

El mal y la Providencia Divina en santo Tomás de Aquino

Hedy Boero

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Así Boecio cita a cierto filósofo que preguntaba: “Si Dios existe, ¿de dónde el mal?”. Sin embargo, se debería argüir lo contrario: “Si el mal existe, Dios existe”. Pues el mal no existiría si se suprimiese el orden del bien, cuya privación es el mal. Y tal orden no existiría, si Dios no existiese.

Santo Tomás de Aquino, Suma Contra Gentiles, III, 71 (10)

1. Introducción

Después de buscar por cierto tiempo un texto que sirviera de epígrafe a las consideraciones de este trabajo, apareció como el más apropiado el pasaje del *Contra Gentiles* que antecede. La elección recayó en este argumento de santo Tomás, no tanto por simple gusto personal, sino más bien por ser una pequeña joya –una de tantas–, donde se muestra el ingenio magistral del Angélico Doctor a la hora de argumentar: levanta el guante de la objeción del mal y realiza una inversión del planteo, que le permite condensar en pocas palabras el núcleo central de su doctrina acerca de Dios y el mal.

Una vez superado ese instante de admiración frente a la pluma del maestro, surge la inquietud por desentrañar ese fragmento denso y apretado que nos habla de una cuestión central para la razón humana, como es la relación entre Dios y el mal. Las preguntas que pueden surgir, en este sentido –y retomando una larga tradición–, serían las siguientes: ¿cómo es posible que Dios produzca un mundo lleno de males? Si el mal no es querido directamente por Dios, entonces no puede evitarlo, y por ello es impotente. O bien, aunque tiene el poder para evitarlo, no quiere hacerlo, en cuyo caso no es un Dios bueno, sino cruel. O bien, puede evitarlo y quiere hacerlo, pero en ese caso ¿por qué existe el mal? ¿Por qué Dios no lo evita?

Como puede observarse, estas preguntas llegan al límite no sólo de la consideración filosófica, sino también de la reflexión humana en general. Se diría que es una de las cuestiones límite para la inteligencia del hombre.

Es por esto que en la reflexión, se intentará llegar hasta donde lo permita la sola razón natural y una consideración propia de la teología filosófica.

En el texto del *Contra Gentiles*, Tomás afirma que el mal no existiría si se suprimiese el orden del bien, y que tal orden no existiría, si Dios no existiese. Hablar del *orden de bien* en el cual se inscribe el mal, y su dependencia de Dios, significa plantear el problema en la perspectiva de Dios como causa final última, que no sólo da el ser a todas las cosas, sino que las ordena hacia sí. Y esto no es más que plantear el problema en la perspectiva de la Providencia Divina, pues se entiende por Providencia *la razón de orden de todas las cosas hacia el fin*.¹

Por eso, y para comprender el argumento de santo Tomás, es necesario establecer, en primer término, que Dios es el Providente Universal del cual dependen todas las cosas y al cual todas se ordenan. En segundo término, plantear cómo se introduce el mal en ese orden, cómo se inscribe en el universo creado; y si su presencia en la realidad depende o no de la acción de Dios.

2. Dios como causa final última que ordena todo hacia sí

Para comenzar la exposición, se hace necesaria una sucinta consideración sobre la causa final. El influjo entitativo de la causa final es la atracción que ejerce hacia sí. Su causalidad propia es ser apetecido y ser deseado, es decir que la causa final es aprehendida como un bien, en cuanto comporta cierta perfección que se debe poseer, y por lo cual es deseada o apetecida. En efecto, la causa final es tal, en tanto y en cuanto es un bien, pues todo fin posee razón de bien. De ahí que su influir sea como una atracción hacia sí. Además, cabe señalar que todo agente tiende a algún determinado efecto que es su fin. Pero quien da la determinación a un efecto es la causa final, puesto que el agente, en cuanto tal, es indiferente a un efecto u otro.²

Por otra parte, hay que establecer su primacía sobre las otras causas, pues la causa final es el determinante último del orden causal –en cuanto de ella depende la causalidad de las demás causas–, y es la que da el sentido de todo el proceso causal, porque sin un fin dicho proceso no se daría.³ Así

¹ Cf. *S.Th.*, I, q. 22, a. 2, c, ad 2; III C. G., cap. 64.

² “Todo agente obra por un fin, de lo contrario de la acción del agente no se seguiría esto más que lo otro, sino por casualidad.” (*S.Th.* I, q. 44, a. 4, c).

³ Cf. *S.Th.*, I, q. 5, a. 2, ad 1; I-II, q. 1, a. 2, c.

pues, cuando se encuentra el fin por el cual se da una realidad o algo determinado, se encuentra su razón de ser o su sentido último, aquello que explica esa realidad. Sin embargo, en el orden finito no siempre se encuentra una razón suficiente de la realidad, el fin que dé un sentido completo y acabado de las cosas; sino que se encuentra, más bien, una respuesta insuficiente. Por ello, es necesario remontarse a un orden trascendente para buscar el fin último que, por ser el bien al que toda la realidad se orienta, ordene y explique esa misma realidad, que dé la razón de ser de todo aquello que se ordena a ese fin.

Para buscar esa causa final primera que gobierna todas las cosas, voy a utilizar el último argumento presentado por santo Tomás en la *Suma Teológica* para demostrar que Dios existe. Se asume este texto pues su planteo responde claramente al desarrollo de esta reflexión. En efecto, su punto de partida es la observación de algunas realidades que obran por un fin, a partir de lo cual, la búsqueda se orienta a aquello que dirige esas cosas hacia el fin.

La quinta vía se asume desde el gobierno de las cosas. Pues vemos que algunas cosas que carecen de conocimiento, a saber, los cuerpos naturales, obran por un fin. Lo que es evidente por esto que siempre o frecuentemente obran del mismo modo, para conseguir aquello que es óptimo. De donde es evidente que no llegan al fin por casualidad, sino desde la intención. Ahora bien, aquellos que carecen de conocimiento, no tienden al fin sino dirigidos por alguien cognoscente e inteligente, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, existe alguien inteligente, por el que todas las realidades naturales son ordenadas al fin. Y a éste llamamos Dios.⁴

El argumento se plantea desde el gobierno de las cosas, es decir, en cuanto a producir las realidades en el ser y conducir las hacia el fin.⁵ No basta con llegar a una primera causa eficiente análoga que produce las cosas en el ser, sino que se debe establecer una causa final que dé la razón de ese obrar. Cabe recordar que el fin es quien determina el obrar del agente, pues

⁴ *S.Th.*, I, q. 2, a. 3, c.

⁵ "Gobernar no es otra cosa sino dirigir los gobernados al fin, que es algún bien." (*S.Th.*, I, q. 103, a. 3, c).

sin una razón de obrar, el agente no haría más esto que esto otro. De ahí que hablar del gobierno de las cosas signifique plantear la tendencia de las cosas hacia el fin y su consiguiente dirección u ordenación.

El punto de partida es la observación de algunas realidades que, careciendo de conocimiento, obran por un fin. Esta falta de conocimiento puede entenderse analógicamente, ya sea como una carencia que se da en toda realidad finita en virtud de su limitación, contingencia y potencialidad; o bien, como la posesión de un conocimiento no acabado, como en el caso del hombre.

El obrar hacia el fin se establece como punto de partida porque se comprueba que en la realidad las cosas obran de la misma manera, siempre o frecuentemente, para alcanzar su perfección. Se dice siempre o con frecuencia porque el agente está primariamente determinado en su obrar por los principios de su naturaleza; pero, en cuanto se trata de agentes contingentes, su obrar no posee una necesidad absoluta, por lo que no siempre alcanzan su fin.⁶

Y ese fin al cual tienden en su obrar las realidades finitas es lo óptimo, aquello que es apetecido como un bien para sí, aquello que hace a su propia perfección. Mas hablar de un bien para sí o de la propia perfección, no significa que la tendencia al bien se cierre sobre el bien o la perfección individual. En cuanto el agente obra por los principios de su naturaleza, no sólo busca la perfección propia, sino también la perfección de su especie, de aquellos otros individuos que participan de esa naturaleza. Aún más, lo óptimo debe entenderse no sólo como la perfección de las realidades finitas naturales, sino también y principalmente como la perfección de todo el universo.

El desarrollo del argumento excluye del obrar lo accidental, la carencia de intención y la falta de orden hacia un fin. Es decir, excluye la causalidad por accidente. Y afirma la presencia de una intención por sí hacia el fin, una ordenación en el obrar hacia aquello que perfecciona a la cosa; pues es evidente que las realidades no obran por casualidad sino intentando alcanzar un fin.

Ahora bien, si se parte de realidades carentes de conocimiento, la tendencia a ese fin no puede establecerse sin más, desde la percepción del fin como un bien para sí. Sino que es necesario llegar a alguien que perciba ese fin como un bien para la realidad carente de conocimiento, y la mueva hacia él. Es decir que el obrar hacia un fin se da en un orden intencional, no

⁶ Cf. *S.Th.*, I, q. 103, a. 1, ad 1.

desde la realidad finita, sino desde una causa inteligente que es fundamento de esa intencionalidad, ya que ella es quien conoce o entiende el fin por el cual se da todo el obrar. Observemos que Santo Tomás no habla simplemente de un cognoscente, sino también de alguien inteligente. Se refiere a alguien que no sólo percibe una realidad preexistente como término de acción, sino que también y principalmente, ve una realidad como capaz de recibir el ser, como algo aún no existente que puede ser causado en el ser.

Así se llega a establecer la existencia de alguien inteligente del cual todas las cosas naturales reciben el ser, y por el cual tienden o se ordenan al fin último, que es llamado Dios. Por lo tanto, se llega a un agente inteligente que causa y ordena hacia sí todas las realidades naturales. De modo que Dios no sólo produce las cosas en el ser, sino que también les da su perfección, en cuanto las conduce hacia el fin –que puede ser el bien de cada cosa en particular o el bien del universo–. Y esto justamente es lo que hace al gobierno divino:

Pues vemos en las realidades naturales que progresan hacia lo que es mejor, siempre o la mayoría de las veces. Lo que no sucedería si las cosas naturales no fuesen dirigidas al fin del bien por alguna providencia, lo que es gobernar. De donde, el mismo orden constante de las cosas demuestra manifiestamente el gobierno del mundo. Como si alguien, al entrar en una casa bien ordenada, por el mismo orden de la casa aprecia la razón de quien la ordena.

En segundo término, aparece lo mismo desde la consideración de la bondad divina, por la cual las cosas son producidas en el ser. En efecto, como *a los óptimos les corresponde producir lo óptimo*, no concuerda con la suma bondad de Dios que no conduzca las cosas producidas hacia la perfección. Ahora bien, la última perfección de cada cosa consiste en la consecución del fin. De donde, pertenece a la bondad divina el que, como produce las cosas en el ser, así también las conduzca hacia el fin. Lo que es gobernar.⁷

Así, la causa final nos ha llevado hasta un gobernante inteligente y libre, un ser máximo, determinante último de todo lo que de un modo u

⁷ *S.Th.*, I, q. 103, a. 1, c.

otro participa el ser; por cuanto no sólo produce las cosas en el ser, sino que además las conduce hacia su fin, que es el bien. Por lo tanto, Dios no sólo es la primera causa eficiente, sino también la primera causa final inteligente. Y este agente inteligente, fin último de todas las cosas, no es otro que ese máximo ente al que llega santo Tomás por la cuarta vía. Aquello óptimo de lo que participan todos los entes y que es causa de las mismas. Es la causa primera, el analogante primordial que produce las cosas participándoles su ser, bondad y perfección, y las ordena hacia sí como su fin último.⁸

Ahora bien, conviene hacer una aclaración con respecto a la ordenación hacia el fin. En el orden finito, todo agente obra por un fin en cuanto tiende a su perfección, en cuanto intenta adquirir un bien. Pero cuando se llega a la primera causa eficiente análoga del ser, no se puede hablar de un agente que obra por un fin para adquirir un bien o una perfección. Se debe hablar, en cambio, de un agente que comunica participativamente su propio bien y perfección, de modo tal que se constituye en el fin que todas las cosas deben alcanzar.

Conviene que el efecto tienda al fin del mismo modo que el agente obra por el fin. Pero Dios, que es el primer agente de todas las cosas, no obra como para adquirir algo mediante su acción, sino para dar algo generosamente en dicha acción. Porque no está en potencia para adquirir alguna cosa, sino sólo en acto perfecto, por el cual puede dar con prodigalidad. Por lo tanto, las cosas no se ordenan a Dios como un fin que pueda adquirir algo, sino en cuanto ellas mismas pueden obtener algo de él, ya que él mismo es el fin.⁹

Se ha de señalar, además, un punto muy importante: Dios no sólo produce las cosas y las ordena a un fin en virtud de su inteligencia, sino también por el libre albedrío de su voluntad. Se trata de un obrar desde una perspectiva libre, porque el agente primero no obra determinado ni movido por otro, sino sólo por el arbitrio de su propia voluntad. Él mismo establece el fin.¹⁰ Con todo lo expuesto, se llega a Dios como la primera causa eficiente

⁸ Cf. *S.Th.*, I, q. 2, a. 3, c; I, q. 19, a. 2, c; I, q. 44, a. 4, c.

⁹ III C. G., cap. 18.

¹⁰ Cf. *S.Th.*, I, q. 19, a. 4, c; *Q.D. De Pot.*, q. 3, a. 15, c.

inteligente y libre a cuyo gobierno está sometida toda realidad. De ahí que propiamente pertenezca a Dios conducir o dirigir todas las cosas a su fin:

Según la misma razón le compete a Dios ser gobernador de las cosas y causa de ellas. Porque a uno mismo concierne producir la cosa y darle su perfección, lo cual pertenece al gobernante. Mas Dios es causa, no ciertamente particular de un género de cosas, sino universal de todo ente. De donde, así como nada puede existir que no sea creado por Dios, de igual modo nada puede existir que no esté sometido a su gobierno.

Esto mismo es evidente también por razón del fin. Pues el gobierno de alguien se extiende tanto, como puede extenderse el fin del gobierno. Ahora bien, el fin del gobierno divino es su misma bondad. Luego, como nada puede existir que no se ordene a la bondad divina como al fin, es imposible que alguno de los entes se substraiga al gobierno divino.

Así, pues, fue tonta la opinión de quienes afirmaban que estas cosas inferiores corruptibles, o las singulares, o incluso las cosas humanas, no son gobernadas por Dios.¹¹

Como se puede apreciar, el fin último del gobierno del mundo es Dios mismo, el bien sumo a cuya participación y semejanza todo tiende. Los bienes particulares están ordenados al bien universal como a su último fin, porque de él depende el bien de todos ellos. Y como Dios es el bien sumo y universal, se sigue que todas las cosas se ordenan a Dios como a su último fin. De modo tal que todo lo que existe tiende a asemejarse a Dios: siendo bueno como Dios es bueno, o siendo causa del bien de otros como Dios es causa de la bondad de todo lo que es. Por lo tanto, toda la realidad tiende a Dios.

Ahora bien, el fin del gobierno del mundo es el bien esencial, a cuya participación y semejanza tienden todas las cosas. Por lo que el efecto del gobierno puede tomarse de tres maneras. De un modo, por parte del mismo fin. Y así, el efecto del gobierno es uno solo, a saber, asemejarse al sumo bien. —De otro modo, puede considerarse el efecto del gobierno según aquellas cosas por las cuales la creatura llega a asemejarse a Dios. Y así, los

¹¹ *S.Th.*, I, q. 103, a. 5, c; Cf. *S.Th.*, I, q. 22, a. 2, c.

efectos del gobierno en general son dos. Pues la creatura se asemeja a Dios en cuanto a dos aspectos, a saber: en cuanto que Dios es bueno, la creatura es buena; y en cuanto que Dios es causa de la bondad de otros, una creatura mueve a otra hacia la bondad. Luego, los efectos del gobierno son dos, a saber, la conservación de las cosas en el bien y la moción de éstas al bien. — De un tercer modo pueden considerarse los efectos del gobierno en particular. Y así, son innumerables para nosotros.¹²

Según este último texto, el orden del universo incluye en sí dos modalidades, a saber: la conservación en el ser, según las diversas formas que participan el ser; y la moción de las cosas hacia el ser o hacia el fin, por cuanto las causas segundas obran en virtud de la causa primera. Esto quiere decir que Dios no sólo da el ser a las cosas, sino que las mantiene en el ser. Sin esa conservación divina las cosas no subsistirían en lo absoluto. Además, como dependen de Dios no sólo en el ser sino también en el obrar, sin la moción divina las causas subordinadas no actuarían y se quitaría el orden causal.¹³ De hecho, el gobierno divino se da directamente sobre las realidades en cuanto al plan de gobierno; en cambio, en cuanto a la ejecución de ese plan, Dios gobierna unas cosas por medio de otras.

A la providencia pertenecen dos cosas, a saber, la razón de orden de las cosas destinadas a un fin y la ejecución de este orden, que se llama *gobierno*. En cuanto a lo primero, Dios provee a todos directamente. Porque en su intelecto tiene la razón de todas las cosas, incluso de lo más pequeño; y a todas las causas destinadas a producir ciertos efectos, les dio la virtud para producir aquellos efectos. De donde, es necesario que el orden de aquellos efectos preexista en su razón. — En cuanto a lo segundo, existen algunos medios para la providencia divina. Porque gobierna las cosas inferiores, por las superiores; no por defecto de su virtud, sino por abundancia de su bondad, que transmite a las creaturas la dignidad de la causalidad.¹⁴

¹² *S.Th.*, I, q. 103, a. 4, c; Cf. III C. G., cap. 17.

¹³ Cf. *S.Th.*, I, q. 104, a. 1, c; I, q. 105, a. 5, c.

¹⁴ *S.Th.*, I, q. 22, a. 3, c; Cf. I, q. 103, a. 6, c.

3. El mal y la Providencia Divina

Tenemos ante nosotros un universo constituido por diversos grados de realidades, que participan del ser, la bondad y las demás perfecciones de aquello que es máximo ser, suma bondad y máxima perfección. Son bienes relativos que dependen del bien máximo, que les comunica participativamente su bondad. Este orden que percibimos en la realidad no hace sino conducirnos a una primera causa eficiente inteligente y libre, que produce y conserva en el ser a todas las cosas, y que las ordena o dirige hacia el fin último, hacia la máxima perfección, que es Él mismo. Nuestra mirada contempla la obra de un sabio que crea todas las cosas y las somete a su gobierno.

Con este panorama, el problema planteado al comienzo parece agravarse, hacerse más difícil de responder y más impenetrable. Se podría reformular la pregunta en los siguientes términos: si Dios es el providente universal al que están sometidas todas las cosas ¿cómo es posible que exista el mal? O Dios no lo puede impedir y, en ese caso, no es omnipotente. O puede impedirlo y no quiere hacerlo, con lo cual no es un Dios bueno. En ambos casos no se lo podría reconocer como verdadero Dios. Existe una tercera posibilidad: que pueda impedir el mal y quiera hacerlo, pero entonces ¿de dónde viene el mal?¹⁵

Para ir desentrañando el problema lo primero a considerar sería lo siguiente. Es imposible que en el mundo exista algo totalmente malo, ya que el mal no existe sino en el bien.¹⁶ Ahora bien, Dios es la causa primera que produce todas las cosas en el ser y las ordena hacia el fin, como se vio en el apartado anterior. Por consiguiente, si el mal estuviese totalmente fuera del gobierno de Dios, por lo mismo carecería totalmente de ser.

En efecto, todo lo que de un modo u otro es, ha sido creado por Dios y es gobernado por Él. Por eso, si algo no entra en su gobierno es porque no existe. Pero el mal existe, no en sí mismo, sino en un sujeto. De ahí que necesariamente deba caer dentro del gobierno divino.

No se encuentra en el mundo nada que sea totalmente malo, porque el mal siempre se asienta en el bien. Por eso, alguna

¹⁵ Cf. *S.Th.*, I, q. 22, a. 2, obj. 2.

¹⁶ Cf. *S.Th.*, I, q. 48, a. 1, c; *S.Th.*, I, q. 48, a. 3; *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 1, c; *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 4, ad 2; *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1, ad 2; *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, ad 1.

cosa se dice mala, en cuanto sale del orden de algún bien particular. Pero si saliera totalmente del orden del gobierno divino, carecería totalmente de ser.¹⁷

Por consiguiente, Dios no intenta directamente el mal, pero lo incluye en el orden de su gobierno. Aunque Dios no lo causa por sí, el mal se da dentro del universo que Dios sí causa directamente. Aquí se vuelve a la pregunta: ¿es que Dios no quiere o no puede impedir el mal?

Conviene insistir en la doctrina de santo Tomás sobre el mal. El bien tiene razón de apetecible y, como el mal se opone al bien, de ningún modo puede ser apetecido en cuanto tal. Es imposible que el mal sea apetecido por sí, pero puede ser apetecido accidentalmente por el bien al cual está unido. Además, el mal no existe en sí mismo sino que se da en un sujeto. Y como ese sujeto es bueno, es apetecible directamente por lo que tiene de bueno; pero como consecuencia e incidentalmente se apetece el mal que se da en él.

Cuando un agente produce una forma que conlleva la privación de otra, lo que intenta por sí es la introducción de esa nueva forma; la corrupción o privación se da más allá de su intención. Ahora bien, el mal no será apetecido –ni siquiera accidentalmente–, a no ser que el bien al que está unido sea más apetecido que el bien del que se priva.

En cuanto a Dios, aunque Él sólo quiere su propia bondad, sin embargo, quiere algunos bienes más que otros, como ser, el bien del universo más que el bien de un ser particular. Pero, el bien del universo conlleva ciertas privaciones, como se verá más adelante. Por lo tanto, Dios de ningún modo quiere el mal por sí y directamente, sino sólo accidentalmente, en cuanto el mal colabora a la perfección y belleza del universo, mas no por sí, sino accidentalmente. Santo Tomás lo explica en los textos siguientes:

1. Como la razón de bien es la razón de apetecible, el mal se opone al bien. Es imposible que algo malo, en cuanto tal, sea apetecido ni por el apetito natural, ni animal, ni intelectual, que es la voluntad. Pero algo malo es apetecido por accidente, en cuanto se consigue algo bueno. Y esto es manifiesto en cualquier apetito. Pues el agente natural no tiende a la privación o corrupción, sino a la forma, de la cual se sigue la privación de otra forma;

¹⁷ *S.Th.*, I, q. 103, a. 7, ad 1.

y la generación de uno, que conlleva la corrupción de otro... Pero el mal que va unido a algún bien, conlleva la privación de otro bien. Así, pues, nunca será apetecido el mal, ni siquiera por accidente, a no ser que el bien al que va unido el mal, sea más apetecido que el bien del que es privado por el mal. Ahora bien, Dios no quiere ningún bien más que su bondad; sin embargo, quiere algún bien más que algún otro bien... Pero quiere el mal como defecto natural, puesto que quiere algún bien, que conlleva dicho mal...¹⁸

2. La voluntad nunca es arrastrada al mal sino por algún error existente en la razón, a lo menos elegible en particular. Pues, como el objeto de la voluntad es el bien aprehendido, la voluntad no puede ser arrastrada al mal, a no ser que de algún modo se le proponga como un bien; lo que no puede ocurrir sin error. Ahora bien, en el conocimiento divino no puede haber error. Por lo tanto, su voluntad no puede tender al mal.¹⁹

Yendo un poco más lejos, se podría decir con santo Tomás: "Dios ni quiere hacer el mal, ni quiere no hacer el mal; pero *quiere permitir hacer el mal*."²⁰ Aquí aparece una noción nueva: la tolerancia o permisón del mal. La Providencia Divina, que gobierna todas las cosas, permite ciertas deficiencias, ciertos males, en los bienes participados, en las causas segundas, para alcanzar un bien superior. Aunque Dios no quiere de ningún modo el mal, ni lo causa directamente, tolera su presencia en el mundo.

A continuación, se presentan algunos de los argumentos dados por santo Tomás para explicar por qué Dios no impide totalmente el mal en las realidades gobernadas, sino que lo tolera.

1. El gobierno divino, por el cual Dios obra en las cosas, no excluye las operaciones de las causas segundas. Mas suele provenir un defecto en el efecto por un defecto de la causa agente segunda, sin que haya defecto en el agente primero. Como en el efecto

¹⁸ *S.Th.*, I, q. 19, a. 9, c; "El mal no colabora a la perfección y belleza del universo sino por accidente." (I, q. 19, a. 9, ad 2).

¹⁹ I C. G., cap. 95.

²⁰ *S.Th.*, I, q. 19, a. 9, ad 3.

del artífice que tiene el arte perfecto, se da algún defecto por el defecto del instrumento. O como en el hombre cuya capacidad motriz es fuerte, se da la cojera, no por defecto de la capacidad motriz, sino por la curvatura de la tibia. Luego, sucede que en aquellas cosas que son hechas y gobernadas por Dios, se encuentra algún defecto o algún mal, por defecto de los agentes segundos, bien que en Dios mismo no existe defecto alguno.²¹

Dios no impide el obrar de las causas segundas, aunque sea defectuoso. No sólo conserva las cosas en el ser, sino que también las sostiene en su obrar. Es causa primera de todas las acciones y los efectos de las causas segundas, en lo que tienen de ser, de perfección y de bien. Pero lo que hay de no ser, de imperfección y de mal en acciones y efectos, sólo proviene de las causas segundas que, por ser limitadas y contingentes pueden fallar. De donde la deficiencia en las causas segundas no implica deficiencia en la causa primera. Si Dios no permitiera algún mal o defecto en el obrar de las causas segundas, se anularía todo el orden causal subordinado.

2. No se encontraría una bondad perfecta en las cosas creadas, si no existiera en ellas un orden de bondad, en cuanto unas son mejores que otras. Pues no estarían completos todos los grados posibles de bondad, ni tampoco alguna creatura se asemejaría a Dios por su eminencia respecto a otras. También se eliminaría la mayor belleza de las cosas, si se suprimiera de ellas el orden de sus diferencias y contrastes. Lo que es más, desaparecería la multiplicidad de las cosas, quitada la desigualdad en la bondad, pues por las diferencias que distinguen las cosas entre sí, una cosa existe como mejor que otra; como lo animado respecto a lo inanimado, y lo racional respecto a lo irracional. Y así, si existiese una igualdad omnímoda entre las cosas, no habría sino un solo bien creado, lo que evidentemente disminuye la perfección de la creatura. Pero para los grados de bondad ha de existir algo superior que sea bueno y no pueda decaer en su bondad, mientras habrá otros inferiores, en cambio, que puedan decaer en su bondad. Pues la perfección del

²¹ III C. G., cap. 71 (2).

universo requiere cada uno de estos grados de bondad. Ahora bien, pertenece a la providencia del gobernante conservar la perfección en las cosas gobernadas, y no disminuirla. Luego, no es propio de la providencia divina excluir totalmente de las cosas la potencia para decaer en el bien. Pero el mal se sigue de esta potencia, porque lo que pueda fallar, algunas veces falla. Y el mal no es sino el mismo defecto del bien. Por lo tanto, no es propio de la providencia divina prohibir totalmente el mal en las cosas.²²

La perfección del universo requiere una diversidad y multiplicidad de realidades creadas con todos sus grados de bondad. En esa jerarquía de entes existen cosas que pueden decaer en su bondad, y de hecho lo hacen; y cosas que no pueden decaer en su bondad.²³ Si no existieran esas realidades que pueden fallar en su bondad, es decir, si no existieran seres corruptibles, no se daría la perfección del universo. De ahí que, como el Gobierno Divino dirige todas las cosas hacia el fin, si excluyera los seres corruptibles, Él mismo los estaría apartando del orden hacia el fin, que es la perfección y el bien del universo. Por eso Dios permitiría el mal, para que se den todos los grados de bondad necesarios para la perfección del universo.²⁴

Convendría hacer una breve aclaración sobre lo que se está considerando. Al hablar de la perfección del universo, del bien superior en función del cual Dios permite que se de el mal, la referencia es a la perfección y al bien del universo tal y como se presenta ante nosotros. Se habla de las realidades que contemplamos, del mundo tal como se manifiesta a nuestra mirada. El bien universal del que se habla, pues, es el bien de este mundo concreto y no de un mundo posible en el que no existan males. No se niega la posibilidad de que exista un mundo tal, de hecho, se puede concebir el bien sin el mal. Sin embargo, de este mundo posible nosotros, al menos, no podemos hacer filosofía. El punto de partida de toda la reflexión ha sido la realidad concreta, por lo tanto, se debe mantener en el plano de esa realidad. Dicho esto, pasemos a considerar un tercer argumento planteado por santo Tomás.

²² III C. G., cap. 71 (3).

²³ Cf. *S.Th.*, I, q. 48, a. 2, c.

²⁴ Cf. *S.Th.*, I, q. 47, a. 1 y 2; I, q. 22, a. 4, c.

3. Lo óptimo en cualquier gobierno es proveer a las cosas gobernadas según su modo propio; pues en esto consiste la justicia del régimen. Pues así como sería contra la razón de un gobierno humano que el gobernador de una ciudad impidiese a los hombres obrar según sus oficios –a no ser ocasionalmente, por alguna necesidad–, del mismo modo sería contra la razón del gobierno divino que no permitiera a las cosas creadas obrar según el modo de su propia naturaleza. Ahora bien, al obrar las creaturas de esta manera, se sigue la corrupción y el mal en las cosas. Pues, por la contrariedad y oposición que hay en las cosas, una cosa es corruptiva de la otra. Por lo tanto, no es propio de la providencia divina excluir totalmente el mal de las cosas gobernadas.²⁵

Al dar el ser a las cosas, Dios las produce con una determinada naturaleza. Dicha naturaleza no sólo las hace ser algo determinado, sino que además es principio de su obrar. Ahora bien, como se trata de la naturaleza de entes participados, del obrar de los mismos se pueden seguir efectos deficientes, corrupciones o males. Por lo tanto, habría una contradicción si Dios impidiera que las cosas creadas obraran según su propia naturaleza: en primer lugar, porque Él mismo es quien les ha dado esa naturaleza; en segundo lugar, porque impediría todo el orden de efectos por sí, de bienes intentados directamente, en virtud de aquellos efectos que se siguen de modo accidental.

4. Es imposible que un agente haga algo malo, sino al intentar algún bien. Mas no es propio de la providencia, que es causa de todo bien, prohibir universalmente a las cosas creadas la tendencia a cualquier bien, pues se arrebatarían muchos bienes al universo de cosas. Como al sustraer al fuego la tendencia a generar algo semejante a sí mismo, de lo que se sigue este mal que es la corrupción de las cosas combustibles, se quitaría este bien que es la generación del fuego y la conservación del mismo según su especie. Por lo tanto, no es propio de la providencia divina excluir totalmente el mal de las cosas.²⁶

²⁵ III C. G., cap. 71 (4).

²⁶ III C. G., cap. 71 (5).

El mal es producido sin intención por un agente que, buscando por sí y directamente un bien, produce accidentalmente la privación de otro bien. Es decir que el bien es causado por sí y el mal, accidentalmente. Ahora bien, impedir el mal, o mejor dicho, impedir los bienes a los que el mal está unido, significaría eliminar todo el orden de causalidad por sí; lo cual sería un mal mayor que ordenar aquello que se da accidentalmente.

5. El bien del todo es superior al de la parte. Así, pues, es propio de la prudencia del gobernante tolerar algún defecto en la bondad de una parte, para que aumente la bondad del todo; como el constructor esconde bajo tierra los cimientos, para que toda la casa tenga firmeza. Pero si se sustrajese el mal de algunas partes del universo, mucho se perdería de la perfección del universo, cuya belleza brota de la reunión ordenada de males y bienes, ya que los males provienen de las deficiencias de los bienes, y sin embargo, de aquellos se siguen algunos bienes, por la providencia del gobernante; como la interposición del silencio hace la melodía más dulce. Por lo tanto, la providencia divina no debió excluir el mal de las cosas.²⁷

Este argumento plantea dos cuestiones: en primer lugar, que el providente universal permite ciertos defectos parciales para aumentar el bien del conjunto. Esto es porque en el orden del universo, el defecto, la corrupción o el mal de uno es un bien para otro. Si Dios impidiera estos males, se perderían muchos bienes y, en definitiva, el bien del universo entero. En segundo lugar, el mal se presenta como algo que, aún accidentalmente, puede colaborar de algún modo, a la belleza y perfección del universo. Es lo que dice san Agustín en *Enchiridion*, cap. XI, que el mal puesto en su lugar hace resaltar más el bien.

No sucede lo mismo en quien cuida algo particular, que en el providente de lo universal. Porque el providente de lo particular excluye el defecto de aquello que está bajo su cuidado, en cuanto le es posible; en cambio, el providente de lo universal permite que se dé algún defecto en algo particular, para no impedir el bien del todo. De donde se dice que las co-

²⁷ III C. G., cap. 71 (7).

rupciones y defectos en las cosas naturales, van en contra de la naturaleza particular; y sin embargo, pertenecen a la intención de la naturaleza universal, en cuanto el defecto de uno se torna en bien de otra, o de todo el universo; pues la corrupción de uno es la generación de otro, por lo que se conserva la especie.

Así, pues, como Dios es el providente universal de todo ente, a su misma providencia pertenece que permita la existencia de ciertos defectos en algunas cosas particulares, para no impedir el bien perfecto del universo. Pues si se impidieran todos los males, muchos bienes desaparecerían del universo. Como no existiría la vida del león, si no existiese la muerte de animales; ni existiría la paciencia de los mártires, si no existiese la persecución de los tiranos. Por eso dice Agustín en el *Enchirid.*: *Dios omnipotente de ningún modo hubiera permitido la presencia del mal en sus obras, si no fuese tan omnipotente y bueno, que del mal pudiera sacar un bien.*²⁸

Conviene remarcar que el mal en sí mismo no está ordenado al bien, de ningún modo colabora por sí al orden del universo, sino sólo accidentalmente y en cuanto está sometido al gobierno divino que lo tolera.

Según mi entender, con los argumentos del Doctor Angélico presentados, se llega a lo último que se puede plantear en filosofía respecto al problema del mal. Considero que ir más allá sería abusar de la filosofía y desvirtuarla. Digamos, por último, que en este contexto se entiende la respuesta dada por santo Tomás en la *Suma Teológica*.²⁹ Se trata de un argumento de autoridad planteado en una perspectiva teológica. Sin embargo, subyace al mismo una serie de principios doctrinales y fundamentos filosóficos, como se puede apreciar en lo desarrollado precedentemente.

²⁸ *S.Th.*, I, q. 22, a. 2, ad 2.

²⁹ "Como dice Agustín en el *Enchiridio*, c. 11: *Dios, por ser el sumo bien, de ningún modo hubiera permitido la presencia del mal en sus obras, si no fuese tan omnipotente y bueno, que del mal pudiera sacar un bien.* Pues pertenece a la infinita bondad de Dios, que permita la presencia del mal, para sacar de él un bien" (*S.Th.*, I, q. 2, a. 3, ad 1).