th.* I-II, 113, 9, ad. 2)

deja entrever una suerte de *apertura ontológica* de lo natural a lo sobrenatural y que el filósofo considera esencial para una inteligencia un poco mejor de la problemática (o, mejor dicho, misteriosa) cuestión del mal<sup>23</sup>, lo expresa de la siguiente manera:

El mayor bien del que habla Agustín hay que buscarlo en el orden de los bienes de la gracia [...] Porque, en efecto, éste es el mayor de los bienes, el bien por excelencia –el único que puede dar una respuesta definitiva a todas nuestras ansiedades– al que están subordinados *absolutamente hablando, simpliciter*, todos los males que Dios permite, el mal de culpa y el mal de sufrimiento. Está claro que ese máximo bien *simpliciter* no podría ser solamente el bien del universo o del mundo de la naturaleza; pues, si se trata del pecado de una *persona* e incluso de su sufrimiento, no podemos buscar su compensación en el perfeccionamiento de la máquina del mundo, sino solamente en los bienes de la gracia y de la gloria, en el amor recíproco de persona a persona que une a los agentes creados entre sí y con el Creador cuando nos hacemos conciudadanos de los santos es cuando pueden ser compensados con creces esos males por un bien incomparablemente mayor en la línea del bien de lo que son aquellos en la línea del mal. (Maritain, 1983, p. 117)<sup>24</sup>

### Conclusiones

El subtítulo *Conclusiones* es, a todas luces, demasiado osado para un texto dedicado a la permisión divina del mal. De todas maneras, creemos que el estudio de algunos textos de santo Tomás y el aporte de algunos con-

---

<sup>23</sup> Maritain (1983) señala, al respecto, las insuficiencias de cierta *filosofía pura* (ejemplificada en Leibniz) que termina en una corrupción racionalista de las verdades cristianas (pp. 205-208). Maritain, por su parte, habla de “la más profunda razón de conveniencia de la elevación de la criatura intelectual al orden sobrenatural, ¡digo razón de conveniencia! No de necesidad ni de justicia. Dios, sin la menor injusticia, habría podido crear al hombre en el estado de naturaleza pura, el hombre no habría sido frustrado de nada de lo que exige su naturaleza como tal; pero, de hecho, Dios ha creado al hombre en el estado de gracia; digamos que, de hecho, no habría creado la naturaleza si no la hubiese ordenado a la gracia, y esta palabra va muy lejos. Muy lejos de Leibniz” (pp. 207-208).

<sup>24</sup> De todas maneras, el filósofo no se limita a esta perspectiva, digamos así, escatológica, sino que considera que la permisión del mal en vistas a un bien superior puede aplicarse *secundum quid* al terreno de la historia temporal (Maritain, 1967, p. 118).

tinuadores contemporáneos de su pensamiento –en especial de Jacques Maritain– permiten apuntar algunas ideas a modo de cierre.

El tratamiento del tema en el Doctor Angélico presenta mayores complejidades de lo que a primera vista podría suponerse. Una de las razones para ello es que el concepto de *permisión* parece presentarse en nuestro autor en diversos planos, entrelazados entre sí, pero no unívocamente homologables. El carácter análogo del concepto *mal* conduce a que también el concepto *permisión* deba ser interpretado análogamente, como sostiene Echavarría (2012, p. 528). No es lo mismo pensar la *permisión* del mal genéricamente considerado, que pensarlo enfocándose particularmente en (la existencia de) el mal físico, o en el mal moral de culpa en particular<sup>25</sup>. No son tampoco equivalentes las reflexiones sobre las razones de la *permisión* divina del mal (ni del físico, ni del de culpa) si uno se sitúa en una perspectiva *universal*, que si lo hace centrando su atención en la persona humana. No es lo mismo concebir la *permisión* divina antecedente a la aparición del pecado en el mundo, que hacerlo una vez supuesto dicho mal. Y ciertamente no es idéntica la mirada que procura adentrarse en este misterio desde una óptica *puramente filosófica*, que aquella que, como ocurre en Tomás, se abre a la luz de lo sobrenatural. Por todo ello, las argumentaciones que en alguno de estos planos presenta el Aquinate, podrían resultar problemáticas si el lector desprevenido las aplica a otro plano, y la mirada centrada sólo en algún texto en particular podría desfigurar la complejidad del pensamiento de este inmenso autor de la cristiandad en su conjunto.

A modo de resumen, entonces, apuntemos que cuando santo Tomás reflexiona sobre las razones de la *permisión* divina del mal en general, sus argumentos son de tono marcadamente holista. Frecuentemente argumenta que sin algunos males, el mundo carecería de muchos otros bienes. Pero estas argumentaciones, que parecen considerar el mal como condición para el bien, son especialmente aplicables al mal físico (que ya en el plan original de Dios es no sólo una posibilidad, sino algo destinado a darse, toda vez que Dios decide crear entes corruptibles) y, a su manera, al mal de pena. En

---

<sup>25</sup> No nos hemos dedicado en estas páginas al mal de pena, que sin duda presenta también numerosas dificultades y merecería un tratamiento especial. Baste señalar que, en santo Tomás, el mal de culpa tiene en Dios su causa indirecta o accidental (S. Th., I, 48, 6, co.), de modo análogo a lo que se refiere al mal físico, con la diferencia de que el mal de pena (que bien puede ser un mal físico) presupone la existencia del mal moral, y habría que ubicarlo inequívocamente en su *voluntad consecuente*: “Al orden del universo pertenece también el orden de la justicia, que exige que los delincuentes sean castigados. Según esto, Dios es autor del mal que es la pena” (S. Th., I, 49, 2, co.).



este ámbito el mal puede ser considerado un medio para el bien, cosa que no aplica al caso del mal moral de culpa. Por ello mismo, la permisión (de la existencia) del mal físico la entiende santo Tomás en el plano de la *causalidad accidental o indirecta* –nunca directa, pues el mal no puede, de suyo, ser querido ni por Dios, ni por ninguna voluntad (*S. Th.*, I, 19, 9)–, mientras que en el caso del pecado no hay, de parte de Dios, ningún tipo de causalidad, sino sólo permisión *stricto sensu*. El mal de culpa, justamente, se explica por la negación de la creatura a ser dócil a la causalidad divina.

Dios permite el mal de culpa, primero en un sentido antecedente, al crear un mundo en el que, ocupando un privilegiado lugar, existen seres racionales que, por ser racionales, son libres (están llamados a autodeterminarse al bien), pero que, por ser creaturas, deben adecuar su obrar a la voluntad divina para que esta autodeterminación al bien se haga efectiva, cosa que puede no darse. Es decir, esto implica la posibilidad de que fallen; estas libertades creadas son, por naturaleza, falibles. La permisión antecedente (*indiferenciada* en palabras de Maritain) del mal consiste, entonces, en crear un mundo en el cual el pecado es una posibilidad porque hay creaturas libres. Que las haya es un bien (tanto desde una perspectiva holista-universal, como desde una perspectiva personalista, que sólo en este caso es posible), por lo cual es bueno que Dios, en este sentido y en el del mal físico, haya permitido el mal (*S. Th.*, I, 19, 9, ad 3). Pero es también el riesgo que Dios decide correr. Supuestas las libertades finitas falibles, el impedimento omnímodo del mal moral de culpa solamente es posible desde la intervención sobrenatural extraordinaria de gracias eficaces infalibles, que sin embargo no son exigibles desde la pura naturaleza y el modo ordinario del ser de las cosas. Por lo tanto, su ausencia no puede ser acusada bajo el rótulo de injusticia.

Ahora bien, el mal de culpa no sólo es una posibilidad, sino que de hecho entró en el mundo y en la historia, y en ella sigue pululando cada vez que la creatura dice *no* a la moción del Creador, lo cual Dios permite en cada caso (salvo en los excepcionales), respetando el modo natural de ser de las cosas. No obstante, esta permisión no es un abandono. Permite que el hombre tome malas decisiones y permite incluso la ejecución de los malos actos que de ellas se siguen, pero no permite que el mal tenga la última palabra. Estos males son ocasiones de los que la permanente causalidad divina (consecuente) se sirve a través de la providencia, con la cual hace sobreabundar el bien donde el mal abunda, no como si *sacara* lo bueno de las entrañas de lo malo, sino en una lucha permanente contra él para sanar el aniquilamiento que éste produce. Y así su gobierno encamina la historia, del mundo en general y de cada uno

de nosotros en particular, hacia el bien mayor: hacia el triunfo de la Nueva Jerusalén y hacia nuestra participación en su mismísima Vida, triunfo que de modo participado e incoado se va haciendo presente ya en este siglo.

En cuanto al mundo en general, su victoria está asegurada. Esto puede sostenerse incluso desde lo estrictamente metafísico, pues dada la existencia parasitaria del mal, éste no puede prevalecer sobre el bien: “aunque el mal siempre disminuya el bien, sin embargo, nunca lo puede consumir totalmente” (*S. Th.*, I, 49, 3, co. También I, 109, 1 ad 1; *S.C.G.*, III, 12). En cuanto a cada uno de nosotros... Dios pone, sin duda, en cada uno de nosotros, singularmente considerado, su mayor empeño<sup>26</sup>. Restará estar atento para no formar parte de las eventuales *pérdidas* que puede haber en el camino, y para saber y querer ser partícipes activos de la lucha contra el mal que Él emprende por nosotros, pidiendo por su misericordia y procurando ser dóciles a la gracia – ese bien sobrenatural de ser libres sin poder pecar, por el cual nuestra naturaleza tiene vocación, aunque por sus solas fuerzas es incapaz de alcanzarlo y por sus propios méritos es incapaz de merecerlo.

De llegar a darse ello, por voluntad de Dios (si nosotros no lo impedimos, cosa que Él permite), habrá logrado con nosotros ese bien “más grande que la creación del cielo y de la tierra”.

### Referencias

- Beltrán O. (2001). El principio antrópico y la interpretación teleológica del universo. *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, (78), 169-208. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2334278>
- Echavarría A. I. (2012). Tomás de Aquino y el problema del mal: vigencia de una perspectiva metafísica. *Anuario Filosófico* 45(3) 521-544. <https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuariofilosofico/article/view/1074/%20982>
- . (2017). “El problema del mal”. En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. [http://dia.austral.edu.ar/El\\_problema\\_del\\_mal](http://dia.austral.edu.ar/El_problema_del_mal)

---

<sup>26</sup> *S. Th.*, I, 22, 2, ad 5; *S.C.G.*, III, 111-113. También *S. Th.*, I, 49, 2, ad 3: “Dios nunca falla a la hora de hacer lo que es necesario para la salvación” (lo cual no contradice el que tome el “riesgo” antes mencionado, pero sí indica que, en caso de hacerse efectivo lo que era riesgoso, dicha perdición no se atribuye a Él como causa).

- Maritain J. (1983). Santo Tomás de Aquino y el problema del mal. En *De Bergson a Santo Tomás de Aquino, Ensayos de metafísica y moral*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- . (1967). ... *Y Dios permite el mal*. Madrid: Guadarrama.
- Sertillanges A. D. (1969). *La idea de creación*. Buenos Aires: Columbia.
- Tomás de Aquino. *De malo*. <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- . *Suma Contra Gentiles* (cit. S.C.G.) <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- . *Suma Teológica* (cit. S. Th.). <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- . *Scriptum super Sententiis* (cit. *Super Sent.*) [www.corpusthomisticum.org/iopera.html](http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html)
- . *Opera omnia* (Iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita), Tomos IV-XIV.
- . (2001). *Suma de Teología*, edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

